

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

WELLINGTON DE SOUZA NISTERAC

**A EXPERIÊNCIA DE (RE)CONHECER-SE: REFLEXÕES A PARTIR DE
RELATOS DE HOMENS NEGROS FRUTOS DE RELAÇÕES INTER-RACIAIS**

**Maringá,
2023**

WELLINGTON DE SOUZA NISTERAC

A experiência de (re)conhecer-se: reflexões a partir de relatos de homens negros frutos de relações inter-raciais

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito para obtenção do título de Mestre em Psicologia.
Área de concentração: Constituição do Sujeito e Historicidade.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Sylvia Mara Pires de Freitas

Maringá,

2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá, PR, Brasil)

N727e Nisterac, Wellington de Souza
A experiência de (re)conhecer-se : reflexões a partir de relatos de homens negros frutos de relações inter-raciais / Wellington de Souza Nisterac. -- Maringá, 2023.
216 f.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Sylvia Mara Pires de Freitas.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, 2023.

1. Homem negro. 2. Identidade inter-racial. 3. Sartre, Jean-Paul, 1905-1980 - Existencialismo. 4. Sartre, Jean-Paul, 1905-1980 - Subjetividade. 5. Método progressivo-regressivo. 6. Racismo. I. Freitas, Sylvia Mara Pires de, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Psicologia. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.

CDD 23.ed. 150.192

Síntique Raquel Eleuterio - CRB 9/1641

WELLINGTON DE SOUZA NISTERAC

A experiência de (re)conhecer-se: reflexões a partir de relatos de homens negros frutos de relações inter-raciais

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

COMISSÃO JULGADORA



Prof. Dr. Sylvia Mara Pires de Freitas
PPI/Universidade Estadual de Maringá (Presidente)



Prof. Dr. Delton Aparecido Felipe
PPI/Universidade Estadual de Maringá



Prof. Dr. Evandro Oliveira de Brito
Unicentro/Universidade Estadual do Centro Oeste

Aprovado em: 24 de fevereiro de 2023.
Defesa realizada na sala de vídeo do Bloco 118.

Dedico esta dissertação à minha avó materna, dona Aparecida. Mulher preta com quem aprendi muito do que sei e sou, e infelizmente nos deixou em 2016.

Agradecimentos

À todas e todos que vieram antes, abriram e sedimentaram os caminhos para que eu, hoje, tivesse as oportunidades e acessos que tenho. Essa conquista é ancestral e coletiva!

À CAPES, pelo fomento e incentivo à pesquisa, sobretudo no período que estamos vivendo, de constantes ataques, desmontes e precarização das condições de ensino, pesquisa e docência no país.

À minha mãe, maior incentivadora e apoiadora dos meus projetos! Agradeço por sempre me impulsionar a sonhar sonhos que sequer estiveram dentro do seu radar de possibilidade, por se desdobrar de todas as formas para me auxiliar a realizá-los e acreditar tanto no poder que a educação tem na vida de pessoas como nós!

À Sylvia Mara, minha orientadora, que nunca foi apenas uma orientadora. Obrigado por acreditar em mim mesmo quando eu não acreditava e por fazer do meu projeto, o seu projeto. A jornada foi muito mais tranquila porque foi com você!

Aos professores da minha banca de qualificação e defesa, Delton Felipe e Evandro de Brito, por aceitarem fazer parte desse projeto e por desatarem alguns 'nós' no processo de síntese e escrita.

Ao Júlio, Timóteo e Miguel, por terem aceitado participar desta pesquisa, por confiarem em mim e por toda a generosidade recebida. Esse estudo é fruto do trabalho de muitas pessoas e vocês estão entre elas!

À Rosana Bonadio, Marlene Simionato e Solange Rossato, professoras da graduação que me ensinaram muito, principalmente a pesquisar. Agradeço por aguçarem e propiciarem espaços para que eu expressasse minha curiosidade pelo mundo e por todas as trocas, que foram além da relação professora-aluno.

Ao André Scarafiz, professor da disciplina de Psicologia Geral que, mesmo sem saber, estimulou meu processo de tornar-me negro.

À **Lucia Cecília**, também conhecida como Lucinha, por todas as contribuições em minha formação e, como banca do processo que participei, pelos direcionamentos ao projeto.

À **todas as professoras, professores, educadoras e educadores**, que cruzaram meus caminhos desde minha primeira experiência em um espaço educacional, em especial às educadoras e educadores do Centro Social Marista. Se hoje eu sonho e almejo a docência é a partir do exemplo e das boas experiências que tive com vocês. Esse momento é fruto de muita política pública que me permitiu acessar uma educação de qualidade e emancipatória!

Às e aos **colegas do Grupo de Estudos em Fenomenologia e Existencialismo (GEFEX - UEM)**, pela introdução do Existencialismo em minha vida, por tanto aprendizado, orientação e acolhimento.

Ao **meu amigo Nilson Lucas**, por todas as trocas, por todo afeto e por toda parceria. Você me inspira a alçar voos mais altos!

À **minha grande amiga Nayara Gonçalves**, que sempre esteve ao meu lado, participou de acontecimentos significativos, estava ao meu lado quando soubemos da minha aprovação no vestibular, celebrou comigo a aprovação no mestrado e nos deixou precocemente em 2020. Gostaria que você estivesse aqui para me ver concluindo mais essa etapa importante para mim.

À **todas as amizades**, que me acompanharam neste percurso e foram válvulas de escape para os momentos de angústia e tensão com a escrita. Obrigado por serem suporte e acolhimento!

Por fim, agradeço grandemente **à todas as pessoas que, de alguma forma, contribuíram, participaram e possibilitaram o desenvolvimento desta produção**. Como disse Raul Seixas “sonho que se sonha junto é realidade” e, se hoje a conclusão desse processo é uma realidade, é porque ele foi sonhado por muitas pessoas e sou eternamente grato por isso!

*“Eu sou negro, eu sou negro, sim.
Mas por acaso negro não tem olhos, Boca?
Hein?!
Negro não tem mão, não tem pau, não tem sentido, Boca?
Hein?!
Não come da mesma comida?
Não sofre das mesmas doenças, Boca?
Hein?!
Não precisa dos mesmos remédios?
Quando a gente sua, não sua o corpo tal qual um branco, Boca?
Hein?!
Quando vocês dão porrada na gente, a gente não sangra igual meu irmão?
Hein?!
Quando vocês fazem graça a gente não ri?
Quando vocês dão tiro na gente, porra, a gente não morre também?
Pois se a gente é igual em tudo, também nisso vamos ser, caralho”*

Roque (interpretado por Lázaro Ramos) - Ó Paí, Ó, 2017.

Resumo

Este estudo parte da experiência do mestrando-pesquisador, enquanto fruto de uma relação inter-racial, e as decorrências por se reconhecer negro tardiamente. Destarte, objetivamos compreender como homens negros, maiores de dezoito anos e frutos de relações inter-raciais, vivenciaram o processo de reconhecimento de suas identidades raciais e quais os desdobramentos advindos desse discernimento. A justificativa histórica deste trabalho se fundamenta na formação do Estado Brasileiro, marcada por diversas violências, colonização, séculos de escravização, racismo, subjugação, desumanização e embranquecimento da população, seja por políticas estatais de incentivo a imigração branca e europeia; aos casamentos inter-raciais; ou pela disseminação de ideologias de separação, hierarquização pela cor e fragmentação da comunidade negra, o dito colorismo. Para isso, recorreu-se ao método progressivo-regressivo, também conhecido como biográfico, proposto por Jean-Paul Sartre, para resgatar as histórias de vida dos três entrevistados e compreender o movimento que realizaram acerca da construção de suas identidades mestiças. Foi utilizado o método bola de neve para chegar aos participantes e as entrevistas tiveram caráter semidirigido, com algumas perguntas direcionadoras e outras disparadoras dos diálogos, possibilitando que cada entrevistado conduzisse e relatasse informações que julgasse relevante para o momento. As entrevistas foram transcritas e os respectivos conteúdos, tanto as experiências idiossincráticas e aquelas que unificam os participantes no campo universal, foram analisados compreensivamente. O pensamento de autores(as) negros(as), em sua maioria brasileiros(as), e aqueles(as) que tecem interlocuções com Sartre, foram base para o desenvolvimento da pesquisa e para a análise das entrevistas, com destaque para aqueles(as) que discutem a relevância do resgate da Negritude enquanto via de conexão ancestral e política e fortalecimento identificador. Os resultados levantados tratam de que, ainda que a identificação como homem negro tenha ocorrido desde cedo, a compreensão do que significa ser um homem negro na sociedade aconteceu de maneira tardia, por meio do contato com o racismo no meio extrafamiliar. Todos os entrevistados vivenciaram situações de violência no espaço intrafamiliar; todos adotaram estratégias diversas para lidar com o olhar racista do outro, como a negação dos traços de negritude ou até mesmo um constante estado de alerta; todos enfatizaram a necessidade do resgate histórico e cultural para uma ressignificação de suas identidades e o sentimento de pertencimento. Conclui-se, portanto, que os três participantes

deste estudo sofreram e/ou presenciaram situações de racismo no ambiente intrafamiliar, fator que influencia direta e negativamente na identificação racial como homem negro. A relevância social desta pesquisa reside na viabilização de um discurso do negro sobre o negro, no olhar para identidades mestiças e na produção de conhecimentos, sobretudo ao campo da Psicologia.

Palavras-chave: Homem negro. Identidade inter-racial. Subjetividade. Existencialismo sartriano. Método progressivo-regressivo.

Abstract

This study has as a start-point the experience of its mastering-researcher, being a result of an interracial relationship, and the events related to him facing himself as black man belatedly. Thus, it is aimed to understand how black men, who are over eighteen years old and children from interracial relationships, have lived the process of recognizing their racial identities and what are the deployments from this discernment. The historical justification for this work is reasoned in the Brazilian State formation, marked by lots of violence, colonization, centuries of slavery, racism, subjugation, dehumanization and whitening of its population. These can be causes related to state policies encouraging white and European immigration, interracial marriages, or the segregation ideology dissemination, hierarchizing people by color and fragmenting black community – what is recognized as colorism. Considering that, it was applied the progressive-regressive methodology, known as biographical, proposed by Jean-Paul Sartre, to rescue the three interviewees life stories and to understand the movement they realized in the construction of their mixed-race identities. It was used the snowball method to find the participants. The interviews were of semi-structured character, having some questions headed and others dialogue triggers, enabling that each interviewee conducted and report information they thought were relevant at the moment. The interviews and its contents were transcribed, the idiosyncratic experiences and the ones that unite the participants in the universal field, and analyzed comprehensively. The black authors thoughts, generally Brazilians and the ones who agree with Sartre, worked as a base to this research development and to analyze the interviews, highlighting those who discuss the blackness rescue relevance while it was seen the ancestral connection and politic and fortification identification. The results collected show, besides the black man identification took place since when they were little, the comprehension of what being a black man nowadays happened late, by the contact with racism in extrafamilial environments. All the interviewees passed through violent situations in the intrafamilial space; adopted diverse strategies to deal with the other's racist look, like the black traces denial or even the constant alert state; all of them emphasized the historical and cultural rescue need to resignify their identities and belonging feeling. It can be concluded, therefore, these study three participants suffered and/or witnessed racism situations in the intrafamilial environment, factors that influence directly and negatively the black man racial identification. This research social relevance is in the viabilization of a black speech

about the black being, from the point of view of mixed-race identities and knowledges, above all, related to the Psychology field.

Keywords: Black man. Interracial identity. Subjectivity. Sartrean existentialism. Progressive-regressive method.

Sumário

Introdução	14
1 Caminhos Percorridos	31
1.1 O Método Progressivo-Regressivo	31
1.2 Procedimentos e Instrumento	35
2 O que a História nos Conta?	40
2.1 Breves Considerações Acerca da Formação do Brasil:	
A História que a História não Conta sobre a Colonização e o Regime	
Escravocrata	41
2.2 A Miscigenação como Política do Estado Moderno Brasileiro	46
2.3 O Colorismo como Processo de Hierarquização pela cor	55
2.4 O Conceito de Negritude em <i>Reflexões sobre o Racismo – II Orfeu Negro</i>, de	
Jean-Paul Sartre	64
2.5 As Problemáticas e Limitações da Obra <i>II – Orfeu Negro</i>, de Sartre, e	
Arguições Necessárias Sobre o Conceito de Negritude a Partir de	
Aimé Césaire	69
2.5.1 As Limitações de Sartre	70
2.5.2 O Conceito de Negritude na Obra <i>Discurso Sobre a Negritude</i>, de Aimé	
Césaire	76
2.6 O Específico se Realiza no Universal: Notas Sobre Universalidade e	
Especificidade a Partir de Diálogos Fanonianos	81
2.7 Famílias Inter-Raciais	85
3 E o que o Existencialismo tem a nos dizer e Contribuir com esta	
Pesquisa?	96
3.1 A Constituição do Sujeito em <i>O Ser e o Nada</i>, de Jean-Paul Sartre	96
3.2 A Subjetividade na Dimensão Antropológica na Obra <i>O que é a</i>	
<i>Subjetividade?</i>, de Jean-Paul Sartre	104
4 Os Participantes da Pesquisa: Acompanhando suas Trajetórias	111
4.1 Júlio: do Saber-se Negro ao Tornar-se Negro	112
4.2 Timóteo: as Reverberações do Lugar Meeiro e Confuso Ocupado pelo	
“Moreno”	134
4.3 Miguel: o que Significa Ser um Homem Negro e Trans no Mundo	161

5 O que há de Universal na Experiência dos Entrevistados	184
Considerações Finais	192
Referências	198
Apêndice – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido	208
Anexo – Parecer Consubstanciado do CEP	211

Introdução

*“Se preto de alma branca pra você
É o exemplo da dignidade
Não nos ajuda, só nos faz sofrer
Nem resgata nossa identidade”*

Jorge Aragão – Identidade, 1992.

O presente estudo nasce de minhas inquietações sobre como ocorre a experiência de homens negros, filhos de casais inter-raciais, ao se (re)conhecerem como negros. Esta proposta deve-se por igualmente me encontrar neste lugar, o de homem negro, fruto de uma relação inter-racial e ter me reconhecido negro tardiamente. O projeto, portanto, de pesquisar sobre uma condição que também ocupo justifica-se pela fala de Sartre (1994) em que ele assevera que o pesquisador, de início,

Pesquisa a si mesmo, para transformar em totalidade harmoniosa o ser contraditório que lhe foi designado. Mas este não pode ser seu único objeto, pois só pensa encontrar seu segredo e resolver sua contradição orgânica aplicando à sociedade de que é produto (p. 33).

Isto posto, e também em consonância com Sartre, entendo primeiramente, como fundamental, que o desenvolvimento de um estudo decorre diante da angústia do não saber, advindo de questionamentos do pesquisador em relação a si, isto é, de suas experiências, seguido de reflexões acerca do impacto e da contribuição da e para a sociedade a qual está inserido. É válido, portanto, dedicar um espaço para expor o movimento que realizei e como se deu o meu processo de identificação como um homem negro, que serviu como mote para esta pesquisa.

Nasci no ano de 1996 no Sul do país, mais precisamente no Estado do Paraná. Neste ano, apenas 6% da população brasileira autodeclarava-se preta e 38,2% parda. Já na região Sul, no ano de 1999, este percentual caiu para 3,03% identificando-se como preto e 12,64% como pardo, enquanto que a população branca sulista era representada por 83,62% (Henriques, 2001). O sul do Brasil construiu-se e segue sendo a região mais branca do país.

Antes de seguir, é fundamental demarcar alguns conceitos, como o de “negro”, adotado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), que “inclui pretos e pardos numa

mesma categoria política construída para beneficiar todas as vítimas do racismo – pretos e pardos –, de acordo com o princípio de que ‘a união faz a força’” (Munanga, 1999/2020, p. 113). Isto é, ao questionar a cor da população brasileira, o Instituto oferece como possibilidades de identificação as categorias “pardo” e “preto” e as unifica no conceito “negro” para discutir um pertencimento racial que vai além da cor de pele e engloba a textura do cabelo, formato do nariz e lábio e traços culturais (Guimarães, 2011). No entanto, a cor ainda é um elemento central, visto que, no Brasil, o preconceito é fenotípico, ou seja, pautado em características físicas. Sobre a categoria “afrodescendente”, que inclui negros e mestiços, Munanga (1999/2020) apresenta que “teria sido utilizada, mas evitou-se seu uso ao considerar que a África é o berço da humanidade e qualquer pessoa, pouco importando sua cor de pele, poderia, em termos oportunistas, reivindicar sua afrodescendência” (p. 114).

Sabe-se que, historicamente, os termos “negro” e “preto” foram utilizados de modo pejorativo em nosso país, fosse para afirmar que a situação não estava boa – “a coisa está preta” –, ou para se referir ao comércio de itens considerados proibidos ou ilícitos, o – “mercado negro” –. Tal associação é fruto do período escravagista onde ser “preto” era sinônimo de ser escravizado. Rocha (2010) afirma que “os escravos eram pretos e os pretos eram escravos” (p. 902).

Essa realidade de associação negativa passou por um processo de desconstrução e ressignificação impulsionado pelas lutas dos movimentos sociais negros da década de 1970 que, dentre tantos objetivos, buscou recontar a história do processo de formação do Estado Brasileiro a partir de narrativas que divergiam das narrativas de descobrimento branco-europóides. Para isso, foi necessário imprimir significados novos a nomenclaturas carregadas de sentidos pejorativos, conferindo nova valoração. Ser negro, então, deixou de ser sinônimo de escravizado e passou a constituir um orgulho e uma pertença (Rocha, 2010), pois, além da inclusão dos indivíduos fenotipicamente negros e dos mestiços descendentes de negros, que até então se identificavam como pardos, mulatos e marrons no grupo único “negro”, os movimentos também introduziram e disseminaram o conceito de Negritude como estratégia coletiva de pertencimento e agrupamento sociocultural, político e artístico de valorização do ser do negro e, assim, combater a ideologia da mestiçagem enquanto instrumento de branqueamento da população e separação entre negros de pele escura e negros de pele clara (Schucman, 2018).

A Negritude, conforme Carlos Moore (2010), apoiado nas ideias de Aimé Césaire (2010), consiste na

Tentativa específica do mundo negro de *compreensão* teórica desse fenômeno poderoso que é o **racismo**, e da articulação de respostas para contê-lo em suas ramificações socioeconômicas, combatê-lo no imaginário social e destruí-lo nas estruturas através de medidas políticas, culturais e econômicas concretas. (p. 34, grifos do autor)

Havia, antes dessas mobilizações coletivas dos movimentos negros, uma pressão sobre as pessoas ditas “de cor”: para o preto, de afirmar-se como pardo e para o pardo, de afirmar-se como branco. Nas palavras de Abdias do Nascimento (1978) “temos, então, os mulatos claros descrevendo-se a si mesmos como brancos; os negros identificando-se como mulatos, pardos ou mestiços, ou recorrendo a qualquer outro escapismo no vasto arsenal oferecido pela ideologia dominante” (pp. 74-75).

Portanto, neste estudo, adotaremos o termo “negro” por considerarmos o processo histórico de reafirmação da identidade racial, da cultura, do pertencimento; por abranger tanto pessoas que se identificam na classificação de cor do IBGE como pretas, quanto as que se autodeclararam pardas, pois, corroborando a ideia de L. Gomes (2019) de que “pardo não é identidade racial, pardo é cor” (p. 70), **trataremos de identidade racial e não apenas cor**; e, em consonância à argumentação realizada por Santos (2002, p. 13, citado por L. Gomes, 2005) onde ele discute que

Ante a semelhança estatística entre pretos e pardos em termos de obtenção de direitos legais e legítimos, pensamos ser plausível agregarmos esses dois grupos raciais numa mesma categoria, a de negros. (...) a diferença entre pretos e pardos no que diz respeito à obtenção de vantagens sociais e outros importantes bens e benefícios (ou mesmo em termos de exclusão dos seus direitos legais e legítimos) é tão insignificante estatisticamente que podemos agregá-los numa única categoria, a de negros, uma vez que o racismo no Brasil não faz distinção significativa entre pretos e pardos, como se imagina no senso comum. (p. 40)

Mas, o(a) leitor(a) também encontrará, em algumas passagens, o termo “preto”, sobretudo quando este estiver se referindo à dados obtidos a partir de recenseamentos e/ou citações de outros autores.

Filho de pai branco – fruto de família de origem austro-italiana, vinda para o Brasil fugida da 2ª Guerra Mundial –, e mãe negra de pele escura – cuja história e origem familiar pouco ou nada se sabe –, fui registrado como pardo. Durante minha infância e adolescência tive um contato bastante próximo com diversas pessoas negras, porém, nunca questionaram minha identidade racial. Afirmar-me como pardo ou moreno servia como mote para afastar-me de ser negro, e isso me inclinava para um ideal de ser branco. Obviamente que este não era um

movimento realizado de forma reflexiva e as consequências disso era que, naquele período, sentia muita vergonha de minha mãe e de meu irmão mais velho, ambos negros de pele escura, e fazia de tudo para não ser visto com eles. Não gostava que minha mãe me levasse ou buscasse nos lugares, e isso vinha acompanhado de um discurso disfarçado de independência do tipo “não precisa se preocupar, eu consigo ir sozinho”.

Tinha, no entanto, uma vivência ambígua diante do sentimento de vergonha. Vivia me culpando por senti-lo, considerando que não encontrava justificativas para tê-lo. Por conseguinte, sentia-me muito mal, visto que, se amava minha mãe, não deveria sentir vergonha dela.

Nessa toada de negação e afastamento de qualquer indicativo que pudesse me enquadrar ou aproximar do que se considera ser negro, aprendi a rejeitar a cultura negra, mesmo crescendo envolto a tal. O Rap, Hip Hop, Funk, R&B, Samba e Pagode sempre estiveram presentes no meu desenvolvimento por influência de meus pais e meu irmão mais velho. Num determinado momento, no início da adolescência, simplesmente rompi com todos estes movimentos e passei a rejeitá-los veementemente, inclinando-me para a MPB e para o Pop, estilos com roupagens e intérpretes embranquecidos, ao menos neste período de minha vida. O mesmo se dava em termos estéticos: raspava meu cabelo religiosamente todo mês e não usava roupas mais largas, referências do movimento Hip Hop.

Em minha adolescência tive um melhor amigo negro de pele escura, que chamarei pelo nome fictício de Gustavo. Vivíamos juntos, frequentávamos a casa um do outro, conhecíamos nossas famílias inteiras e me sentia muito bem com ele. A escola, no entanto, era um ambiente extremamente hostil para ele. Alguns meninos – brancos e também os ditos pardos – viviam perseguindo, humilhando e chamando meu amigo de diversos nomes que, naquela época, eu não lia como racismo, mas hoje vejo que nunca foi por outra motivação. Poderia citar diversas situações, mas elencarei quatro que considero extremas:

A primeira situação reporta a época que estudávamos em um colégio a poucas quadras de nossas casas, portanto, íamos sempre juntos e a pé. Certo dia, esses meninos que mencionei o encurralaram no caminho, o jogaram no chão, tiraram seus tênis e jogaram dentro de uma casa. Detalhe: esta casa tinha um muro bastante alto e cerca elétrica. Chamamos, mas não havia ninguém na casa, Gustavo retornou descalço para sua casa e não foi para a escola. Em uma outra situação, também no caminho para o colégio, estes mesmos meninos o encurralaram e o jogaram dentro de uma caçamba de lixo. Gustavo ficou todo sujo e mais uma vez teve de faltar à aula.

O terror não se resumia apenas ao caminho de ida ao colégio. Uma vez esses mesmos meninos fizeram uma bomba de cal e soltaram no banheiro da escola, jogaram a culpa em Gustavo, que sequer estava presente. Obviamente que, mesmo se defendendo, Gustavo foi totalmente descreditado e recebeu suspensão. A quarta situação reporta aos momentos que saíamos do colégio, que também era um problema. Eventualmente pregavam peças em Gustavo, e a mais corriqueira era levar ovos, abordá-lo no caminho e quebrá-los em sua cabeça. Essa era uma prática comum em dias de aniversário, mas com Gustavo esse “ritual” se estendia pelo ano todo. Lembro que me sentia inconformado em todos os momentos, mas eles eram maioria em termos numéricos e sei que se eu me rebelasse ou tentasse fazer algo, eu também me tornaria uma vítima. Aquela premissa de que “me compadeço, mas antes ele do que eu”. Sobre este argumento, a advogada Alessandra Devulsky (2021) reflete que

Geralmente, crianças mais claras buscavam se desassociar das mais escuras nos pátios das escolas para evitar a associação de grupo, que pode ter resultados trágicos de bullying para elas. Crianças negras aprendem rapidamente a se dispersar, a não atrair os holofotes para si de modo isolado. . . . São estratégias de sobrevivência que só podem ser alteradas a partir da compreensão política dos nossos lugares e do peso da nossa organização política. Mas isso, em relação aos adultos, às mães e aos pais, pois não se pode esperar que crianças tenham a maturidade emocional de resolver, na infância, o que séculos de guerras e revoltas não foram capazes de dirimir. (pp. 77-78)

Gustavo desistiu dos estudos e hoje consigo compreender o que o motivou: a escola foi um ambiente extremamente hostil e violento para ele. O curioso disso tudo é que esses mesmos algozes e agressores diziam ser seus amigos, frequentavam sua casa, brincavam juntos e saíam juntos. Hoje não somos mais amigos, pois me mudei há mais de dez anos do bairro que morávamos e, como as redes sociais e celulares ainda não eram tão populares, perdemos o contato. Com a compreensão que tenho das situações e pela leitura racializada destes eventos, penso que eu, por ter a pele mais clara, escapei dos infortúnios que Gustavo, com seus traços que não permitiam a dúvida de sua origem e sua negritude, teve de enfrentar.

Vivi minha infância e adolescência me autodeclarando “moreno”, pardo era usado apenas para fins formais. Não acessávamos tantas discussões e reflexões com a facilidade que acessamos hoje. Quando alguém questionava minha identificação racial, aparecia sempre uma terceira pessoa para responder: “Ele é moreninho”. Em 2015 ingressei na Universidade e, em uma aula da disciplina de Psicologia Geral, estávamos discutindo sobre a importância de cotas raciais e do acesso de pessoas negras ao ensino superior, e o professor perguntou à turma quem ali se considerava negro(a). Havia claramente – ou escuramente – três pessoas negras na sala:

eu e mais duas amigas; porém, nós três de pele clara crescemos nos identificando como pardos, portanto, não levantamos a mão. Foi uma situação extremamente constrangedora, porque toda a sala olhou para nós esperando que levantássemos a mão, e porque foi de fato a primeira vez que senti minha identidade questionada.

Zygmunt Bauman (2005), famoso sociólogo polonês, refletiu que, só passamos a pensar e repensar nossas identidades a partir do momento em que alguém ou alguma instituição a questiona e a coloca em xeque. Assim ocorreu com ele quando escolheu a Grã-Bretanha para se refugiar da invasão nazista alemã ao seu país de origem, Polônia, e, após residir muitos anos no país, foi questionado sobre sua nacionalidade: polonês ou grã-bretão. Bauman afirma que “você só tende a perceber as coisas e colocá-las no foco do seu olhar perscrutador e de sua contemplação quando elas se desvanecem, fracassam, começam a se comportar estranhamente ou o decepcionam de alguma outra forma” (p. 23). Não fosse na época aquele professor de Psicologia Geral, talvez eu não teria questionado o que significa afirmar-se pardo em um país como o Brasil; não teria me debruçado a estudar sobre isso; não teria revisitado minha história em busca de reconstruir minha identidade; e não teria escolhido este tema para desenvolver esta pesquisa.

Tecer este questionamento fez com que eu repensasse toda a minha existência. Revisitei minha história pregressa e entendi o porquê de eu saber e valorizar a história da minha família paterna – branca e europeia – e de saber pouco a respeito de minha família materna – negra –. Lancei o olhar para algumas situações que vivenciei e presenciei, e entendi como o racismo sempre esteve presente, porém, por não nomear os fenômenos dessa forma, era como se não existisse.

A coreógrafa, bailarina e cineasta brasileira Ana Pi, em seu documentário independente *Noirblue* (2018), destaca que “quando o invisível torna-se visível o olho demora a acostumar” (n.d.). Minha negritude, minha ancestralidade e, inclusive o racismo, eram invisíveis para mim, levou tempo para que meus olhos acostumassem com esse modo diferente de existir e me posicionar no mundo, e esse movimento trouxe-me diversas transformações: retornei às minhas referências musicais negras citadas anteriormente, passei a consumir arte e conteúdos produzidos por meus pares e buscar referências estéticas e acadêmicas diferentes das que me foram apresentadas até então – brancas –. Uma grande mudança foi, sem sombra de dúvidas, deixar meu cabelo crescer pela primeira vez. Foi uma experiência que contribuiu sobremaneira para meus olhos acostumarem a enxergar o fenômeno das minhas pistas de negritude e compreenderem meu processo de reconexão com minha identidade, que me foi negada por boa parte de minha vida. Descobri a textura do meu cabelo e com ela abandonei todos os

sentimentos ruins e receios sobre comentários preconceituosos que ouvi na infância e adolescência acerca do meu cabelo. Tal como a temporalidade para Sartre, assim é também o cabelo cacheado: espiralado, onde tudo vai e volta, integrando passado, presente e futuro.

Havia internalizado que o único caminho para ser aceito socialmente era negar minhas raízes sem saber o preço que deveria pagar por isso. As ideias do filósofo francês Jean-Paul Sartre (1960/2002a) deram sustentação a este processo de redescobrir minha identidade. Sartre apresenta uma concepção de sujeito como alguém lançado em um mundo já criado por outros sujeitos; num contexto material, histórico e cultural específicos e que, por essa razão, apreende esse mundo o qual não participou da sua criação. No entanto, conforme for agindo sobre ele, negando e afirmando determinadas realidades, dialeticamente o construirá e será construído por ele, e assim o farão num constante movimento de vir-a-ser. À vista disto, negar, a princípio, minha identidade racial atendia a necessidade que apreendi de ser aceito. Ao tomar consciência deste movimento alienado, afirmar minha identidade tornou-se cada vez mais possível e necessário.

Bauman (2005), discutindo problemáticas relacionadas ao processo identificatório, afirma que, autodeclarar-se algo é uma atitude includente e excludente ao mesmo tempo, porque separa quem está “dentro” de quem está “fora”. Hoje compreendo que, ao me autodeclarar pardo, assumia um lugar meeiro, que não me deixava nem totalmente dentro e nem totalmente fora dos grupos de pessoas brancas e das negras; é como se as pudesse tangenciá-las sem grandes problemas. No entanto, se essa identidade, por um lado, me protegia, por outro me deixava no limbo.

Entre as pessoas negras de pele escura, eu era claro demais. Entre as brancas, eu era escuro demais; porém, como mencionei, tinha a possibilidade de transitar e acessar os dois espaços, algo que às pessoas negras, com traços fenotípicos indisfarçáveis, não é permitido, justamente por vivermos em uma sociedade regida pela norma branca, que possui maior tolerabilidade ao pardo por “estar mais próximo do branco”. Em virtude dessa passabilidade – ou dessa falsa passabilidade – o racismo atravessava-me de outras formas, sobretudo pela negação de tudo o que é considerado negro, sem ter noção de que, ao negar tudo o que é negro, eu também estava negando a mim mesmo. Sobre isso, o antropólogo e professor Kabengele Munanga (1999/2020) assevera que:

Apesar de o processo de branqueamento físico da sociedade ter fracassado, seu ideal inculcado através de mecanismos psicológicos ficou intacto no inconsciente coletivo brasileiro, rodando sempre nas cabeças dos negros e mestiços. Esse ideal prejudica

qualquer busca de identidade baseada na “negritude e na mestiçagem”, já que todos sonham ingressar um dia na identidade branca, por julgarem superior. (p. 21)

Dessa forma, compreendi que afirmar-se negro no Brasil hoje é, também, em grande medida, um posicionamento político de reconhecimento de características fenotípicas, e implica compreender que a hierarquização por gradiente de cor – o chamado Colorismo – serve apenas como mecanismo para separação do povo negro e para manutenção de um poderio branco, que permite o acesso a determinados espaços aos ditos pardos, enquanto for conveniente, e nega a existência dos negros. Entretanto, “Se observarmos atentamente . . . percebemos que os mestiços não estão junto com os brancos que os reivindicam em seu discurso identitário. Estão, sim, junto com os negros, preteridos e invisibilizados” (Munanga, 1999/2020, p. 132). Isto significa dizer que, por mais que eu almejasse estar entre os brancos e atingir este ideal de brancura, sempre estive entre os negros, sub representado em todos os planos de minha existência e vilipendiado de diversas formas.

Por essa razão, nos orientam nesta pesquisa a premissa de que a identidade racial é construída processualmente, portanto, está em constante transformação. Por isso, é necessário que a pessoa negra resgate sua história, a fim de transformar o que foi atribuído a ela da exterioridade, conforme Neusa Santos Souza (1983) brilhantemente tece em seu livro:

A descoberta de ser negra é mais que a constatação do óbvio. (Aliás, o óbvio é aquela categoria que só aparece enquanto tal, depois do trabalho de se descortinar muitos véus). Saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas. Mas é também, e sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades. (pp. 17-18)

Conforme o exposto, esta pesquisa objetiva **compreender como homens negros, frutos de relações inter-raciais, vivenciaram o processo de reconhecimento de sua identidade racial, e quais os desdobramentos advindos desse discernimento.**

Meu anseio se aproxima ao de Souza (1983), ao desejar “elaborar um gênero de conhecimento que viabilize a construção de um discurso do negro sobre o negro, no que tange à sua emocionalidade” (p. 17). No caso desta pesquisa, focalizamos a experiência de homens negros que nasceram em famílias inter-raciais, cuja mistura racial pode ter orientado as relações desse grupo primário e, por conseguinte, interferido no reconhecimento dos participantes de sua identidade. Portanto, são homens negros que relataram suas experiências, suas emoções, suas superações etc. em face da relação com o contexto que estavam e estão inseridos, e o que fizeram diante delas. Entendemos que a compreensão de seus percursos poderá auxiliar outros

homens negros que estão em condições semelhantes, além de adensar informações às pessoas brancas sobre os impactos e consequências do racismo estrutural.

Debruçar-me como pesquisador sobre o que me constitui, que é ser um homem negro fruto de uma relação inter-racial, me possibilita extrapolar contornos tradicionais que dicotomiza pesquisador e objeto pesquisado, ao colocar aquele em condição de neutralidade diante de seu objeto de estudo. Faço-me pesquisador e, igualmente, sujeito pesquisado. Ao investigar a história de outros homens negros, investigo, também, a minha, e isso nos ajuda, ainda, a fornecer pistas que auxiliam na construção de novos caminhos e possibilidades para aqueles que virão, a partir dos conhecimentos produzidos pelos que já se foram.

A partir disso, o desenvolvimento dessa pesquisa se torna pertinente, também, pois, de acordo com a última Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD) realizada pelo IBGE em 2019¹, 56,2% da população brasileira declarou-se negra. Destes, 9,4% autodeclarou-se preto, os outros 46,8% declararam-se pardos. Os negros, que o IBGE conceitua como a soma de pretos e pardos, são, portanto, a maioria da população. Essa superioridade populacional, no entanto, não reflete o todo da realidade brasileira.

Negros ainda são minoria ocupando posições de liderança no mercado de trabalho e entre representantes políticos; também representam uma parcela ínfima da magistratura brasileira; são a maioria entre aqueles que não têm emprego ou estão subocupados; maior número de vítimas de homicídio (75,5%), segundo o Atlas da Violência publicado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA, 2017), e compõem mais de 60% da população carcerária do país. Ademais, a chance de um jovem negro ser vítima de homicídio no Brasil é 2,5 vezes maior do que a de um jovem branco.

Negros ainda são sub representados no cinema, nas telenovelas, nas propagandas midiáticas, no mundo da música, da moda, dos telejornais, do teatro e do espaço acadêmico. São os que mais sofrem com a informalidade, pois ganham menos que brancos, mesmo realizando a mesma função. Segundo o IBGE, o rendimento médio domiciliar per capita de pretos e pardos, em 2018, era de R\$ 934,00, enquanto os brancos, no mesmo ano, ganhavam, em média, R\$ 1.846,00. Em 2020, a situação não mudou muito, brancos receberam em média R\$ 1.842,00 e pretos e pardos, R\$ 963,00.

Estes são apenas alguns dados reunidos por Afonso (2019) e que nos ajudam a pensar a situação atual da população negra brasileira, que ainda experiencia os reflexos de séculos de escravização e subjugo. Como todos os fenômenos estão interligados, o processo de construção

¹ Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101707_informativo.pdf.

subjetiva da identidade não se dá apartado da realidade, como bem coloca Sartre (1960/2002a). Assim, o processo de construção de identidades negras acontece em meio a todos os dados mencionados, em meio a esse contexto de inúmeras desigualdades e violências, pois, de acordo com Sartre (1943/2007), o singular é o que dá sustentação e fundamento para o universal e, complementando com Fanon (1952/2008), o singular se realiza e se expressa no universal, mostrando o caráter de múltipla influência entre ambas as esferas.

Sabemos que estas e outras condições são móbeis para a negação da identificação racial como negro, inclusive para filhos de famílias inter-raciais, que por vezes identificam-se como pardos e, em outros casos, como pretos, pois, nem toda pessoa gerada a partir de uma relação inter-racial se identificará como parda, há as pessoas brancas e as pretas. Há diversas discussões acerca do universo que envolve a nomenclatura pardo, sobretudo porque, caso as opções de autodeclaração fossem apenas “branco” ou “preto”, muitos dos que se autoclassificam pardos tenderiam a migrar para o grupo branco. Isto porque, no início dos anos 2000, em virtude de uma solicitação dos movimentos negros, que destacavam a problemática do pardo enquanto limbo racial e consequência de um processo de embranquecimento, o IBGE realizou ensaios de classificação binária (brancos e pretos) e o resultado foi justamente o destacado, boa parte dos ditos pardos deslocaram-se para o grupo branco.

Um dado importante de ser destacado é que, apesar das condições desfavoráveis mencionadas acima, é possível vislumbrar diversos reflexos positivos da unificação das categorias “preto” e “pardo” no grupo “negro” e das lutas empreendidas pelos movimentos sociais negros do fim do século XX. Conforme estudo realizado pelos pesquisadores Josimar Gonçalves de Jesus e Rodolfo Hoffmann (2020), houve um considerável aumento do percentual de pessoas que se autodeclararam negras no Brasil a partir dos anos 2000. Em 1890, logo após a abolição da escravatura, o Censo Demográfico caracterizou a população brasileira como sendo composta 56% por pessoas negras. Em 1940, em virtude da massiva imigração europeia (branca) para o país, esse número caiu para 35,8% (Henriques, 2001).

Em meados de 1950 a entrada de europeus já havia deixado de ser um elemento importante na recomposição demográfica da população. Assim, em 1980, a participação de negros na composição brasileira saltou para 44,4%, mantendo-se nesta média até o início dos anos 2000 (Gonçalves de Jesus & Hoffmann, 2020; Henriques, 2001). De acordo com o Censo de 2000, a população negra brasileira representava 44,7% dos residentes no país. Em 2010 esse número passa para 50,7% e em 2019, como já mencionado, 56,2%, mesmo percentual de 1890.

A explicação dada para este fenômeno, conforme Soares (2008, p. 99) assevera que: “como no Brasil o critério de identificação racial é o de autoatribuição, nada garante que as

peessoas mantenham a mesma cor ou raça ao longo da vida. Assim, ... estaria ocorrendo um forte processo de mudança na identificação racial no Brasil”. O autor analisou e descartou outras justificativas, como fatores demográficos de natalidade e mortalidade e fluxos migratórios regionais. Gonçalves de Jesus e Hoffmann (2020) seguiram os mesmos caminhos metodológicos realizados por Soares e, complementando suas análises, estimaram que “90,9% do aumento observado na porcentagem de negros na população brasileira, entre 2001 e 2015, deve-se à mudança na forma como as pessoas se veem Os 9,1% remanescentes são atribuídos aos efeitos de fecundidade e identificação racial ao nascer” (p. 11).

Outro dado observado por Gonçalves de Jesus e Hoffmann (2020) evidencia que, “no período de 2001-2015, a população negra aumentou em 27,48 milhões de pessoas e a branca em menos de 300 mil, valor inferior ao observado para amarelos e indígenas, cujo aumento no período foi de cerca de 560 mil” (p. 13). Há, ainda, conforme os autores, mudanças regionais significativas neste mesmo período. No Norte, a população branca aumentou em cerca de 300 mil pessoas ao passo em que a negra aumentou 3,18 milhões. No Nordeste, o aumento de pessoas brancas também foi próximo a 300 mil pessoas e de negras foi de 6,45 milhões. Já no Sul, – região expressivamente mais branca do país –, o registro de pessoas brancas aumentou em 800 mil e o de negras, 2,56 milhões. No Centro-Oeste, o aumento de pessoas brancas foi de 750 mil e o de negras, 2,53 milhões. Na região Sudeste a situação foi diferente, a população branca registrou uma redução de 2,13 milhões de pessoas neste período enquanto a população negra aumentou 12,77 milhões.

Portanto, os autores (2020) afirmam que este aumento no número de autodeclarados negros está relacionado, também, à redução de autodeclarados brancos, ou seja, pessoas que antes se autoidentificavam como brancas passaram a se identificar em outros grupos raciais: preto e/ou pardo, adensadas no grande grupo “negro”. Esse fenômeno merece ser discutido com maior profundidade, o que não realizaremos neste estudo por não se tratar de nosso foco. No entanto, é inegável que tais mudanças são reflexos de reivindicações e batalhas travadas no final do século anterior e com a ampla difusão de debates raciais. A este respeito, endossamos a ideia de Soares (2008) ao afirmar que

Na medida em que o debate da identificação racial ganha as páginas dos jornais e a sociedade vê que é um tema legítimo; na medida em que negros são apresentados nas telenovelas como personagens poderosos e não apenas empregados domésticos; na medida em que negros são vistos compondo ... e ocupando os mais diversos cargos na política; na medida em que o Movimento Negro sai da marginalidade e ocupa espaços no debate político, a identidade negra sai fortalecida. Pode-se dizer que o que está

ocorrendo **não é que o Brasil esteja tornando-se uma nação de negros, mas, sim, que está se assumindo como tal.** (p. 116, grifos nossos)

O autor (2008) discute ainda que “identidade racial não é mera consequência da cor dos nossos pais” (p. 6). Logo, ser fruto de uma relação inter-racial não significa que a pessoa será negra, como se fosse uma mistura de elementos tal qual o café com leite. Há que se pontuar isso, porque, em nosso país, o processo de identificação não se dá a partir da origem genealógica e, sim, de como a pessoa se vê e como a sociedade a lê. Os estudos de Soares (2008) e Gonçalves de Jesus e Hoffmann (2020) demonstram justamente mudanças na forma como as pessoas se veem e se colocam no mundo. Mudanças essas que merecem destaque e atenção. Na condição de antes acreditarmos na necessidade de branqueamento para aceitação social, hoje, a realidade mostra-se de outra forma.

O que há, no entanto, de diferente em famílias inter-raciais para que haja essa fuga racial? A partir da minha experiência, posso destacar alguns aspectos: o primeiro é, com certeza, o aspecto geracional, que não influencia apenas configurações familiares inter-raciais, mas também. A geração dos meus pais (nascidos na década de 1970) não discutiam sobre raça, racismo e suas consequências, sobretudo em virtude do contexto político de ditadura militar em que se encontrava o país. Nesse período, conforme J. Santos (1994), “nenhum jornal, grande ou pequeno, podia publicar nada sobre índios [sic], esquadrão da morte, movimento negro e guerrilha – era como se, por decreto, tais problemas não existissem” (pp. 47-48). Ou seja, questões raciais eram vistas como secundárias e inexpressivas, além de serem consideradas perigosas para a difusão da ideia de democracia racial, pois, para os militares, não havia conflito de ordem racial no país e, portanto, não era autorizado que se discutisse sobre este assunto.

A minha geração (nascidos na década de 1990) começou a discutir tardiamente. Não me recorde de ter tido ou participado de alguma discussão sobre o assunto até a minha adolescência. Na verdade, o ingresso na universidade em 2015 foi o que de fato me proporcionou tais discussões e reflexões, e isso é importante, pois, por não falarmos sobre, era como se não existisse. Nunca foi um assunto que merecesse alguma atenção, portanto, passava despercebido. Embora minha mãe ser negra, por estar em uma relação com um homem branco e conviver em ambientes majoritariamente brancos, os desconfortos e possíveis disparidades eram lidos sempre como questões de classe e não de raça, uma falsa ideia de integração racial e das questões de classe, como universais e, portanto, agentes primários de afetação de toda existência e das questões raciais, como singulares, particulares.

Podemos observar uma situação contrária na fala de um dos entrevistados. Ele relatou que, apesar de ser fruto de um casamento inter-racial, por seus pais conviverem

majoritariamente com pessoas negras, a sua identificação racial como negro não foi postergada ou prejudicada. Além disso, em termos estéticos, as referências em minha casa sempre foram pessoas e padrões brancos. Minha mãe passou por um longo período em que alisava os cabelos, meu irmão mais velho e minha irmã mais nova também, enquanto que eu era levado rigorosamente uma vez por mês por meu pai ao salão para cortar o cabelo. Sempre ouvi que “cabelo bonito é cabelo baixinho” e minha mãe sempre teve uma preocupação extrema para que não saíssemos de casa “desajeitados”, com o cabelo bagunçado, uma roupa ou sapato sujos, tudo em seu devido lugar, assim como a casa. Obviamente que eram formas que ela aprendeu para compensar “o defeito da cor”, tomando por referência o título do livro *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves (2006).

Outro ponto interessante de ser mencionado é que eu sempre tive a família do meu pai como referência e sempre tive mais contato com essa parte da família. No entanto, desde muito novo pairava no ar aspectos de preferência de meu avô pelos demais netos, mas eu nunca entendi muito bem o que pudesse levar a isso. Na minha primeira infância, até meados dos cinco anos de idade, meus pais moravam no mesmo quintal que meus avós paternos e as irmãs de meu pai moravam próximas também, então a convivência era intensa. Fazíamos todos os almoços de domingo na casa dos meus avós e passávamos toda e qualquer data comemorativa juntos. Quando meus pais se mudaram, essa distância geográfica revelou outra distância que talvez sempre esteve presente, é como se tivéssemos rompido com essa parte da família: os convites para as comemorações foram se tornando cada vez menos frequentes e os laços foram se esmaecendo.

O contato com a família materna foi impossibilitado, também, por questões geográficas. Meus avós maternos tiveram 12 filhos, destes, dois morreram no parto e dois desapareceram muito antes de eu ter nascido. Dos oito filhos, apenas três residiam em Maringá, minha cidade natal, os demais estavam e ainda estão “espalhados” por outras cidades e estados do país. Destes três, um é minha mãe; meu tio – seu irmão – faleceu quando eu tinha por volta de 12-13 anos. Recordo-me de gostar muito desse tio, mas não manter muita proximidade porque ele tinha muitos problemas com consumo de álcool, motivo de seu falecimento. Já com minha tia, outra irmã de minha mãe e terceira residente na cidade, o contato era e ainda é mais próximo.

A partir do momento em que meus pais resolveram mudar do mesmo terreno em que viviam com meus avós paternos, a maior parte das memórias e lembranças que construí foram com minha avó materna. Passamos a morar próximos e ela a se fazer cada vez mais presente. No início de minha adolescência teve seu primeiro Acidente Vascular Cerebral (AVC), que comprometeu o movimento do lado esquerdo de seu corpo. Com o passar dos anos foi sendo

acometida por outros AVCs, vindo a falecer em 2016, no dia do meu aniversário, após ficar em estado vegetativo em decorrência do sexto AVC. E qual a relevância de destacar tais detalhes? Nascer, viver e morrer são possibilidades extremamente atravessadas por fatores raciais. Minha avó materna também sofria de hipertensão e, conforme estudos epidemiológicos², pessoas negras são maioria entre pessoas com hipertensão e apresentam mais dificuldades em controlar a doença do que pessoas brancas, sobretudo pelo acesso precário à saúde e assistência. A hipertensão, por sua vez, figura como um fator de risco para AVC e este, por sua vez, apresenta maior prevalência entre pessoas negras.

Literaturas e pesquisas brasileiras que discutem a correlação entre raça e óbitos pela doença cerebrovascular são escassas. Existe um consenso a este respeito nos EUA de que a mortalidade é maior entre pessoas negras e, por aqui, uma pesquisa deste gênero foi realizada na cidade de São Paulo, entre 1999 e 2001, e concluíram pelo fator racial com mortalidade maior entre os negros (Lotufo & Bensenor, 2013). Falta uma sistematização de dados pelos órgãos competentes a nível nacional, mas alguns/algumas autores(as) têm se imbricado e reunido dados que possibilitam concluir que o fator racial é um agravante para o acometimento de hipertensão arterial, AVC e, por fim, óbito por tais causas (Souto et al., 2021).

É fundamental demarcar que meu avô paterno nunca aprovou o casamento dos meus pais, e por isso nunca teve uma boa relação com minha mãe. Esta condição fazia com que minha mãe frequentasse pouquíssimas vezes a casa de meus avós, estritamente em determinadas datas comemorativas, porém, minha mãe nunca revelou os reais motivos para tal atitude. Algo que hoje entendo e consigo nomear: meu avô não queria que seu filho branco se casasse e tivesse filhos com uma mulher negra, esse era o desagrado dele. Isto significa dizer que o racismo sempre esteve presente em maior ou menor grau em minha vida, apenas não era lido como tal.

Partindo desta compreensão, esta pesquisa apresenta relevância social por lançar luz sobre o referido processo, além de possibilitar discussões no que tange aos diversos fatores que incidem sobre a formação de identidades negras brasileiras a partir de diálogos com autores(as) negros(as) brasileiros(as), visto que estes da mesma forma têm suas vidas e trajetórias apagadas pela Psicologia, mas que possuem discussões e estudos riquíssimos para a compreensão da situação do negro no Brasil.

² Disponível em: <https://www.unicamp.br/unicamp/index.php/ju/noticias/2017/07/13/hipertensao-e-mais-persistente-entre-negros-aponta-estudo>.

Para tanto, apresentamos, no Capítulo 1, os caminhos metodológicos, o método progressivo-regressivo, procedimentos e instrumento adotados neste estudo. No Capítulo 2, o(a) leitor(a) encontrará discussões que perpassam a formação do Estado brasileiro, atravessado por séculos de escravização e colonização europeia, que culminaram em políticas de miscigenação da população. Estas práticas racistas, num momento posterior de nossa história coletiva, dão origem ao colorismo, que consiste em reatualizar a segregação racial, porém, de dentro da comunidade negra para fora, com vistas à eliminação de qualquer traço de negritude. Assim, fez-se necessário apresentar o que tomamos por Negritude neste estudo. Partindo da compreensão sartriana do conceito de negritude; discutimos também as limitações de Sartre – enquanto homem branco – sobre essa discussão; abordamos a concepção de Aimé Césaire, considerado um dos fundadores do movimento de Negritude; e fechamos este bloco com reflexões de Frantz Fanon acerca da relação entre o específico/singular e o universal, com vistas a auxiliar na compreensão de que a universalidade, tão questionada e criticada, está intimamente relacionada com a particularidade, bem como a construção de identidades raciais singulares não se dá apartada do contexto sociomaterial e da forma como cada sujeito apreende este contexto. Na sequência, sustentados por tais discussões, refletimos sobre algumas características da formação de famílias inter-raciais, configuração que foi incentivada pelo Estado como instrumento de embranquecimento populacional e que está relacionada a mais da metade do contingente populacional brasileiro: aqueles que se autodeclararam pardos.

Em seguida, no Capítulo 3, percorremos as ideias elaboradas e defendidas por Sartre sobre a constituição do sujeito – que norteiam este estudo – tanto na esfera ontológica, que abrange o Ser do humano, singular/universal; quanto na esfera antropológica, que considera os diversos agentes sociais e materiais de produção e manutenção de existências singulares.

No Capítulo 4, por sua vez, as trajetórias singulares da vida dos participantes da pesquisa foram apresentadas: Júlio, Timóteo e Miguel. Seguimos suas narrativas sobre as vivências que tiveram no decorrer de suas vidas, dando ênfase ao processo de reconhecimento racial e seus desdobramentos. Nossa compreensão buscou apreender o sentido dado por cada um deles às condições vivenciadas, estas que ocorrem pelo movimento dialético entre os participantes e o campo sociomaterial em que se inserem. As entrevistas tiveram caráter semiaberto com vistas a aprofundar questões específicas sobre suas vivências foco da pesquisa, quanto a oportunizar um espaço de livre fala e escuta aos participantes, podendo cada um relatar e partilhar informações e fenômenos que não estivessem estritamente relacionados à dimensão da identificação racial. Assim, tomando por base o conceito de interseccionalidade, foram

analisados, discutidos e refletidos os fenômenos que incidiram sobre a construção da identidade de cada homem entrevistado, tendo ou não a raça enquanto fundamento.

Na sequência, no Capítulo 5, nos debruçamos sobre os aspectos universais que unificam as vivências dos entrevistados, bem como alguns aspectos singulares, fundamentando na ideia discutida por Erlich (1998), Fanon (1952/2008), Sartre (2002) e demais autores, de que o Ser se edifica e se constrói no contato com o outro, logo, suas experiências e formas de apreensão do mundo ocorreram mediadas por suas relações sociais. Isto significa dizer que há uma relação entre vivências singulares e universais; o fenômeno particular/singular implica sempre em um conjunto, em uma série ou em um universo. Portanto, a partir da regularidade e das aproximações entre os relatos dos três entrevistados é completamente possível tecer compreensões universais acerca de vivências de outros homens negros frutos de relações inter-raciais. Obviamente, levando em considerações todas as ponderações necessárias para tal discussão, como os fatores geográficos, classe social, orientação sexual, gênero etc.; bem como entendendo gênero enquanto “categoria que se refere ao conjunto de características que definem diferenças sociais entre homens e mulheres” (Jesus, 2021, p. 24).

A famosa frase de Simone de Beauvoir (1949/2009) de que “ninguém nasce mulher: torna-se mulher” (p. 09), atrelada à obra de Neusa Santos Souza sobre “tornar-se negro” nos ajudam a pensar que todas as pessoas se edificam como sujeito na relação com outras pessoas e isso se refere a todas as identidades possíveis, tanto cisgêneras³ quanto transgêneras⁴. Todas perpassam pelo outro, pelo que cada um apreende sobre aquela determinada identidade, os ditos estereótipos, e como ressignifica essas imagens e estereótipos, assumindo-os ou não para si. Adequando-se a este gênero ou outro, a esta identidade ou outra.

Por fim, nas considerações finais, retomo minha história particular e a conecto com os relatos dos participantes, pois, corroborando a tese apresentada acima, a partir das reflexões sobre meus processos identificatórios, pude refletir também sobre os processos desses outros homens, observar o quanto nossas histórias se parecem e se aproximam em muitos momentos e, dialeticamente, refletir sobre minhas vivências. A partir dos relatos é possível confluir que todos os entrevistados e o mestrando-autor deste estudo sofreram e/ou presenciaram situações de racismo no ambiente intrafamiliar, aspecto que influencia direta e negativamente na identificação racial como homem negro.

³ Cisgênero: pessoas que se identificam com o gênero que lhes foi atribuído quando ao nascimento.

⁴ De acordo com a Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA), transexuais são pessoas que apresentam uma identidade de gênero diferente da que foi designada no nascimento. Disponível em: <https://antrabrasil.org/sobre/>.

Em contrapartida, todos os participantes enfatizaram a importância do resgate e conexão com a ancestralidade, com a história e com as culturas negras, de modo a promover um re-enraizamento, um fortalecimento de suas identidades, uma ressignificação estética e uma compreensão de que somos seres coletivos e comunitários, portanto, o caminho para a superação das situações narradas e discutidas reside na assunção da Negritude, na relação com o outro e no senso de comunidade produzido pela identificação da experiência do “nós” sujeito que busca superar a condição do “nós” objeto.

1 Caminhos Percorridos

No poema intitulado *Caminante*, o poeta espanhol Antonio Machado (1912/2013) afirma que o caminho se faz caminhando. Porém, esse caminho não se inicia do nada. Ele parte da experiência singular do mestrando com fins de compreender experiências de outros homens que se situam em condições universais similares: ser negro e ser filho de casais inter-raciais.

Sartre (1960/2002a) diz que “Compreender é modificar-se, ir além de si mesmo” (p. 28); portanto, o caminho que está sendo construído nesta pesquisa desvela perspectivas que vão além da experiência do mestrando, pois demarcam singularidades que constroem a universalidade e são construídas por elas, especialmente na dimensão dialética, social e histórica da construção do racismo.

Na Introdução é exposto o ponto de partida desta pesquisa: o móbil que orienta o projeto do mestrando para com ela; por conseguinte, neste capítulo apresentamos o método adotado como lente mediadora dos fenômenos aqui tratados, e os procedimentos e instrumentos necessários à realização dessa pesquisa.

1.1 O Método Progressivo-Regressivo

Partindo da compreensão sartriana de que o sujeito é histórico, social e dialético, só é possível compreendê-lo levando-se em conta sua história pessoal, sua tessitura familiar, sociológica, o contexto social, econômico e cultural de sua época, tendo como pano de fundo a noção de que “*ele se faz e é feito* no/por esse conjunto de fatores” (Schneider, 2008, p. 291, grifos da autora). Isto posto, a utilização do método progressivo-regressivo também conhecido como método biográfico se faz oportuno, pois, possibilitará a compreensão do processo identificatório – que não se finda em um dado momento, mas segue por toda a vida – de se reconhecer enquanto negro vivenciado por homens negros, frutos de relações inter-raciais.

Como elucidado por Sartre (1960/2002a), para justificar a relevância do uso do método biográfico, não me atarei apenas aos relatos dos participantes que serão entrevistados para não recair em subjetivismos. Tomarei, também, a história, de modo a entrelaçar os fatos narrados em uma perspectiva dialética entre o campo sociomaterial (objetivo/universal) e o indivíduo (subjetivo/singular). O método possibilitará compreender os caminhos trilhados por esses participantes, que estão inseridos em um campo sociomaterial, este que lhes impõe um futuro

predeterminado de fora de suas vidas, por conseguinte, define como devem se constituir como sujeitos. Como apreendem esse campo e agem sobre ele nos indicará o projeto que perseguem com relação a identidade racial, por conseguinte, com que verdade e realidade se engajam.

Schneider (2008) coloca que “os fatos nunca são fenômenos isolados; eles se dão em conjunto, são tecidos uns nos outros; alterando um, modifica-se o outro, e vice-versa; tecem-se na unidade de um todo” (p. 292). Desse modo, não existe o acaso; não existe indivíduo sem o campo sociomaterial, nem este sem o primeiro. O indivíduo é produto e produtor da história, ainda que sob condições dadas *a priori*. Partindo da história de um indivíduo temos, portanto, elementos para compreender a história de um coletivo, de um grupo, de um universo, porque se entrelaçam.

Sartre (1943/2007) menciona que perseguir a concretude biográfica de uma pessoa, consiste em decifrar o elo que unifica seus diversos comportamentos, gestos, emoções, escolhas e gostos. É esse nexos que define o sentido da vida de alguém, isto é, o caminho que esse ser percorre em direção a um fim. “Essa perspectiva, sustentada na ciência contemporânea, permite uma compreensão contextualizada da situação histórica estudada” (Schneider, 2008, p. 295).

Como o campo sociomaterial impõe resistências à realização do projeto do indivíduo, principalmente de pessoas negras – como podemos constatar historicamente –, o indivíduo tem que realizar suas escolhas mediante as condições já postas. Essa situação nos informa que nos edificamos como sujeito em condições contraditórias. Vivenciamos a contradição de ser diante do que desejamos ser e o ser que nos é imposto. O mundo está posto, assim como o racismo existe há séculos, mas são as ações de cada um que o produz, o sustenta ou busca superá-lo. Isso não significa dizer que superar o racismo ou ser racista são atitudes que devem ser entendidas unicamente na dimensão individual. Há uma universalidade histórica – o racismo estrutural e estruturante – que unifica as vivências e ações singulares diante do racismo, mas que as fazem na base da alienação, uma vez que essa unidade (ou coletivo) é produzido na exterioridade desse e não por identificação entre as pessoas, seja pelo conhecimento das condições históricas, pelas vivências, ações e/ou projetos comuns entre elas.

Por isso, é importante que partamos “da experiência daquele que a expressa para compreender como a significa” (Freitas, 2018, p. 122) e poder desvelar o que há de universal na singularidade. O modo de se fazer é sempre único a cada sujeito e, ainda que duas pessoas experienciem a mesma situação, no mesmo lugar, no mesmo momento, cada uma significará a experiência de forma diferente, como, por exemplo, a minha vivência enquanto homem negro, filho de pai branco e mãe negra, que me descobri negro e me conectei com meu grupo étnico tardiamente, como mencionado. Cada participante, portanto, tem a sua história, que nos mostra

idiosincrasias produzidas na relação dialética com o contexto sociomaterial no qual está inserido.

Carino (1999) destaca que

Biografar é, pois, descrever a trajetória única, original e irrepetível; é traçar-lhe a identidade refletida em atos e palavras; é cunhar-lhe a vida pelo testemunho de outrem; é interpretá-lo, reconstruí-lo, quase sempre revivê-lo. O mistério do singular é, também, fortíssimo como elemento constitutivo do imaginário cultural de qualquer sociedade ou mesmo civilização. (p. 154)

No entanto, como o método progressivo-regressivo nos auxilia para compreender uma biografia? Sartre (1960/2002a) informa que o método descreve um movimento de “vaivém” ou “progressivo-regressivo”, isto é, movimenta-se entre passado e futuro, singular e universal, ou seja, regride-se e progride-se, acompanhando o movimento dialético do indivíduo com o contexto em que se insere.

No momento regressivo, Sartre (1960/2002a) assevera a importância de indagar a história a fim de reconstruir as estruturas da sociedade em questão, seus conflitos e contradições que, direta ou indiretamente, aparecerão na história individual do sujeito entrevistado. No que diz respeito à história da pessoa pesquisada, o filósofo preconiza que deve se dar maior enfoque à forma como ela apreendeu essa realidade.

Já o momento progressivo “trata-se de reencontrar o movimento de enriquecimento totalizador que engendra cada momento a partir do momento anterior, o impulso que parte das obscuridades vividas para chegar à objetivação final” (Sartre, 1960/2002a, p. 111). Em outras palavras, o projeto onde o sujeito se lança dentro dos diversos campos de possibilidades e esse reencontro só é possível tendo em vista o sentido que ele confere à realidade, quais produções materiais desenvolveu na vida concreta, quais escolhas efetuou, e o que fez a partir da situação que estava dada. Indo, portanto, das ações singulares aos acontecimentos, do singular ao universal, e vice-versa.

Por fim, esse movimento implica, ainda, uma atitude compreensiva tanto do sujeito quanto da história, considerando suas múltiplas influências, contradições e evitando reducionismos e apriorismos. Uma atitude compreensiva implica partir necessariamente de dois movimentos: da racionalidade de cada sujeito, sua inteligibilidade, os fatos históricos que o atravessam e como este ser específico se relaciona e significa cada fenômeno por ele descrito; e o vislumbre de outras possibilidades diferentes daquelas escolhidas pelo sujeito em sua história, bem como a elucidação do caminho que percorreu, instrumentos de reflexão ou de alienação que adotou e que caracterizam seu momento vivido. Em outras palavras, a atitude

compreensiva, em cumplicidade com o movimento analítico-regressivo, pressupõe partir das experiências vividas por cada entrevistado e como cada um as analisa para, então, tecer reflexões críticas ou histórico genéticas. Ao revés, a atitude interpretativa consiste em partir, também, da experiência vivida de outrem, porém, ao interpretá-la partimos necessariamente de valores que são nossos, de conhecimentos prévios que julgamos ter sobre aquele fenômeno, enquadrando o relato em alguma teoria ou conceito pré-concebido (Sartre, 1960/2002).

O método original foi desenvolvido e proposto por Lefebvre e incorporado por Sartre, que discorre sobre ele (método) em *A Questão do Método*, obra publicada inicialmente em 1957, e incluída posteriormente em sua obra *Crítica da Razão Dialética* (1960/2002). Para Sartre, o método progressivo-regressivo é passível de uso em todos os campos da antropologia, sobretudo, porque parte da experiência de sujeitos concretos numa realidade concreta, permitindo, assim, uma compreensão real da história. Ou seja, o método é heurístico, considerando que o conhecimento do pesquisador sobre os participantes é produzido ao se perseguir a biografia deles.

Para tornar o método aplicável, Sartre (1960/2002a) sistematiza três momentos principais: a) **Descritivo-Observação**, marcado pela observação do fenômeno informado pela experiência; b) **Analítico-Regressivo**, composto pela análise da realidade e dos fatos que antecederam determinado momento; e c) **Histórico-Genético**, que diz respeito ao reencontro com o presente, mas dessa vez elucidado, compreendido e explicado.

Como exemplo, Schneider (2008), ao analisar a biografia que Sartre escreveu sobre Jean Genet, em um dado momento afirma que “O fato de desconhecer suas origens lhe permitia interpretá-la a seu bel prazer” (p. 244), pois, Genet havia sido abandonado logo após o nascimento em Paris e criado em orfanatos, não tendo casa, familiares e pertences, ou seja, não tinha identidade própria. Assim, Genet parte dessa experiência de abandono e, conseqüentemente de solidão, para interpretar sua origem e sua realidade e o mesmo acontece com a população afrodiáspórica brasileira.

A dificuldade para encontrar documentos e arquivos escritos sobre o período escravocrata brasileiro está intimamente atrelada à dificuldade que a população negra tem de conhecimento sobre seus antepassados, sobre suas origens. Reconhecemos a importância da oralidade para comunidades afrodiáspóricas no que diz respeito à transmissão de informações e manutenção da cultura, contudo, as possibilidades que pessoas brancas têm de afirmar ascendência nesta ou naquela nacionalidade e, em alguns casos, saberem até a região específica de onde seus antepassados vieram, não se aplica à população negra. Por essa razão, o método biográfico faz-se necessário. É claro que não buscaremos as origens dos antepassados de cada

entrevistado e nem haveria como fazê-lo, entretanto, o movimento de retornar à sua própria história, além de desvelar a unidade sintética que identifica uma pessoa, ou seja, como ela se constituiu como sujeito e se identifica como tal, mostra-se de extrema potência e produtora de sentimento de pertencimento àquele que narra sua história.

1.2 Procedimentos e Instrumento

A primeira questão a ser respondida aqui é: o que estamos considerando como família inter-racial? E a resposta é: um casal heterossexual, em que um dos cônjuges fosse considerado socialmente branco e o outro negro, com filhos gerados. Esta é, sim, uma concepção normativa de família e de classificação racial, porém, não se pode partir do zero e eis um dos diversos dilemas do pesquisador, “para se identificar construtos estereotípicos é preciso lidar com esses estereótipos” (Schucman, 2018, p. 32). Assim, os arranjos familiares compostos pelos sujeitos pesquisados consideram a união entre um casal heterossexual com filhos biológicos. No entanto, é fundamental demarcar que não consideramos como família apenas este tipo de arranjo – heterossexual e com filhos biológicos – adotado para o estudo.

Posto isto e de posse de que raça e família são construções sociais, é necessário considerar que classificações raciais são relacionais e situacionais, conforme constatado na literatura antropológica (Hasenbalg, 1979; Moutinho, 2004; Sansone, 1993). Assim, uma mesma família pode ser considerada inter-racial em um dado momento e em outro, não, a depender do espaço geográfico e da interlocução com outros critérios, inclusive critérios de autoidentificação. Desse modo, por não incluirmos neste estudo o conhecimento da composição familiar, partimos da compreensão de cada entrevistado em classificar sua família como inter-racial e, como fruto deste casal, autotransclassificar-se como negro.

Por se tratar de uma pesquisa envolvendo seres humanos foi realizada a submissão do projeto desta a Plataforma Brasil e, após aceite pelo Comitê Permanente de Ética em Pesquisa com Seres Humanos da Universidade Estadual de Maringá (COPEP/UEM), com parecer de número 4.605.463, de 22/03/2021⁵, iniciou-se o processo de escolha dos participantes.

Para acessar a história individual dos sujeitos entrevistados na pesquisa foi decidido pela aplicação de entrevistas semidirigidas, escolhidas por possibilitar um direcionamento durante a entrevista, ao mesmo tempo em que permite que cada entrevistado contribua com

⁵ Em apêndice.

elementos novos, que considerem necessários e que, por ventura, façam sentido para o momento.

Em se tratando do método que guiou a escolha dos participantes, optou-se pelo método bola de neve (*snowball*), pois, segundo Biernacki e Waldorf (1981, p. 141, citados por Vinuto, 2014)

O método [bola de neve] é adequado para uma série de fins de pesquisa e é particularmente aplicável quando o foco do estudo é uma questão sensível, possivelmente sobre algo relativamente privado, e, portanto, requer o conhecimento das pessoas pertencentes ao grupo ou reconhecidos por estas para localizar pessoas para estudo⁶. (p. 204)

Por essa razão, e para não gerar algum tipo de desconforto ou angústia, considerou-se viável a escolha de tal método de modo a não entrevistar um sujeito que não se autoidentifique como negro, ou seja, não apresente tal consciência racial e, por conseguinte, acabar nomeando-o negro sem que o mesmo assim se reconheça. Fato este que pode desencadear algum conflito ou desconforto, e não contribua para os fins deste estudo.

Assim, o acesso aos entrevistados partiu do círculo de convívio do pesquisador-mestrando, por conseguinte, de indicações de outros homens negros que identificam em seus indicados os seguintes critérios (definidos como tais para a participação na pesquisa): (a) identificam-se como homens negros; (b) têm mais de 18 anos de idade; e (c) são frutos de relações inter-raciais; resultando em uma amostra composta por três homens.

O primeiro critério para composição da amostra (item a) foi elencado a partir do lugar de vivência e experiência do pesquisador, também homem negro. O segundo item, por sua vez, diz respeito à facilidade para acesso, visto que entrevistar um sujeito menor de 18 anos exigiria uma autorização de um responsável adulto. Já o terceiro critério está intimamente relacionado ao processo de construção do Brasil, de políticas públicas de miscigenação com vistas a embranquecer a população, além, ainda, de também ser o lugar de onde o mestrando parte. Compreendendo, assim, que, por conviver entre “dois mundos”, considerando que apreendi desde cedo que o mundo ideal é um, é único, é universal, é branco, o processo de construção da identidade é perpassado por estes fatores, a tal ponto de dificultar o reconhecimento enquanto pertencente a um grupo racial não branco. Isto porque, não ser branco é também sinônimo de não ser humano e, portanto, precisar lutar por sua humanidade.

⁶ Citação original traduzida pela autora: *The method is well suited for a number of research purposes and is particularly applicable when the focus of study is on a sensitive issue, possibly concerning a relatively private matter, and thus requires the knowledge of insiders to locate people for study.*

É inegável a existência do racismo e do impacto que ele exerce nos processos de construção de identidades da população negra. É inegável também que, no contexto da realização de entrevistas para uma determinada pesquisa, por repetir padrões e fenômenos sociais, históricos e culturais, a relação entre o(a) entrevistador(a) e o(a) entrevistado(a) pode ser afetada por tensões entre brancos(as) e negros(as). Iray Carone e Cida Bento (2016), ao citarem uma fala proferida pela antropóloga estadunidense Angela Gilliam em um seminário, pontuam que a mesma “já havia alertado para a necessidade de se atender à *paridade racial* sobretudo por pertencermos a um país racializado, atravessado por tensões nem sempre explícitas e declaradas entre brancos e negros” (p. 23, grifos das autoras). Esta ideia também foi corroborada pela psicóloga brasileira Edith Piza (1998), que analisou, em sua tese de doutorado intitulada *O caminho das águas: estereótipos de personagens negras por escritoras brancas*, estereótipos de mulheres negras contidos em literatura juvenil escrita por mulheres brancas. A psicóloga Cida Bento (2016), igualmente oferece grandes contribuições e discussões acerca de estudos dos elementos projetivos da percepção do branco sobre o negro.

Carone e Bento (2016) defendem a paridade racial pensando na realização de entrevistas de campo. Elas se embasam no conhecimento de que “entrevistas sobre assuntos raciais feitas por pesquisador de mesma cor/raça do pesquisado apresentam maior índice de respostas não evasivas” (p. 98, NR). Quando não há paridade, alguns elementos podem se tornar perturbadores; por conseguinte, podem ser negados na díade entrevistador/entrevistado, tanto pelo entrevistador quanto pelo entrevistado. Na condição de isto acontecer, são produzidas limitações ao bom funcionamento do processo.

Todas as entrevistas foram realizadas presencialmente por opção dos entrevistados, considerando que foi dado a eles a opção de realizarmos as entrevistas online. No entanto, por terem sido realizadas durante situação de pandemia mundial do vírus da COVID-19, as fizemos em local aberto e arejado, escolhidos pelos entrevistados, resguardando o sigilo e seguindo as orientações sanitárias de distanciamento social e uso de máscara.

Feito isto, me apresentei, busquei conhecê-los melhor, expliquei o objetivo da pesquisa e suas implicações, li e entreguei, no ato das entrevistas, o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)⁷, deixando claro que o caráter de participação era totalmente voluntário sendo possível desistir da pesquisa a qualquer momento; que a entrevista seria gravada na íntegra, caso concordassem, e que, ao relatarem suas experiências na pesquisa, os identificaria

⁷ Em apêndice.

por um nome fictício a fim de preservar suas identidades. Estes procedimentos foram adotados para todos os entrevistados.

Transcorrida a etapa de explicação da pesquisa e questões éticas, foram coletados, a princípio, os seguintes dados dos entrevistados: idade; se se identifica com o gênero masculino; se se identifica com o grupo étnico/racial negro⁸; escolaridade; ocupação atual; condições sociomateriais; e se é fruto de uma relação inter-racial.

As entrevistas iniciaram com a seguinte questão disparadora do diálogo: *Conte-me sua história de vida enquanto homem negro*. As entrevistas, então, foram guiadas a partir das narrativas dos participantes sobre suas experiências e, com o auxílio do método, as perguntas seguiram o movimento progressivo-regressivo a fim de compreender os movimentos de confronto e superação deles na sua relação com o mundo. Conforme Sartre (1943/2007):

Meu *nascimento*, na medida que condiciona o modo como os objetos são revelados a mim (objetos de luxo ou primeira necessidade são mais ou menos *acessíveis*, certas realidades sociais aparecem-me como *interditas*, há barreiras e obstáculos em meu espaço hodológico); minha *raça*, na medida que é indicada pela atitude do Outro frente a mim (revela-se depreciativa ou apreciativa, confiável ou não); minha *classe*, na medida que se mostra pelo desvelar da comunidade social a que pertença e na medida em que a ela se referem os lugares que frequento; minha *nacionalidade*; minha *estrutura fisiológica*, na medida em que os instrumentos a implicam através da própria maneira como se revelam resistentes ou dóceis e de seu próprio coeficiente de adversidade . . . meu *passado*, na medida que tudo que vivi é indicado pelo próprio mundo como meu ponto de vista sobre o mundo - tudo isso, na medida em que é por mim transcendido na unidade sintética de meu ser-no-mundo, é *meu corpo*, como condição necessária da existência de um mundo e como realização contingente desta condição. (p. 414, grifos do autor)

Assim, o foco, como já demarcado, é apreender a experiência individual de cada entrevistado acerca do processo de construção de sua identidade racial; porém, por se tratar de entrevistas semiabertas e permitir que cada sujeito apresente os fenômenos e vivências que julgar importante, buscaremos também analisar a universalidade que atravessar e influenciar esse processo, pois concordamos com Sartre (1960/2002) de que cada pessoa é um singular/universal.

⁸ Seguindo o padrão de classificação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de autodeclaração.

Dessa forma, a entrevista foi transcrita na íntegra, com vistas a uma análise compreensiva e crítica. Porém, no Capítulo 4 – *Os Participantes da Pesquisa*, a exposição será feita apenas das partes mais importantes e representativas seguidas de análises embasadas nas contribuições de autores(as) negros(as), em sua maioria brasileiros(as), que dialoguem com o existencialismo sartriano, além daqueles(as) que se debruçam sobre a temática racial e a miscigenação no território brasileiro.

Tendo em vista que as entrevistas e a história de vida de cada participante são diferentes entre si, a realização das análises compreensivas nos impossibilita incorrer em generalizações e abstrações. Por essa razão, as análises foram feitas de modo singular e individual de cada entrevistado.

Após a realização de todas as entrevistas, desvelamos os aspectos universais nas vivências de homens negros frutos de relações inter-raciais, com vistas a contribuir para uma melhor compreensão sobre o processo de constituição das identidades de homens negros, por tomar como base narrativas de vida e entrelaçar os relatos com o processo de constituição histórica do nosso país. A partir de tais discussões, torna-se possível ampliar as reflexões para a coletividade, para outros homens negros, e refletir sobre a sociedade atual.

Isso se faz possível, pois, nos propusemos a ouvir relatos de vivências, que puderam, inclusive, desvelar e ratificar o racismo como instrumento ideológico de dominação. Desta forma, tal estudo poderá contribuir para o debate acerca do processo de tornar-se negro no Brasil e para a Psicologia, de modo geral, fornecendo reflexões para posturas éticas e críticas.

2 O que a História nos Conta?

*“Brasil, meu nego
Deixa eu te contar
A história que a história não conta
O avesso do mesmo lugar
Na luta é que a gente se encontra*

*Brasil, meu denço
A Mangueira chegou
Com versos que o livro apagou
Desde 1500 tem mais invasão do que
descobrimento
Tem sangue retinto pisado
Atrás do herói emoldurado
Mulheres, tamoios, mulatos
Eu quero um país que não está no retrato”*

Estação Primeira de Mangueira
Samba-enredo, 2019.

A presente pesquisa se origina no Brasil, último país do ocidente a abolir oficialmente a escravização de seu território e o maior em números absolutos de africanos e africanas traficados na condição de escravização. País este onde os inúmeros anos de colonização europeia foi responsável por apagar e dizimar culturas e povos que aqui viviam, bem como aniquilar qualquer possibilidade de conhecimento das origens e das histórias dos negros sob a condição de escravização trazidos forçosamente para o Brasil. Além disso, após a abolição da escravidão, a postura adotada pelo Estado Brasileiro foi abandonar esse enorme contingente de negros libertos à *mercê* da sorte: sem casa, sem educação, sem trabalho, sem saúde, sem dignidade e sem qualquer possibilidade de competir na sociedade que se formava. Criminalizaram seus cultos, suas religiões, suas danças, suas músicas, seus corpos e operaram uma política massiva de embranquecimento populacional, custe o que custasse.

Conforme Munanga (1999/2020),

A identidade como fenômeno social e realidade ontológica esteve sempre presente no discurso de todas as sociedades humanas. Os conceitos de “nós” e “outros” não servem apenas para desenhar os contornos da alteridade e da diversidade humana, mas são também pontos de partida na afirmação de uma autenticidade e de uma existência

próprias. O discurso de afirmação desta última tem historicidade e dinâmica estreitamente relacionadas com o processo de construção de cada sociedade. Todas as sociedades resultantes de um processo de colonização, a exemplo do Brasil, desenvolveram um pluralismo étnico-cultural e biológico engendrado pelo próprio processo colonial. [Orelha do livro]

Dito isto e, compreendendo que a imagem que temos de cada povo e sociedade e nosso conhecimento sobre o mundo são formados e interdependentes das histórias que escutamos, o objetivo deste capítulo é apresentar narrativas diversas – e que nem sempre são abordadas – a fim de fornecer ferramentas de análise e reflexão para o tema central deste estudo: o processo de construção de identidades de homens negros frutos de relações inter-raciais. Para tanto, é necessário, como já demarcado, discutir o processo de construção do nosso país, atravessando o processo colonial e escravagista, seguindo pelas políticas institucionais de embranquecimento e miscigenação da população para, assim, compreendermos como essa historicidade afetou e continua afetando a formação da identidade racial de homens negros em nosso país.

2.1 Breves Considerações Acerca da Formação do Brasil: A História que a História não Conta sobre a Colonização e o Regime Escravocrata

*“Tempos e tempos passaram
por sobre teu ser.
Da era cristã de 1500
até estes tempos severos de hoje,
quem foi que formou de novo teu ventre,
teus olhos, tua alma?
Te vendo, medito: foi negro, foi índio ou foi
cristão?”*

*Os modos de rir, o jeito de andar,
pele,
gozo,
coração,
negro, índio ou cristão?
Quem foi que te deu esta sabedoria,
mais denço e alvura,
cabelo escorrido, tristeza do mundo,
desgosto da vida, orgulho de branco,
algemas, resgates, alforrias?
Foi negro, foi índio ou foi cristão?
Quem foi que mudou teu leite,
teu sangue, teus pés,*

*teu modo de amar,
teus santos, teus ódios,
teu fogo,
teu suor, tua espuma,
tua saliva, teus braços, teus suspiros, tuas
comidas,
tua língua?
Te vendo, medito: foi negro, foi índio ou foi
cristão?"*

Jorge de Lima – Foi mudando, mudando
(Poemas negros), 2016.

O ano é 2022 e o Brasil oficial registra 522 anos da data de início do processo de invasão, saqueamento, destruição e violências operadas pela então Coroa Portuguesa no famoso evento conhecido como “descobrimento do Brasil”. O termo “Brasil oficial” refere-se ao fato de que este país de dimensões continentais já existia e já era habitado muito antes de colonizadores europeus aterrissarem aqui. No entanto, nos currículos formativos, estudamos apenas a história do Brasil tendo como marco inicial a chegada de portugueses e, depois, a narrativa se torna uma sucessão de ciclos agrícolas e extrativistas: “o pau-brasil, o açúcar, o couro, as drogas do sertão, os minérios preciosos, o café e a borracha” (Oliveira, 2016, p. 47). Cada uma dessas fases indica o modo de produção dominante em períodos diversificados e, para além desse momento de “apogeu”, os registros e relatos são sempre simplificados, secundarizados e, nessa toada, a presença e o protagonismo de povos nativos para a formação do país é pouco ou quase nada destacado.

Para atingir seus objetivos comerciais, Portugal valeu-se de diversas abordagens de modo a usurpar o máximo possível este território recém-dominado. Organizou expedições jesuítas para fins de catequização dos povos originários sob permissão da Igreja Católica que, em 1493-94, sob ordenamento do Papa Alexandre VI, garantiu aos estados católicos de Portugal e Espanha jurisdição e direito de explorar todos os povos hereges (predominantemente não-brancos e não-europeus), e seus recursos (Breitman, 1954).

O processo de colonização das Américas se sustentou pelo argumento da falta de cultura de seus povos, do desconhecimento de Deus e da ausência de alma (humanidade). O colonizador branco e europeu, amparado nessa pretensa superioridade cultural e na missão de levar o Deus cristão a quem não o conhecia, negou veementemente qualquer possibilidade de diversidade. Executou uma guerra colonial – que também é uma guerra comercial, porque a pretensão era enriquecer a Coroa – e, para conquistar o território e dominar os povos que aqui

viviam, usou toda categoria de ferramenta disponível, sobretudo o extermínio cultural (Breitman, 1954; Fanon, 1964/1980).

A primeira necessidade da colonização é a escravização, e para isso há que se destruir os sistemas de referência do colonizado. Sistemas de referência são instrumentos que medeiam a relação de um povo consigo, com seus pares, com o espaço que habita e a forma como constroem suas identidades, ou seja, sua cultura. Destruir os sistemas de referência de um povo significa destruir a sua cultura, e este objetivo é bastante explícito, considerando que ele visa implantar novos sistemas de referência, portanto, uma nova cultura para, então, alcançar o domínio sobre aquele grupo. “Essa cultura, outrora viva e aberta ao futuro, fecha-se . . . e a mumificação cultural leva a uma mumificação do pensamento individual” (Fanon, 1964/1980, p. 38).

A criação e difusão de uma ideia de hierarquização cultural cria o que Frantz Fanon (1964/1980) chamou de “complexo de autoridade” e “complexo de inferioridade”, pelos quais o colonizador branco apreende-se superior, portanto, com autoridade para exercer qualquer prática violenta. Afinal, o colonizado é visto e tratado como inferior, ignorante, ultrapassado e tradicional. A colonização, a escravização e o racismo acabam construindo estereótipos tanto sobre o branco colonizador quanto sobre o negro e o indígena escravizados, desumanizando-os; por exemplo, o indígena como preguiçoso, selvagem, primitivo; o negro como violento, forte, resistente e viril; e o branco europeu como salvador, bondoso, desenvolvido e em constante movimento. Sobre isso, Adichie (2019) relata que “o problema com os estereótipos não é que sejam mentira, mas que são incompletos. Eles fazem com que uma história se torne a única história” (p. 26).

Não é coincidência que ainda hoje desconhecemos a multiplicidade de povos originários brasileiros e que os nomeemos de forma generalizada por “indígenas”. Termo este que passou a ser empregado muito recentemente, inclusive, a partir dos anos 2000, substituindo o termo “índios”, que nada tem a ver com os povos que aqui habitavam e que ainda resistem. Também não é à toa a supervalorização da cultura europeia e estadunidense em detrimento da nossa. Ou seja, esse apagamento cultural impetrado no processo colonizatório permanece em constante (re)atualização e impactando a relação que estabelecemos com nossos antepassados, nosso território e nossas práticas culturais. Isto porque a preservação de uma cultura diz respeito a preservar a história e a memória de determinado povo e isso se torna ainda mais difícil, pois, em 1889, o polímata Ruy Barbosa, então Ministro da Fazenda, ordenou a destruição e incineração de boa parte dos documentos, registros estatísticos, demográficos e financeiros referentes ao tráfico de negros para o Brasil (M. Santos, 2014).

É fundamental demarcar que foi durante o Segundo Império (1840-1889), sob influências do evolucionismo, que essa narrativa de descobrimento do país e apagamento do papel de povos originários e negros escravizados foi produzida e amplamente difundida.

É só no Segundo Império, quando o projeto de nação se elabora a partir dos debates sobre a migração e o fim da escravatura, sem atribuir aos indígenas qualquer outra função que a de símbolo da terra, que essa narrativa se estrutura, ganha autor (a monumental história geral de Varnhagen)⁹ e instituição mantenedora (o IHGB¹⁰ do Rio de Janeiro e, posteriormente, suas sedes provinciais), internalizando-se no pensamento da elite e de setores populares. (Oliveira, 2016, pp. 49-50)

Essa tentativa de apagar da história brasileira o trágico e violento período escravagista é o responsável por impossibilitar até os dias de hoje o acesso às informações precisas sobre, por exemplo, o número exato de africanos e africanas escravizados e escravizadas em terras brasileiras. Contudo, é possível afirmar que o Brasil foi o país que mais importou e traficou escravizados no mundo, tendo seu início com o ciclo da cana de açúcar na metade do século XVI até 1850, quando fora abolido o tráfico negreiro. Estima-se que pelo menos 3,6 milhões de africanos cativos foram retirados de seus países e trazidos à força para o Brasil, isso sem mencionar aqueles que morreram durante a travessia do Atlântico devido às péssimas e insalubres condições sanitárias dos navios negreiros (M. Santos, 2014).

Toda e qualquer atividade econômica no Brasil colônia era fundamentalmente mediada pelo trabalho escravizado, seja de povos originários ou de negros sequestrados do continente africano. Luna e Klein (2010) descreveram a sociedade brasileira não como uma sociedade com escravizados, mas sim, uma sociedade escravista, posto que “o estabelecimento da colônia portuguesa no Brasil após 1500 marcaria o início da economia escravista de *plantation* nas Américas, que tanto influenciaria os acontecimentos no hemisfério pelos quatro séculos seguintes” (p. 22, grifo dos autores). Esse modelo de economia foi inspirado na colonização praticada em algumas partes da América Espanhola, sobretudo nas ilhas do Caribe, onde povos originários foram exterminados – tanto por conflitos armados, quanto pela transmissão de doenças trazidas pelos colonizadores, como a varíola – assim, toda a força de trabalho utilizada na monocultura e nos chamados ciclos da economia brasileira foi de negros raptados do território africano (Oliveira, 2016).

⁹ Livro escrito por Francisco Adolfo de Varnhagen intitulado “História geral do Brasil”, de 1877.

¹⁰ IHGB: Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, é a mais antiga e tradicional entidade de fomento da pesquisa e preservação histórico-geográfica, cultural e de ciências sociais do Brasil, fundado em 1838.

É necessário pontuar isso porque, com a implementação do modelo econômico baseado no trabalho de negros escravizados, a população indígena passou a ser direcionada para outras atividades menos lucrativas, mas de igual importância para o funcionamento da colônia, de modo que “não havia branco, por pobre que fosse, que não tivesse vinte ou trinta índios [sic], de que se serviam como cativos, e os ricos tinham aldeias inteiras” (F. Costa, 1983, p. 218).

Para justificar o dilema ético e moral que advinha da subjugação de um ser humano por outro, concebia-se o negro não como pessoa, mas como um ser primitivo e sem alma, semelhante a um animal. Isso pode ser comprovado pelas leis portuguesas que regulamentavam a compra e venda de escravizados estarem no mesmo capítulo referente à venda de gado (M. Santos, 2014; Vasconcelos, 2012).

Entretanto, é importante mencionar que regimes e formas de escravização existiram em diversas sociedades e em diversas épocas. Na Roma antiga, como em outros lugares, o escravizado era um ser privado de direitos. Vasconcelos (2021) cita Lévy-Bruhl para mencionar que “do ponto de vista jurídico é uma coisa ou, se se prefere, um animal” (p. 138), e o Direito Romano Civil previa uma categoria comum tanto a animais quanto a escravizados, ou seja, “objetos de propriedade passíveis de compra e venda” (Vasconcelos, 2012, pp. 138-139).

Essa relação entre escravizados e animais, não apenas em termos jurídicos, é uma constante em sociedades escravagistas, tanto antigas quanto modernas. Vasconcelos (2012) observa que “na era moderna, na África, cavalos, mulas e asnos serviam de referência para se estabelecer o preço dos escravos” (p. 146). No Brasil, por sua vez, podemos constatar este paralelo a partir do termo “mulato”, que, etimologicamente, refere-se ao diminutivo de mula, do latim *mulus*. A autora explica que o termo era usado para designar, especialmente, mestiços gerados da união de brancos com negras, o que Djamilia Ribeiro (2018) vai chamar de “frutos do estupro de escravas pelos senhores de engenho” (p. 140), e as consequências e resultados de tal associação na linguagem, podem ser verificados, ainda, pela expressão “trabalhar como uma mula”, que, para nós brasileiros e brasileiras, sempre foi o equivalente a “trabalhar como um/a escravizado/a”.

Sobre a derivação do termo, Ribeiro (2018) destaca que mula é

Aquilo que é híbrido, originário do cruzamento entre espécies. Mulas são animais nascidos da reprodução dos jumentos com éguas ou dos cavalos com jumentas. Em outra acepção, são resultado da cópula do animal considerado nobre (*equus caballus*) com o animal tido de segunda classe (*equus africanus asinus*). Sendo assim, trata-se de

uma palavra pejorativa que indica mestiçagem, impureza, mistura imprópria que não deveria existir. (p. 140)

Complementando a discussão, Munanga (1999/2020) cita Guadeloupe para lembrar que Edward Long, proprietário de escravizados na Jamaica, acreditava piamente que negros e brancos não tinham a mesma origem e partiam de espécies diferentes, e que “os mulatos oferecem a prova de que os brancos e os negros são duas espécies distintas, pois, ao cruzar os mulatos, estes não eram capazes de reproduzir sua espécie, prova de que pertencem ao gênero das mulas” (p. 33).

No entanto, ainda que diversas formas de escravidão sejam encontradas em diferentes sociedades pelo mundo, em nenhuma delas a justificativa teve cunho racial, como a escravidão moderna, exercida por europeus sob povos africanos. A escravidão praticada na Roma e Grécia Antigas, por exemplo, dizia respeito a indivíduos que não eram considerados cidadãos: estrangeiros, soldados derrotados em batalhas etc. No continente africano, eram feitos de escravos prisioneiros de guerra que, ao invés de serem mortos, serviam como empregados domésticos e, caso formassem família, seus descendentes estariam livres. Além disso, famílias vendiam um de seus membros como escravo para conseguirem sobreviver, porém, podiam resgatá-lo a qualquer momento mediante pagamento e, ainda, quem cometesse algum crime grave poderia ser vendido como escravo como punição no lugar de ser morto. Os europeus, por sua vez, se aproveitaram desses conflitos internos, que faziam parte da organização do território africano; por conseguinte, desenvolveram uma nova forma de escravidão a partir do rapto em massa de seres humanos e da obtenção de lucro por meio do trabalho gratuito desses nas plantações ou nas minas de ouro, responsáveis por construir o que hoje conhecemos por Brasil (M. Santos, 2014).

2.2 A Miscigenação como Política do Estado Moderno Brasileiro

*“Ela quis ser chamada de morena
que isso camufla o abismo entre si e a
humanidade plena”*

Emicida (feat Larissa Luz e
Fernanda Montenegro) –
Ismália, 2019.

Outra violência, que exerce grande influência no processo de constituição da subjetividade do sujeito negro, diz respeito à ideologia racista. O racismo que conhecemos na atualidade é um fenômeno que remonta ao início do século XVI, quando europeus deram início ao projeto de invasão, colonização e expropriação de diversos continentes pelo globo terrestre, sobretudo nas Américas. M. Santos (2014) relata que

O contato com os habitantes dessas terras distantes, seres cultural e fenotipicamente diferentes, levantava questões sobre ‘um outro’ que não refletia a imagem conhecida. A humanidade desse outro, não branco e não cristão, é posta em xeque a partir de então. (p. 21)

Deste período até meados do século XVIII, a Igreja Católica já detinha o direito de definir quem era humano e quem não era, partindo de um gradiente que iria do mais perfeito, mais próximo do Éden, ao menos perfeito, degenerado (Schwarcz, 1993). Atrelado a isso, ao final do século XVIII e início do século XIX, Charles Darwin publica uma de suas principais obras, *A Origem das Espécies* (1859), que inaugurou uma discussão acerca da diversidade dos seres vivos e incrementou tal discussão com o conceito de seleção natural dos seres mais fortes e adaptados ao meio, eliminando os mais fracos e menos adaptados (M. Santos, 2014).

Esse conceito da biologia foi transposto de forma problemática às ciências humanas, dando origem ao chamado “darwinismo social”, que serviu de argumento para o racismo científico ou biológico, sob justificativa de que haviam seres superiores e seres inferiores em virtude de diferenças fenotípicas. O ocidente, assim, se autolegeu como modelo fenotípico cultural superior e ideal, inferiorizando todos os povos e civilizações que escapassem ao padrão europeu-cristão. Sendo assim, com o intuito de melhorá-los, salvá-los, apresentá-los ao deus verdadeiro, era possível, justificável e justo colonizá-los, escravizá-los e explorá-los (Luz, 1994; Memmi, 1993).

A ideologia racista utiliza-se de características físicas para legitimar e naturalizar lugares sociais de superioridade e inferioridade. Segundo Memmi (1993), “em nome de uma superioridade biológica, um grupo humano procura afirmar-se contra outros e crê-se autorizado, para isso, a utilizar todos os meios possíveis, como a violência e o morticínio” (p. 112). No entanto, os avanços científicos do século XX mostram que não se pode falar de raça como conceito biológico, haja vista que características genéticas de determinada raça podem ser encontradas em outra, sendo os traços fenotípicos responsáveis por menos de 1% do patrimônio genético de um indivíduo (M. Santos, 2014).

Dessa forma, alguns autores, tais como A. Nascimento (1978), Souza (1983), Memmi (1993), Munanga (1999/2020) e Carone e Bento (2016), defendem e consideram o conceito de

raça enquanto invenção sociopolítica, que visa manter e reproduzir situações de desigualdades e privilégios, prestando-se, portanto, como um instrumento de dominação. A mestiçagem também pode ser considerada uma invenção sociopolítica ou, se se prefere dizer, ideológica.

O que significa ser “branco”, ser “negro”, ser “amarelo” e ser “mestiço” ou “homem de cor”? Para o senso comum, essas denominações parecem resultar da evidência e recobrir realidades biológicas que se impõem por si mesmas. No entanto, trata-se, de fato, de categorias cognitivas largamente herdadas da história da colonização, apesar da nossa percepção da diferença situar-se no campo do visível. É através dessas categorias cognitivas, cujo conteúdo é mais ideológico do que biológico, que adquirimos o hábito de pensar nossas identidades sem nos darmos conta da manipulação do biológico pelo ideológico. (Bonniol, 1992, p. 11 citado por Munanga, 1999/2020, p. 24)

A ideia da mestiçagem tomou interpretações distintas ao longo da história: fosse para estragar e degredar a raça boa e pura (branca), fosse para reconduzir a espécie a seus traços originais, influenciada pelo evolucionismo e determinismo biológico. No Brasil, como na maioria dos países colonizados, a elite do fim do século XIX e início do século XX foi buscar referenciais em ideias que eram produzidas em solo europeu, por ser eleito como ciência desenvolvida. O objetivo era pensar a situação racial do país e, também, propor soluções e caminhos para a construção de uma identidade nacional, tida como problemática em virtude da nova categoria de cidadãos: os negros ex-escravizados. “Como transformá-los em elementos constituintes da nacionalidade e da identidade brasileira quando a estrutura mental herdada do passado, que os considerava apenas como coisas e força animal de trabalho, ainda não mudou?” (Munanga, 1999/2020, p. 54). Essa pluralidade racial mostrava-se como um problema para a construção do imaginário coletivo do brasileiro enquanto povo – branco – e do Brasil como nação, tornando-se o eixo central das discussões e produções a partir do fim do século XIX até meados do século XX, influenciados pelo determinismo biológico que teorizava a inferioridade das raças não brancas, sobretudo a negra.

Para alcançar este ideal europeu era preciso “clarear” a população brasileira e esse embranquecimento de povos negros e ameríndios vigorou como estratégia desde o início da diáspora forçada no século XVI. O que mudou, no entanto, foram alguns de seus meios:

O estupro da mulher negra é descrito como o primeiro. Por isso, o sujeito miscigenado é, antes de tudo, produto de séculos de estupros institucionais de mulheres negras e indígenas – da violação dos corpos de pessoas escravizadas ou, como escreve Abdias do Nascimento (1978, p. 69): “[para solucionar a ameaça da ‘mancha negra’] um dos recursos utilizados foi o estupro da mulher negra pelos brancos da sociedade dominante,

originando os produtos de sangue misto: o mulato, o pardo, o moreno, o pardavasco, o homem-de-cor, o fusco”. (L. Gomes, 2019, p. 68)

Após a fundação da colônia, havia um importante desequilíbrio numérico entre homens e mulheres, visto que a maioria dos colonos era do gênero masculino. A primeira medida adotada pelas autoridades foi enviar mulheres brancas para suas respectivas colônias. Estas, muitas vezes, órfãs, prostitutas e demais corpos indesejáveis à elite europeia. Porém, o contingente feminino branco ainda era menor em comparação ao contingente de outras raças, o que não resolveu o problema do “cruzamento” entre homens brancos e mulheres negras ou ameríndias.

Munanga (1999/2020) destaca que

Se os brancos não hesitaram em manter relações sexuais com as mulheres negras, índias e mestiças, isso não significa em absoluto que aceitaram os princípios de igualdade racial. . . . dentro desse contexto colonial, a mestiçagem deveria ser encarada, primeiramente, não como um sinal de integração e harmonia social, mas sim como dupla opressão racial e sexual, e o mulato como símbolo eloquente da exploração sexual da mulher escravizada pelo senhor branco. (p. 35)

Segundo Munanga (1999/2020), alguns autores colocavam-se contrariamente à mestiçagem, como Voltaire, pois, para ele, a mestiçagem “é uma anomalia, fruto da união escandalosa entre duas raças de homens totalmente distintas” (p. 29). Isto porque, no decorrer do século XVIII a ideia corrente era de que o homem de cor era um degenerado, logo, a mestiçagem era um instrumento de contaminação da raça pura, a raça branca. Já Diderot, prossegue Munanga (1999/2020), acreditava que a mestiçagem é

Uma das manifestações mais brilhantes do poder criador da matéria; o híbrido é um ser intermediário, a passagem entre a matéria bruta e o vegetal, entre o vegetal e o animal, entre o animal e o homem, entre o homem e o homem. (p. 31)

A partir do final do século XIX, este branqueamento foi expresso por políticas públicas de incentivo à imigração, responsáveis por trazer, em trinta anos, mais de três milhões de brancos europeus (M. Santos, 2014). Bento (1999) destaca que esse contingente de imigrantes eram, em sua maioria, trabalhadores rurais e exerciam as mesmas funções que os escravizados brasileiros. Porém, aos imigrantes europeus foram ofertados incentivos e oportunidades, como terra e trabalho e aos negros libertos, desamparo, desemprego e nenhuma compensação indenizatória. Esse estímulo à imigração europeia tinha como objetivo impulsionar o “darwinismo social”, que traria a “purificação das raças”, isto é, o branqueamento da população mediante o cruzamento das raças.

Muitos foram os intelectuais brasileiros que se debruçaram sobre o tema. Abdias do Nascimento, no livro *O genocídio do negro brasileiro* (1978), apresenta alguns fragmentos de discursos de intelectuais e pensadores daquela época. Nele podemos encontrar o seguinte discurso de João Batista Lacerda, então diretor do Museu Nacional, realizado no Congresso Internacional das Raças em Londres, em 1911, profetizando a extinção da raça negra dentro de cem anos.

A seleção sexual persistente, acaba, todavia, por subjugar o atavismo e purga os descendentes do mestiço de todos os traços característicos do negro. Graças a este procedimento de redução étnica, é lógico supor que, no espaço de um novo século, os mestiços terão desaparecidos do Brasil, fato que coincidirá com a extinção paralela da raça negra entre nós. (A. Nascimento, 1978, p. 72)

Romero (1975) endossa a ideia apresentada acima afirmando que “todo brasileiro é um mestiço, quando não é no sangue, o é nas ideias. Mas, não é por isso que o Brasil será uma nação de mulatos” (p. 13). Munanga (1999/2020) apresenta a justificativa do autor para tal assertiva onde o mesmo diz que

Na mestiçagem a seleção natural faz prevalecer, após algumas gerações, o tipo racial mais numeroso, que no caso do Brasil é a raça branca, graças à intensificação da imigração europeia, ao fim do tráfico negreiro, ao decréscimo da população negra após a abolição e ao extermínio dos índios. Dentro de dois ou três séculos, a fusão entre as três raças será talvez completa e o brasileiro típico, mestiço, bem caracterizado. (p. 55)

Viana (1956) vai dizer ainda que

Não há perigo de que o problema negro venha a surgir no Brasil. Antes que pudesse surgir seria logo resolvido pelo amor. A miscigenação roubou o elemento negro de sua importância numérica, diluindo-o na população branca. Aqui o mulato, a começar da segunda geração, quer ser branco, e o homem branco (com rara exceção) acolhe-o, estima-o e aceita-o no seu meio. Como nos asseguram os etnólogos, e como pode ser confirmado à primeira vista, a mistura de raças é facilitada pela prevalência do “elemento superior”. Por isso mesmo, mais cedo ou mais tarde, ela vai eliminar a raça negra daqui. É “óbvio que isso já começou a ocorrer. Quando a imigração, que julgo ser a primeira necessidade do Brasil, aumentar, irá, pela inevitável mistura, acelerar o processo de seleção”. (p. 90)

O projeto de embranquecimento, além de não ter resolvido todos os antagonismos sociais do escravismo, ainda fragmentou a população negra brasileira numa gradação valorativa de cor, dificultando o processo de autorreconhecimento e prejudicando o senso de

pertencimento coletivo. Essa confusão é reflexo também de uma vasta gama de terminologias e, para tanto, demarcaremos algumas definições a fim de seguir a discussão com mais familiaridade. Para Munanga (1999/2020)

Mestiço designa o indivíduo nascido da relação sexual entre um branco e uma índia ou entre um índio e uma branca. O *mulato* designa o indivíduo nascido da relação entre um branco e uma negra, ou de um negro e uma branca. (p. 26, grifos do autor)

Contudo, o termo mestiçagem é utilizado não apenas para designar os frutos de uma relação entre um branco e uma indígena, mas engloba todo tipo de cruzamento inter-racial.

O termo mulato, como discutido anteriormente, possui uma conotação mais pejorativa em relação ao termo mestiço. O autor atribui a isso o fato de que, no século XVIII, a ideia acerca dos povos indígenas sofreu modificações sob influência do mito do bom selvagem de Jean-Jacques Rousseau, promovendo uma revalorização destes. Mais tarde, nota-se na literatura uma mudança de postura com estes grupos. “É provável, segundo alguns autores, que essa versão positiva se deva a motivos econômicos e políticos: o mulato livre era um consumidor, além de ajudar na repressão e na captura dos escravos fugitivos” (Munanga, 1999/2020, p. 27).

O fato é que a mestiçagem esteve presente em diversas sociedades e em diferentes momentos da história. No entanto, não se criou em torno dela nenhum preconceito e os critérios não eram raciais, como aconteceu no mundo colonial, ainda que utilizada de modos diferentes. Nos Estados Unidos, por exemplo,

O grupo mestiço não é individualizado como tal, nem na mentalidade coletiva, nem na prática social, nem nos textos legais. Os recenseamentos demográficos oficiais contabilizam somente brancos e negros, o que mostra que as categorias “branco” e “negro” não são apenas biológicas, mas também sociopolíticas. O grupo afro-americano é apresentado como um grupo homogêneo social negro. Nele está incorporado um importante componente genético de origem europeia, pois muitos dos chamados negros americanos têm mais ancestrais europeus do que africanos. Mas, a sociedade dominante utiliza a regra de hipodescendência, isto é, a filiação ao grupo inferiorizado e não ao superiorizado. **Basta ser um pouco negro para sê-lo totalmente, mas para ser branco é necessário sê-lo totalmente.** Esse esquema obedece a um determinismo sociopolítico e não biológico. A percepção das variações dos fenótipos ou da aparência física é fechada numa categoria dicotômica bastante rígida, que reflete bem a distância social entre os dois grupos. (Munanga, 1999/2020, p. 25, grifos nossos)

No Brasil, por sua vez, em função da criação de uma categoria intermediária – o mulato –, a classificação racial sempre se deu de modo confuso e fragmentado ao ponto de mestiços identificarem-se com o grupo racial branco, e negros como mulatos, pois, ser negro foi, por muito tempo, associado a ser escravizado. O tipo de preconceito presente no Brasil caracteriza-se por ser do tipo de “marca”, ou de “cor”, ou fenotípico, isto é, por traços físicos, enquanto que nos Estados Unidos o preconceito se dá pela origem. Em outras palavras, no Brasil, possuir algum ancestral negro na família não faz com que o sujeito seja lido socialmente como negro, nos Estados Unidos, sim.

A este respeito, Viana (1938) argumenta que, do ponto de vista sociológico, há duas espécies de brancos no Brasil: o branco puro (genótipo) e o branco aparente (fenótipo) ou o mestiço brancoide. O mesmo vale para o negro (negro puro e mulato negroide) e o indígena (indígena puro e mameluco indioide). Do ponto de vista da biologia tais classificações possuem distinções entre si, mas, em antropologia social, elas são equivalentes, isto porque o comportamento destes grupos perante a sociedade costuma ser, de modo geral, semelhante, assim como o tratamento que a sociedade tem para com eles. Por isso o conceito de racismo de “marca”, termo cunhado por Oracy Nogueira em 1954 na ocasião do XXXI Congresso Internacional de Americanistas, realizado em São Paulo, que explica, por exemplo, porque o preconceito direcionado a indígenas é diferente do direcionado a pessoas negras: a “marca” da raça branca, no Brasil, é a pele clara e o cabelo liso. É característico de pessoas negras o cabelo crespo ou cacheado e a pele escura; já pessoas indígenas aproximam-se mais do tipo somático branco: cabelos negros e corredios (Munanga, 1999/2020). Isto não significa dizer que ter o cabelo crespo ou cacheado torna uma pessoa negra, por isso é considerado como preconceito de marca. A leitura racial é produto de uma somatória de características físicas que extrapolam apenas o tipo de cabelo ou ter algum membro negro na família.

Por desconhecerem as leis da hereditariedade, o saber produzido no ocidente não atingiu progressos significativos até a metade do século XIX, alternando entre concepções que iam da degeneração da raça branca à recondução dos traços originais dessa raça considerada superior. Em 1930, quando o país passava por algumas transformações, sobretudo a Revolução de 30, encabeçada por Getúlio Vargas, que pôs fim a República das Oligarquias e deu início ao Estado Novo, a preocupação deixou de ser a construção de uma identidade nacional e passou a ser o desenvolvimento social. Na época, a elite influente acreditava que o processo de miscigenação, por reduzir a quantidade de negros e alienar seus descendentes mestiços em função das políticas de branqueamento, evitaria prováveis conflitos raciais, como ocorreu em outros países, e asseguraria o comando do país ao segmento branco.

Foi então que o sociólogo Gilberto Freyre surge para dar conta da demanda do momento, retomando a questão racial, mas deslocando a discussão do conceito de “raça” ao conceito de cultura. Em seu livro *Casa grande e senzala*, Freyre narra uma história ambientada no contexto agrário e escravista do nordeste brasileiro nos séculos XVI e XVII, onde predomina a monocultura da cana-de-açúcar e há um desequilíbrio entre gêneros caracterizado pela escassez de mulheres brancas. “Daí a necessidade de aproximação sexual entre escravas negras e índias com os senhores brancos; aproximação que, apesar da assimetria e da relação de poder entre senhores e escravos, não impediu a criação de uma zona de confraternização entre ambos” (Munanga, 1999/2020, p. 82). Essa aproximação, segundo Freyre (1954), ocorreu graças ao caráter flexível do português.

Assim, Freyre (1954) argumenta que negros, nativos e mestiços tiveram contribuição importante para a cultura brasileira – o que é um avanço para o pensamento da época –, porém, consolida o mito da democracia racial ao afirmar que o Brasil é formado por três raças: negra, branca e indígena, e que as três trouxeram suas heranças culturais e trocaram entre si, convertendo a mestiçagem num valor positivo e não mais negativo. “Somos uma democracia, porque a mistura gerou um povo sem barreira, sem preconceito” (Ortiz, 1994, p. 41).

O problema do mito da democracia racial é exaltar a ideia de uma convivência harmoniosa entre indivíduos de raças e classes distintas, fornecendo subsídios para as elites dominantes dissimularem as desigualdades e impedindo sujeitos não brancos de refletirem acerca dos mecanismos sutis – ou nem tanto – do qual são vítimas na sociedade. Isto significa dizer que, havendo uma convivência harmoniosa, as consequências e reflexos dos mais de 300 anos de escravização não impactam mais os indivíduos e a vida em comunidade. Encobre os conflitos raciais, aliena pessoas não brancas, as afasta da possibilidade de se conectarem com suas raízes culturais e ancestrais e divulga a imagem de um país equilibrado e miscigenado. Embora Freyre defendesse que as diferentes culturas tiveram papéis importantes na formação do Estado brasileiro, postulava que, com o passar do tempo e a dissolução das diferenças de cada cultura, o resultado seria um melhoramento racial, reforçando o ideal de branqueamento (Munanga, 1999/2020).

Este pensamento chamou a atenção do mundo para um cenário de suposta integração étnica e racial brasileira, resultando no financiamento de diversas pesquisas para compreender as condições de desenvolvimento dessa sociedade multicultural. Não obstante, foi um engano, considerando que as pesquisas constataram justamente o contrário. Efetivamente essa democracia racial não passava de um mito, e observou-se o que ficou conhecido como “racismo

à brasileira”, por seu caráter sutil, aparentemente não explícito, escorregadio e estruturante de todas as relações estabelecidas socialmente (M. Santos, 2014).

Dos 522 anos do Brasil oficial, mais de 400 foram marcados pela presença de negros africanos trazidos forçosamente e, em termos de escravização, também oficial – porque ela não deixou de existir, apenas se modificou – foram exatos 388 anos, posto a abolição da escravatura ter sido promulgada em 1888. Isto é, o Brasil passou a maior parte do tempo de seu reconhecimento oficial como território nacional calcado em uma política estatal de racismo e escravização.

Não houve uma iniciativa do Estado brasileiro de implementação de políticas públicas de reparação de todos esses anos de violação de direitos ou de amparo nesse período de “libertação”. Este mesmo Estado sequer reconheceu que tal violência existiu e foi impetrada e assegurada por esta instituição. No período pós-abolição, negros (as) ex-escravizados(as) foram lançados(as) em um cenário onde não possuíam condições mínimas de sobrevivência: sem lar, sem emprego, sem educação, sem saúde, sem segurança, nada.

Segundo os dados da última Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD) realizada pelo IBGE em 2019, 56,2% da população brasileira autodeclarou-se negra, e os contrastes ainda são extremos. De acordo com Schwarcz (2001),

A população preta e parda não só apresenta renda menor, como tem acesso diferenciado à educação, registra mortalidade mais acentuada e casa-se mais tarde e, majoritariamente, dentro de seu próprio grupo. Com tudo isso, e ainda assim, aposta-se na “democracia racial”. Frágil democracia. (p. 63)

Por fim, Devulsky (2021) endossa que

A mestiçagem, de origem violenta, fez parte de um projeto colonial que pretendia diluir a negritude até o ponto em que ela desaparecesse. Não foi o que aconteceu. Graças à resistência indomável dos descendentes dos primeiros africanos que foram trazidos para o país sob a condição da escravidão, criaram-se variadas estratégias de sobrevivência cultural da identidade negra. Os quilombos, as músicas, as danças, as religiosidades, entre tantos outros aspectos da cultura negra que superaram o castigo, o cárcere e mesmo a morte de tantos negros não permitiram que as hierarquizações raciais fossem capazes de obliterar a negritude no Brasil. (p. 18)

Contudo, como as políticas e os códigos culturais de branqueamento não conseguiram eliminar os traços de identidade e influências culturais negras no Brasil, a saída adotada foi fazer com que o colorismo penetrasse nas comunidades negras e as dividisse seguindo as

mesmas lógicas de castas, do mais claro ao mais escuro, do mais próximo do ideal de humanidade ao não-humano.

2.3 O Colorismo como Processo de Hierarquização pela cor

*“Prisão é estar entre chegar e não ir
Entre estar lá e estar aqui
Entre o amor que não doía e o saber que
não sabia
Entre os distorcidos conceitos de pardo,
mulato e moreno
Sem saber que o mundo é tão pequeno
Mas a história que ouviu era veneno
E a verdade a vida toda lhe doendo”*

Hiran (feat Margareth Menezes e Linn da Quebrada) – Na água de Oxum, 2021.

Na condição de interessar aos brancos dividir o mundo em dois, às pessoas não brancas interessava aproximar-se da parte que seria o ideal, o aceitável: o branco.

A ideologia colorista, construída na segunda metade do século XVIII em relação aos não brancos, deu origem a um “sub-racismo” das pessoas de cor, que deveria ser denominado de “racismo derivado”, na medida em que se trata de uma interiorização e de um reflexo do racismo original, o racismo branco. É toda uma cascata de menosprezo que se instalou, indo do mais claro ao mais sombrio, descendo toda a graduação das nuances. . . . Como escreve M. Labelle, os grupos intermediários participam do preconceito a título de oprimidos e opressores. Uma boa parte da estratégia das pessoas de cor consiste em fazer-se conhecer enquanto grupo privilegiado, diferente dos negros e apto a tornar-se igual aos brancos (o que alguns qualificam de “traição dos mestiços”). (Munanga, 1999/2020, p. 43).

A mestiçagem, como já discutido, fez parte de um projeto colonial que objetivava eliminar a negritude, e o que sabemos, não aconteceu. Diferentemente dos Estados Unidos e da África do Sul, países que adotaram políticas segregacionistas resultando em uma classificação racial binária – brancos e pretos –, o Brasil buscou diluir suas influências negras de outros modos, por vezes não tão explícitos, e também já abordados neste estudo, como o estupro de mulheres negras. Uma estratégia adotada para resolver os dilemas advindos de

mestiços filhos de senhores brancos e mulheres negras sob a condição de escravidão, foi considerá-los livres por meio da Lei nº. 2.040, de 28 de setembro de 1871, mais conhecida como “Lei do ventre livre”. Segundo o texto da Lei:

Os filhos de mulher escrava que nascessem no Império a partir da sua promulgação seriam considerados livres. As crianças, também chamadas de ingênuos, ficariam em poder dos senhores de suas mães, que teriam a obrigação de criá-los e tratá-los até a idade de oito anos. Após essa idade, o senhor teria a opção de entregar o menor ao governo e receber uma indenização, ou utilizar seus serviços até os 21 anos. A prestação de trabalho poderia ser suspensa se fosse reconhecido que os senhores empregavam aos menores castigos excessivos. (Gabler, 2015, n.d.)

É importante pontuar que essa ínfima garantia jurídica só foi assegurada por essas crianças serem filhas de senhores brancos, ainda que não tenha rompido com a lógica do(a) escravizado(a) enquanto propriedade privada de seu senhor e sua senhora, pois, as crianças também eram tidas como posses do homem branco. Além disso, figurava como pano de fundo a tentativa de afastamento entre negros e mestiços, com vistas a consolidar o projeto de embranquecimento da nação. “Nas colônias de escravos, convém multiplicar os contrapesos das populações . . . Tropas de linha, milícia branca e gente de cor formam já um peso suficiente contra a massa dos escravos” (Long, 1774 citado por Munanga, 1999/2020, p. 45). O cerne da proposta era, portanto,

Atribuir a diferentes mesclas de cor essa medida de vantagens políticas que, ao dividi-las entre elas, tenderia a ligá-las mais estreitamente aos brancos, ou seja, quanto mais aproximadas da cor europeia, mais poderiam participar dos favores mais altos; quanto mais afastadas fossem, elas seriam eficazmente mantidas nos limites determinados segundo a ordem natural para a manutenção do sistema colonial. (Leseallier, s/d citado por Munanga, 1999/2020, p. 45)

O projeto de obliterar qualquer traço de negritude do território brasileiro falhou e, as consequências de tais práticas, a longo prazo, foi a difusão de uma ideologia de hierarquia racial, considerando todos os gradientes advindos de processos de mestiçagem indo do mais claro ao mais escuro e, de modo a retroalimentar e reatualizar a lógica colonial, implantar essa ideologia dentro das comunidades negras. No ensaio sobre a desigualdade das raças humanas, publicado em quatro volumes entre 1853 e 1855, o conde Joseph Arthur de Gobineau questiona como as civilizações nascem e o que as leva ao desaparecimento. Para ele, a resposta para as civilizações desaparecerem independia da vontade de Deus e residia no fato de que são degeneradas, isto é, a mestiçagem fez com que esse povo perdesse características intrínsecas

que possuía outrora. Essa ideia de degenerescência é uma constante desde o período colonial até o final do século XIX (Munanga, 1999/2020).

Para conquistar uma posição específica na sociedade da época, o mulato repele o negro e, junto ao mestiço, se faz inimigo do indígena, pois era preciso distanciar-se dos que sequer tinham suas humanidades reconhecidas para, assim, garantir algum tipo de dignidade, inclusive às custas de ajudar a combater e destruir quilombos e perseguir escravizados foragidos. Em outras palavras, o mulato acreditava que servindo ao homem branco poderia ser associado a ele. Tentativa ilusória, “porque o branco superior, de classe alta, o repele. E como, por sua vez, ele foge dos negros e dos índios das classes inferiores, acaba numa situação social indefinida e torna-se um desclassificado permanente na sociedade colonial” (Munanga, 1999/2020, p. 69).

Outra visão corrente acerca do mulato nesse período tratava de que não gostavam de trabalhar na lavoura e levavam uma vida folgada, concepção que até hoje vigora sobre alguns estados do Norte e Nordeste do país, como Bahia e Ceará. Sobre isso, Viana (1920) vai afirmar que “o Brasil é o inferno dos negros, o purgatório dos brancos e o paraíso dos mulatos e mulatas” (p. 70). Por aí se vê que o mulato é tido como um nômade na sociedade colonial, ora visto como propriedade do senhor de sua mãe, ora como sujeito liberto, ora socialmente aceito, ora renegado, assim como os negros. Vive em constante instabilidade, deslocado, impossibilitado de se fixar à terra ou à alguma atividade.

Viana (1920) acreditava na existência de dois tipos de mulatos: o mulato superior e o inferior. O superior, fruto do cruzamento entre branco superior e negro superior, “é ariano pelo caráter e pela inteligência ou, pelo menos, é suscetível de arianização” (Munanga 1999/2020, p. 71). Já o inferior, resultado do cruzamento de branco inferior com negro inferior, “é um mulato incapaz de ascensão, degradado nas camadas mais baixas da sociedade” (p. 71). O objetivo era, portanto, ser considerado um mulato de tipo superior e isso implicou a fuga de seu meio nativo e o engajamento em movimentos pela posse de terra, algo que até então não lhes era permitido. Com a posse de terras poderia dissimular-se entre os brancos com mais facilidade e aceitabilidade. O casamento com mulheres brancas da alta sociedade era outro mecanismo utilizado para tal ascensão. A este respeito Munanga (1999/2020) assevera que

Não resta dúvida de que esses mecanismos seletivos quebraram a unidade entre os próprios mulatos, dificultando a formação da identidade comum do seu bloco, já dividido entre os disfarçáveis (mais claros) e os indisfarçáveis (mais escuros) e o resto dos visivelmente negros. (p. 75)

A ascensão de mulatos superiores não pode ser considerada a partir de características como caráter ou esforço individual e, sim, mediante um processo de arianização ou, em outros

termos, de embranquecimento. Viana (1920) pautava-se por características físicas aparentes para julgar quem seria superior e inferior, desconsiderando, por exemplo, a origem daquela pessoa. Por essa razão, Viana é uma das grandes referências na construção da ideologia racial brasileira, materializada pelo ideal de branqueamento que, posteriormente, será nomeado por Oracy Nogueira como preconceito de “marca” ou de “cor” (Munanga, 1999/2020).

À vista disso, há quem considere a classificação racial brasileira ambígua na medida em que possibilita ao brasileiro mudar de raça, ou melhor, de identificação racial no decorrer de sua vida, por expressar menos a importância da identificação racial e mais da classe social assumida. Essa ideia caminha junto a ditados populares como “o dinheiro branqueia”, “o preto rico é branco” ou “branco pobre é preto” (Nogueira, 1985). No entanto, a ascensão social não é garantia de que pessoas negras deixem de sofrer racismo, pois continuam sendo negras.

As problemáticas dessa confusão é que, além de dificultar processos de construção de identidades não-brancas e impulsionar os chamados pardos de pele clara a tenderem aproximarem-se do branco, permite também que pessoas brancas de fenótipo caucasiano se passem por pardas em autoidentificações para serem contempladas por políticas de cotas. Por isso, desde que a primeira lei de cotas raciais foi aprovada em 2012 foram registradas inúmeras fraudes de pessoas brancas se passando por pardas. É como se o pardo fosse uma zona intermediária onde tanto brancos quanto negros pudessem passar em algum momento de suas vidas, a depender das circunstâncias, isto é, uma condição que propicia o oportunismo, considerando que essa transição do branco para o pardo não acontece como reflexo de processos históricos de violência e apagamento, portanto, não possui o mesmo impacto.

Assim, estar em extremos raciais opostos significa, historicamente, gozar de vantagens ou estar submetido a prejuízos e, em virtude do longo processo de mestiçagem a que fomos submetidos, a adoção da ideia de birracialidade no Brasil não foi adotada com vistas a não invisibilizar negros de pele clara, que não são associados a pessoas brancas e vivenciam as truculências do racismo tal qual pessoas negras sem traços aparentes de mestiçagem (Devulsky, 2021). Para tanto,

Os movimentos negros nascidos na década de 1970 do século XX vêm trabalhando para construir uma identidade negra positivada que inclua tanto pretos como pardos em uma mesma categoria. Sob influência dos movimentos negros americanos, há um esforço então para redefinir o negro e o conteúdo da negritude, incluindo os indivíduos fenotipicamente negros e, sobretudo, os mestiços descendentes de negros que até então se caracterizavam, através da ideologia do embranquecimento, como mulatos, morenos, marrons, entre tantos outros nomes. (Schucman, 2018, p. 44)

A estratégia destes movimentos, de acordo com Schucman (2018), parte das seguintes reflexões:

1) classificar-se como mestiço sempre foi uma forma de embranquecer o negro e fugir da negritude; 2) a mestiçagem como mistura entre grupos não é de fato o que está em jogo, pois sabemos que todos os grupos humanos se misturam. A prova disto é que o mestiço fenotipicamente branco não é uma questão para o Brasil. Desta forma, pode-se concluir que o mestiço que chamam de “mulato”, “moreno” ou “queimado” é sempre aquele que tem traços fenotípicos que caracterizam aqueles que são nomeados como população negra; 3) dividir a população negra pela pigmentação da pele favorece a desunião deste grupo no combate ao racismo. (p. 80)

E a conclusão é de que “para combater a ideologia da mestiçagem como instrumento de branqueamento da população, as organizações negras optam pela classificação bipolar de brancos e negros” (Schucman, 2018, p. 80). Claro que esta é uma alternativa defendida por alguns movimentos, não há homogeneidade na discussão, assim como para qualquer outro assunto de ordem coletiva e não há, ainda, a adoção de tal forma de classificação por parte de institutos de identificação.

É inegável o quanto o julgo racista conforma homens e mulheres a buscarem encaixar-se nos moldes existenciais brancos e isso reflete nas vestimentas, estéticas, linguagem e, em termos acadêmicos, autores considerados superiores, criando uma falsa expectativa de passabilidade às redes de poder. Durante séculos, a cultura negra foi extremamente associada à pobreza tanto pelo Estado quanto por demais instituições, ainda que o continente africano seja sinônimo de “abundância, de grandes civilizações promotoras das ciências, indo da política à engenharia, passando pela filosofia e chegando à física” (Devulsky, 2021, p. 27). Os reflexos disso são sentidos até os dias atuais, inclusive no seio de comunidades negras, porque incorporamos bem essas práticas oriundas do colorismo em nossos gostos e preferências diversas.

A escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie (2019) retrata bem estes impactos no imaginário coletivo:

Como eu só tinha lido livros nos quais os personagens eram estrangeiros, tinha ficado convencida de que os livros, por sua própria natureza, precisavam ter estrangeiros e ser sobre coisas com as quais eu não podia me identificar. . . . escrevi exatamente o tipo de história que lia: todos os meus personagens eram brancos de olhos azuis, brincavam na neve, comiam maçãs e falavam muito sobre o tempo e sobre como era bom o sol ter saído. Escrevia sobre isso apesar de eu morar na Nigéria. (pp. 12-13)

Eis o perigo de uma história única e que inclusive é o nome dado por Adichie a seu livro. Nos é ensinada uma história única sobre a colonização, o tráfico negreiro, o período escravocrata brasileiro, o continente africano e sobre os negros no Brasil. Não é ao acaso que supervalorizamos atividades missionárias em território africano, por associarmos este imenso continente à pobreza.

A primeira forma pela qual o colorismo afeta negros claros é criando essas barreiras ideológicas no interesse natural que todo ser humano tem por compreender suas origens. Crianças que crescem em meio a um ambiente escolar e familiar estruturado em princípios de inferiorização da cultura africana, de vilanização das vítimas da escravidão e de invisibilização dos heróis e heroínas da resistência contra a escravidão não poderiam se desenvolver valorizando sua negritude. (Devulsky, 2021, p. 27)

O colorismo, portanto, tem como mote principal a maneira como compreendemos e enxergamos a condição negra, inferiorizada e subjugada ao branco, e a leitura do quão negro um indivíduo é só ocorre após a caracterização de que ele não é branco. O ser do negro é a negação do ser do branco, ser universal. **E, se o mestiço é tratado no pensamento social e na literatura brasileira como um lugar de negação do negro, faz sentido que haja poucos trabalhos, estudos e pesquisas que discorram sobre o sentimento de pertença racial e construção de identidades desses sujeitos.**

Negros e brancos estão sujeitos e são afetados pelo flagelo do racismo, que limita ambos a padrões ora inalcançáveis, ora limitadores. Contudo, para Devulsky (2021)

Ao negro resta o papel extenuante de reafirmar sua humanidade, de proteger sua dignidade, de lutar pela liberdade de acertar e errar. Defender esses marcos civilizatórios é defender o domínio de uma racionalidade mínima em um debate cujas regras, como bem define Fanon, escapam à própria racionalidade. De fato, ser branco em uma sociedade racista é submeter-se a uma neurose perigosa de megalomania racial que leva a confrontos contra tudo aquilo que remete à alteridade e que pode, além do recalque, levar a atos extremados de violência. Negros também se submetem a essas “pulsões de morte”, mas de maneira às vezes significativamente diferente. Em muitos casos a raiva dirige-se a si próprio, odiando-se ou odiando tudo aquilo que se associa à negritude na acepção que ele foi imbuído a acreditar. (p. 33)

Isto porque, em nosso país, todo sujeito é socializado de forma racializada desde o momento em que nasce: o que aprende sobre “cabelo bom” e “cabelo ruim”, quem está acostumado a ver realizando tarefas de liderança e atividades consideradas bem-sucedidas, quem desempenha tarefas relacionadas à limpeza, cuidado, manutenção do bem-estar, quem

aparece em campanhas publicitárias na televisão, quem é mostrado como herói etc. Em função disso, determinadas atividades e práticas, quando realizadas por pessoas brancas é aceitável e, a mesma, quando desempenhada por pessoas negras é criminalizada e marginalizada, como exemplos, temos os contextos sociais e culturais em que se inserem a capoeira, o funk, o samba e diversos outros.

No Brasil, o colorismo estipula o quanto é possível ser negro gozando de alguma segurança. A mestiçagem serve, assim, como *laisser-passer*¹¹. Contudo, um negro de pele clara lido como sujeito autorizado a circular na esfera branca de poder, ao portar um turbante, ao usar dreads no cabelo, pode perder com muita facilidade seu *laisser-passer*. A sutil linha que divide esses espaços de trânsito social é facilmente rompida, e essa insegurança é apreendida quase que naturalmente na sociedade por negros, especialmente os de pele clara, visto que para aqueles de pele escura a linha separatória é praticamente inamovível. Por isso, roupas, signos ostentatórios de riqueza, estéticas eurocêntricas, todos esses elementos fazem parte do arcabouço de valores que negros usam para aliviar a carga de racismo à qual estão expostos. (Devulsky, 2021, pp. 43-44, grifos da autora)

Além dos signos mencionados, há ainda o casamento como mecanismo utilizado para aliviar a carga do racismo, no caso, o casamento inter-racial. A cor da pele é associada socialmente a um lugar de pertencimento e, para uma pessoa negra, casar-se com uma pessoa branca pode garantir a manutenção ou efetivação de certa passabilidade. Isso sem mencionar os filhos que podem resultar de tal união: mais claros. Bonniol (1995, citado por Devulsky, 2021) observando o processo de estratificação ocorrido no Japão discute que, “na medida em que o critério estético de maior clareza da pele seria para os homens um fator essencial na escolha da parceira reprodutiva, há uma competição entre os homens pelo acesso às mulheres mais claras” (p. 45). Este mesmo esquema pode ser visualizado na Índia onde “ainda hoje, a mulher clara é valorizada ali: nos classificados de casamento, a fórmula de apelo mais clássica é, para as mulheres, a de pele clara” (p. 45). No Brasil, o quadro não é diferente. Por figurar como um braço do racismo, o colorismo também interfere na esfera afetiva e na busca por parceiras e parceiros que compensem a falta de humanidade que é ser negro.

As hierarquizações entre brancos e negros não surge com a modernidade. O poeta norteafricano Suhaym, nascido no ano de 660, em um de seus poemas assevera que “Se minha pele fosse rosa, as mulheres me amariam, mas o senhor me puniu com uma pele negra” (Lewis,

¹¹ *Laisser-passer*, em francês, corresponde ao termo “*passing*”, em inglês, e “*passabilidade*”, em português.

1982 citado por Devulsky, 2021, p. 60). Nusayb Al-Rashid, outro poeta norte-africano que viveu até 791, questiona: “Homem negro, o que você quer com o amor? Pare de perseguir as mulheres brancas, se você tem algum bom senso. Um etíope negro como você não tem nenhum meio de atingi-las” (Bonniol, 1995 citado por Devulsky, 2021, p. 60). Ainda que tais hierarquizações não sejam frutos do período moderno, a sistematização do racismo só passou a figurar como questão de Estado com o advento das ditas expedições ultramarinas europeias de dominação e colonização.

Munanga (1999/2020), refletindo sobre o comportamento dos mestiços na época colonial, especula que

Eles caíram numa armadilha ao buscar uma classificação social que os distinguisse dos negros e dos índios, como estariam hoje numa outra armadilha ao não assumir a identidade negra. Esse passado do comportamento do mestiço na era colonial, talvez fruto de uma política de dividir para melhor dominar, ofereceria os primeiros elementos explicativos da desconstrução da solidariedade entre negros e “mulatos” que repercute até hoje no processo de formação da identidade coletiva de ambos. (p. 70)

O colorismo é, portanto, uma criação do branco e não do negro; atinge homens e mulheres de maneiras distintas e, por ser tão pernicioso, reproduz e seculariza nas identidades de negros e brancos um lugar fixo e pré-determinado para ambos. Às mulheres negras de pele escura fica reservada a imagem da cuidadora e mantenedora do lar, da mulher guerreira, forte e resiliente, porque essas eram as atividades delegadas às mulheres negras no período colonial, servir a família branca. Ao homem negro de pele escura a imagem reproduzida é a do forte, viril, trabalhador, com um enorme apetite sexual e órgão sexual avantajado. Ambos nunca são vinculados em lugares de liderança e de construção e troca de afetos. Já mulheres negras de pele clara e homens negros de pele clara, ainda que sejam socialmente tratados de forma distinta, também são representados e reduzidos a estereótipos racistas e coloristas de objetificação e hipersexualização, por exemplo, a “mulata tipo exportação”, no caso da mulher negra de pele clara e o “cafuçu”, no caso do homem negro de pele clara e, em hipótese alguma, poderão usufruir daquilo que se compreende por privilégio branco, porque também sofrem as mazelas do racismo e do colorismo (Devulsky, 2021). Fanon (1952/2008) adverte que “onde quer que vá, o preto permanece um preto” (p. 149) e Devulsky (2021) orienta que “o policial, ao abordar uma negra ou um negro na rua, nunca se engana, sejam eles mais claros ou mais escuros” (p. 131).

Para que esse processo colonial se efetive, é necessário que “o discurso e os símbolos que furtam a dignidade da condição negra encontrem respaldo material no mundo . . .

dificultando o acesso à educação, à terra e ao trabalho” (Devulsky, 2021, p. 90). Não é à toa que jovens negros são maioria entre a população carcerária (mais de 60%); que a cada 23 minutos um jovem negro é morto no país; que as favelas sejam compostas majoritariamente por pessoas negras; que negros compõem mais de 70% de todos os 16,2 milhões de brasileiros e brasileiras que vivem em situação de extrema pobreza¹²; que pretos representem 64,2% da população desocupada; 66,1% da população subutilizada; que 47% dos autodeclarados pretos ou pardos estejam em ocupações informais, enquanto que, entre os brancos, a taxa é de 34,6%; que apenas 29,9% dos cargos de gerência sejam ocupados por pessoas pretas; que 44,5% da população preta viva em domicílios com ausência de pelo menos um serviço de saneamento básico. Entre os brancos, o percentual é de 27,9%¹³.

No caso de o colorismo sujeitar negros a negarem e esconderem seus traços, o caminho necessário para superá-lo é a valorização da negritude. “Se a tragédia do colorismo separa os seus pela diferença, lembremos que a distinção entre o veneno e a cura é a dose. Distintamente negros, mas iguais quando se trata de engajamento na luta antirracista” (Devulsky, 2021, p. 124). Como bem ensinou Lélia Gonzalez (2018) não somos menos negros por termos a pele clara, somos amefricanos porque somos resultado de um processo de genocídio indígena, de um lado, e dos horrores da escravização, do outro. Entretanto, no Brasil, como discutido por Schucman (2018)

Sobra pouco espaço para que os sujeitos se classifiquem por outras formas de identificação, tais como a ligação com a cultura afro-brasileira ou com a história de seus ancestrais, já que o fenótipo e o olhar externo acabam sendo a condição para que se defina alguém racialmente. (p. 44)

Quanto mais a negritude é rechaçada e cindida, maior é o engajamento de negros de pele clara ao projeto de emancipação negra, sobretudo porque, por aprender a valorizar seus traços tardiamente, o sentimento de revolta se traduz em necessidade de “correr atrás do tempo perdido”. Contudo, para além de processos individuais, sem a integração da população negra em espaços de poder e tomada de decisão não há como pensar em soluções sistêmicas para esse que é, conforme Gonzalez (2018), o sintoma da neurose cultural do brasileiro – o racismo –. Não se trata apenas de mera representatividade. “Supor que quem sangra não sabe avaliar a

¹² Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/ensaio/2017/A-pobreza-brasileira-tem-cor-e-%C3%A9-preta#:~:text=Conforme%20dados%20coletados%20pela%20organiza%C3%A7%C3%A3o,favelas%20%C3%A9%20o%20genoc%C3%ADdio%20silenciado.>

¹³ Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/25989-pretos-ou-pardos-estao-mais-escolarizados-mas-desigualdade-em-relacao-aos-brancos-permanece>

ferida não faz sentido quando quem estanca o ferimento é quem rasga a carne” (Devulsky, 2021, p. 135), trata-se de que, historicamente, pessoas brancas se beneficiam do racismo. Portanto, ainda que se coloquem em lugares e posições ditas progressistas, é fundamental que pessoas negras estejam em espaços de tomada de decisão, porque as chances de reflexão e elaboração de propostas e estratégias que tenham impacto significativo na comunidade serão muito maiores. É claro que essa não é a regra, não acreditamos em uma ideia de representatividade por ela mesma. Mas, para tal empreitada, é importante conhecer e valorizar quem se é, individualmente, de modo a que esse orgulho se estenda a seus pares, a universalidade.

2.4 O Conceito de Negritude em *Reflexões Sobre o Racismo – II Orfeu Negro*, de Jean-Paul Sartre

“Ei-los em pé, homens que nos olham e faço votos para que sintais como eu a comoção de ser visto. Pois o branco desfrutou durante três mil anos o privilégio de ver sem que o vissem; era puro olhar, a luz de seus olhos subtraía tôdas as coisas da sombra natal, a brancura de sua pele também era um olhar, de luz condensada. O homem branco, branco porque era homem, branco como o dia, branco como a verdade, branco como a virtude, iluminava a criação qual uma tocha, desvelava a essência secreta e branca dos sêres. Hoje, êsses homens pretos nos miram e nosso olhar reentra em nossos olhos”

Jean-Paul Sartre – *Reflexões Sobre o Racismo – II Orfeu Negro*, 1960.

Em *Reflexões Sobre o Racismo – II Orfeu Negro*, Sartre (1960) toma como ponto de partida poemas e poetas negros para discutir o “Ser negro”. O autor introduz a obra afirmando que “aos negros é que estes negros se dirigem, e para falar-lhes de negros” (p. 108), defendendo que a poesia negra é, inicialmente, uma tomada de consciência de si. Contudo, essa poética que parecia a princípio de cunho racial é, por fim, como o próprio filósofo demarca: “um canto de todos e para todos” (p. 108).

De modo a aproximar o debate aos seus interlocutores da época e partindo do terreno que dominava, Sartre (1960) se debruça sobre as questões de classe, pois, segundo ele, as

circunstâncias da luta de classes do tempo histórico em que viveu e escreveu desviavam o operário da possibilidade de expressão poética. Oprimido pela técnica, a luta do operário consistia justamente em querer-se técnico, porque acreditava que este seria o instrumento de sua libertação, evitando falar de seus sofrimentos, angústias ou do orgulho que tinha de si próprio. O filósofo tece tal aproximação porque, segundo ele, “o prêto, como o trabalhador branco, é vítima de uma estrutura capitalista de nossa sociedade” (p. 110), porém, ainda que a opressão seja uma, o negro é oprimido em sua raça e por causa dela enquanto que, “um judeu, branco entre os brancos, pode negar que seja judeu, declarar-se homem entre os homens. O negro não pode negar que seja negro” (p. 111).

Feita a distinção e aproximação entre o negro e o operário branco, a unificação se daria, conforme Sartre (1960), por um “racismo anti-racista”, que seria o único capaz de eliminar as diferenças de raça, pois,

Por ter sofrido, mais do que qualquer outro, a exploração capitalista, (o negro) adquiriu, mais do que todos os outros o sentido da revolta e o amor à liberdade. E, **por ser o mais oprimido, persegue necessariamente a libertação de todos, quando trabalha por sua própria libertação.** (p. 143, grifos nossos)

A isto constitui o racismo anti-racista: o negro, por meio da negritude, se tornando como o próprio Sartre (1960) nomeou, “cada vez mais negro” (p. 144), por vivenciar seu ser de forma autêntica e se historicizar na medida em que a intuição do sofrimento lhe remete a um passado coletivo e lhe atribui, de antemão, um objetivo no futuro. No entanto, o negro não aspira dominar o mundo ou inverter a lógica da violência racial: “quer a abolição dos privilégios étnicos, venham de onde vierem” (p. 145), solidarizando-se com todos os oprimidos, independente da cor. Como o operário branco está imerso e disperso em sua luta para apropriar-se da técnica, tal união não se consolidou. Inclusive, porque, “a despeito dele próprio, o operário branco lucra um pouco com a colonização; por mais baixo que seja seu nível de vida, sem a colonização seria ainda mais” (p. 111). Por essa razão, o filósofo declara que

Se queremos quebrar essa finidade que nos aprisiona, não mais podemos confiar nos privilégios de nossa raça, côr, e técnicas: só poderemos unir-nos a esta totalidade de onde nos exilam esses olhos negros, arrancando nossas malhas brancas para tentarmos ser simplesmente homens. (p. 108)

Isto significa dizer que: para haver uma união entre negros e operários brancos em uma luta unificada contra aquele que oprime a ambos – o capitalismo – o operário branco precisará abrir mão da libertação pela técnica e voltar-se para si, mas não em um movimento passivo de (re)imersão em si e, sim, de reconhecer, na ação e pela ação, a conjuntura objetiva em que o

proletário vive, debruçar-se sobre suas angústias, seus sofrimentos e, assim, abrir-se para entender como a mesma estrutura que o oprime não oprime pessoas negras da mesma forma, tomando a opressão de classe como um ponto em comum. Já para os negros, Sartre (1960) vai dizer que devem primeiro se pensar como negros e formular reivindicações em comum. A estes pensamentos e condutas comuns aos negros será nomeado negritude e há duas maneiras de operar essa negritude, conforme o filósofo, “transpõe-se para a objetividade certos caracteres subjetivos, ou então, tenta-se interiorizar condutas objetivamente discerníveis” (p. 113).

Este processo de transpor para a objetividade (manifestar/externalizar sua subjetividade) ou apreender/internalizar certos fenômenos objetivos não ocorre de forma binária e separada, um influencia e corresponde ao outro e, para tal, é necessário um movimento de reflexão. “Assim reaparece a subjetividade, relação de si-Mesmo consigo” (Sartre, 1960, p. 113) e um dos muitos caminhos possíveis para que essa reflexão aconteça é por meio da poesia. Para Sartre (1960) a poesia negra é evangélica, porque anuncia a boa nova: “a negritude reencontrada” (p. 113). Já a poesia branca de sua época era dispersa e poderia conter assuntos diversos, a depender de quem a escrevia, sua condição e a localidade geográfica em que se encontrava. É no choque com a cultura branca que a negritude supera a existência imediata e passa ao estado refletido. Por não ser apenas um homem e sim um homem negro, ou seja, exilado de si próprio, é que se incumbe ao negro manifestar sua negritude, começando, portanto, pelo exílio.

Trata-se de uma busca sistemática e contínua de aprofundamento dentro de si a qual Sartre (1960) vai nomear “órfica”, em menção ao mito de Orfeu que, resumidamente, consiste no seguinte: Orfeu, filho da musa da poesia épica Calíope e, segundo alguns, do deus Apolo, havia ganhado uma lira de seu pai. Quando a tocava, os pássaros paravam para lhe escutar, os animais selvagens perdiam o medo e as árvores se curvavam para captar os sons carregados pelo vento. Em um dado momento, Orfeu se apaixonou por Eurídice e se casaram, mas, Eurídice havia despertado o interesse de outro homem, Aristeu, que, descontente com a escolha da moça por Orfeu, passou a persegui-la. Durante uma fuga, Eurídice tropeçou em uma serpente, que a picou, levando-a à morte. Desesperado, Orfeu foi até o mundo dos mortos na tentativa de resgatar a jovem amada tocando canções emocionadas com sua lira. Conseguiu convencer o barqueiro a levá-lo e adormeceu o cão de três cabeças que vigiava a entrada do mundo interior. Hades, o deus do submundo, ficou enfurecido quando viu que um vivo conseguira penetrar o mundo dos mortos, mas Orfeu consegue comovê-lo com sua música. Por fim, Orfeu recebe a permissão para levar Eurídice de volta ao mundo dos vivos, com uma condição: Eurídice a seguiria e Orfeu só poderia olhá-la quando estivessem novamente sob a

luz do sol, o que não aconteceu, porque, quando estavam prestes a chegar ao fim do túnel escuro, Orfeu olhou para trás, Eurídice então vira um fantasma e ele a perde para sempre¹⁴.

Assim, por uma excepcional felicidade poética, abandonando-se aos transe, rolando pelo chão qual um possuído vítima de si mesmo, cantando suas cóleras, seus pesares ou suas abominações, exibindo suas pragas, sua vida dilacerada entre a “civilização” e o velho fundo negro, em suma, mostrando-se mais lírico; o poeta negro atinge mais seguramente a grande poesia coletiva: falando apenas de si, fala por todos os negros; quando parece asfixiado pelas serpentes de nossa cultura é que se mostra o mais revolucionário, pois empreende então a tarefa de arruinar sistematicamente o saber europeu, e esta demolição em espírito simboliza o grande empunhar de armas futuro pela qual os negros destruirão suas cadeias. (Sartre, 1960, pp. 114-115)

Como já elucidado por Fanon (1952/2008), essa descida sobre si pode figurar verdadeiramente como um inferno, pois, tomar consciência de sua condição no mundo não significa deixar de ser violentado por sua cor ou de se encontrar limitado a ela. Até porque ao negro é sempre conferido o lugar de estrangeiro, seja estrangeiro na terra em que vive, seja pela língua falada, por ter sido submetido a aprender uma língua que não seria a sua, a língua do colonizador, na condição de diáspora forçada. A linguagem, por sua vez, é um constante instrumento de violência, visto que, quando o negro se expressa, há sempre questionamentos sobre seu jeito de falar, sua forma de se expressar, seu modo de utilizar as palavras, como se não dominasse a língua aprendida desde seu nascimento. Parece que “as palavras brancas sorvem seu pensamento como a areia sorve o sangue” (Sartre, 1960, p. 118). Sobre isso, é interessante pensar na relação que pessoas negras têm – ou não – com o ambiente escolar na atualidade e o sentimento de não pertencimento e afastamento, o que se expressa pelos dados referentes ao que se convencionou nomear evasão escolar, mas poderíamos chamar de expulsão escolar, onde jovens negros com idades entre 14 e 29 anos correspondem a 71,7% dos alunos que abandonaram os estudos, segundo a PNAD de 2019¹⁵.

A violência pela linguagem inicia no ambiente escolar quando o negro aprende do professor branco que a cor branca é a cor “da paz”, “branco como a neve” e em associação a tudo o que é bom, enquanto que a cor preta é associada a tudo o que é ruim. O processo poético, para Sartre (1960), consiste na inversão de valores empreendida pelo negro quando este se apropria destes conceitos e os utiliza subvertendo a lógica, como, por exemplo, “a negrura da

¹⁴ Disponível em <https://educacao.uol.com.br/disciplinas/artes/orfeu-e-euridice-mitos-inspiram-a-arte.htm#:~:text=Orfeu%20era%20filho%20da%20musa,bela%20Eur%C3%ADdice%20e%20se%20casaram.>

¹⁵ Cf NR 1.

inocência” ou “as trevas da virtude” (p. 120). Trata-se de morrer para a cultura branca para reencontrar sua negritude. O negro, “para construir sua verdade, deve arruinar primeiro a dos outros” (p. 123), desvencilhar-se dos conceitos que aprendeu sobre si e seus semelhantes a partir do conhecimento branco e reestabelecer uma nova relação consigo, com seus pares e com os brancos.

Sartre (1960), assim, define a negritude como não sendo um Estado, nem um conjunto definido de vícios e virtudes, de qualidades intelectuais e morais, porém certa atitude afetiva com respeito ao mundo. A psicologia renunciou, desde o começo do século, as suas grandes distinções escolásticas. Não cremos mais que os fatos da alma se dividam em volições ou ações, em conhecimentos ou percepções e em sentimentos ou passividades cegas. Sabemos que um sentimento é uma maneira definida de viver nossa relação com o mundo circundante e que envolve certa compreensão deste universo. É uma tensão da alma, uma escolha de si próprio e de outrem, uma forma de ultrapassar os dados brutos da experiência, em suma, um projeto como o ato voluntário. A negritude, para empregar a linguagem heideggeriana, é o ser-no-mundo do negro. (pp. 130-131)

Assim, o autor (1960) destaca a negritude enquanto um ato progressivo e em constante reatualização, enquanto um meio de existir no mundo. Um meio que vai além da apropriação técnica, posto que, para o proletário branco, possuir é transformar, mas, para o proletário negro, nem a técnica lhe pertence. Por isso, o destaque à negritude, esse modo de ser negro no mundo, que não é homogêneo, mas, ainda que distantes e separados geograficamente, politicamente, historicamente e linguisticamente, os negros possuem em comum uma memória coletiva, que é a memória da escravização. Por esta razão, realizar o movimento de voltar-se para si vivenciando sua negritude revela uma apreensão intuitiva da condição humana ao mesmo tempo em que escancara uma memória ainda fresca de um passado histórico não superado. Aqui, Sartre tece uma diferenciação importante à concepção de sofrimento do negro do que ele chama de “dolorismo branco” (p. 141), por considerar o desenrolar da história escravagista e pós-abolicionista, onde “o primeiro fato da história negra é na verdade um pecado original: mas o negro é sua vítima inocente” (p. 141).

Por fim, Sartre (1960) conclui o texto afirmando a negritude enquanto uma fraca progressão dialética:

De pronto a noção subjetiva, existencial, étnica de negritude “passa”, como diz Hegel, àquela – objetiva, positiva, exata – de proletariado. Na realidade, a Negritude aparece como o tempo fraco de uma progressão dialética: a afirmação teórica e prática da

supremacia do branco constitui a tese; a posição da Negritude como valor antitético é o momento da negatividade. Mas êste momento negativo não possui auto-suficiência e os negros que o usam o sabem muito bem; sabem que **visa preparar a síntese ou a realização do humano numa sociedade sem raças. Assim a Negritude é para se destruir, é passagem e não término, meio e não fim último.** (p. 145, grifos nossos)

A título de comparação, o proletário branco também toma consciência de sua classe social a fim de negá-la, porque deseja e defende o advento de uma sociedade sem classes. Para o autor (1960) essa apreensão e definição de classe acontece de forma objetiva e a compreensão racial acontece de forma subjetiva, contudo, ao tomar a negritude como instrumento e puro ultrapassamento de si mesma, a noção subjetiva de negritude passa a ser objetiva e, para Sartre (1960), essa noção objetiva é a noção de proletariado. Para ele, a noção de raça é concreta e particular e a noção de classe é universal e abstrata, e ambas as esferas se atravessam e,

Ao homem de côr, e somente a êle, é possível pedir que renuncie ao orgulho de sua côr. É êle quem caminha sôbre uma crista entre o particularismo passado que acaba de galgar e o universalismo futuro que constituirá o crepúsculo de sua negritude: quem vive até o fim o particularismo para nêle encontrar a aurora do universal. (p. 147)

Por ser essa tensão entre um passado atávico e impossível de ser penetrado e um vir-a-ser que cederá lugar a novos valores; por ser uma subjetividade que se inscreve no objetivo; por ter-de-ser o seu ser; é que a negritude torna-se uma beleza trágica que, para Sartre (1960), não se expressa senão na poesia.

Ainda que esta obra de Sartre tenha sido de grande importância para a época, para o movimento de Negritude e continue sendo relevante para a teoria sartriana, é fundamental expor e demarcar suas limitações e, além disso, apresentar concepções sobre a temática que complementem as ideias debatidas pelo filósofo e o superem, em suas limitações e falhas.

2.5 As Problemáticas e Limitações da Obra *II - Orfeu Negro*, de Sartre, e Arguições Necessárias Sobre o Conceito de Negritude a Partir de Aimé Césaire

A leitura nos conduz a um certo apriorismo de Sartre acerca do sujeito negro, quase que uma essencialização do que significa “ser negro”. O apriorismo de cunho racista limita e aprisiona o sujeito negro, porque o condiciona em lugares de inferioridade. Já este apriorismo de Sartre, ainda que não reduza o ser do negro a um local inferior, reproduz o mesmo padrão de condicionamento, como se houvesse uma única possibilidade de vivenciar a Negritude – por meio da poesia – e se um negro falasse por todos os outros. Em sua obra *Memórias da*

plantação: episódios de racismo cotidiano, Grada Kilomba (2019), comentando a afirmação de Fanon (1952/2008) de que “aquilo que se chama de alma negra é frequentemente uma criação do branco” (p. 30), aponta que

Essa frase nos relembra que não é com o *sujeito negro* que estamos lidando, mas com as fantasias *brancas* sobre o que a *negritude* deveria ser. Fantasias que não nos representam, mas, sim, o imaginário *branco*. Tais fantasias são os aspectos negados do eu *branco* reprojitados em nós, como se fossem retratos autoritários e objetivos de nós mesmas/os. (p. 38, grifos da autora)

Sabemos que, analisando o conjunto das obras do autor, percebemos sua recusa a uma ontologia racial *a priori* e a uma “essência” negra, judia ou árabe (Faustino, 2020). No entanto, na obra em questão, Sartre comete tais deslizos e é a partir deles – da obra e dos deslizos - que teceremos as reflexões a seguir e apresentaremos concepções de autores negros sobre o conceito de Negritude, sobretudo Aimé Césaire, considerado um dos fundadores do movimento.

2.5.1 As Limitações de Sartre

Podemos citar como exemplos os diversos momentos em que o autor nomeia “o ser negro” no decorrer da obra e não “o ser do negro”. Parece uma diferenciação simples, mas que modifica o entendimento. Teorizar sobre “o ser negro” conduz o raciocínio de que ser negro é uma categoria vivenciada de maneira homogênea, desconsiderando a diversidade. Já quando se trata do “ser do negro” a reflexão perpassa aspectos que são comuns e universais a este grupo, mas de modo a ponderar aquilo que extrapola a uma padronização que, em última instância, nos conduz a essencialização. Ao falar de subjetividade e da constituição do sujeito, Sartre toma o cuidado de se referir ao “ser do para-si”, sendo o para-si o homem e o ser a sua subjetividade objetivada, em constante construção e desconstrução.

Em trechos de sua obra, elencamos algumas afirmativas de Sartre (1960), com grifos nossos: “[...] o negro não pode negar que seja negro ou reclamar para si esta abstrata humanidade incolor: êle é prêto. **Está pois encurralado na autenticidade**” (p. 111); por sua vez, assevera que “[...] a consciência de raça centra-se sobretudo na **alma negra**, ou melhor, já que o termo aparece muitas vezes nesta antologia, em certa qualidade comum aos pensamentos e às condutas dos negros, que se chama a negritude” (p. 112). Dando sequência, destaca que “[...] quer deseje reencontrar em si próprio certos traços objetivamente verificados nas civilizações africanas, quer espere descobrir a **Essência negra** nas profundezas de seu coração”

(p. 113) e, ao abordar a poesia feita por pessoas negras, conclui que esta, independente da região geográfica, objetiva uma única ideia: “**manifestar a alma negra**” (p. 113).

O autor também menciona que “[...] seria necessário romper as muralhas da cultura-prisão, seria realmente necessário, um dia, **regressar à África** ... o tema do **retorno ao país natal** e o da volta aos infernos resplendentes da alma negra” (p. 115); “[...] **o negro país** onde dormem os ancestrais não é um inferno tenebroso: é uma terra de sol e de fogo” (p. 121); “não se trata para êle de conhecer, nem de se arrancar a si próprio no êxtase, porém de descobrir, ao mesmo tempo, e **tornar-se aquilo que êle é**” (p. 123), ou seja, negro. Sartre (1960) diz que “[...] os negros da África, ao contrário, atravessam ainda o grande período da **fecundidade mítica** Daí porque chamo magia ou encanto êste método de ‘poesia objetiva’” (p.124); “[...] agindo primeiro sôbre si, o negro **pretende conquistar a Natureza** conquistando-se” (p.132); e que “[...] o negro consciente de si representa-se a seus próprios olhos como o homem que assumiu toda a dor humana e **sofre por todos**, mesmo pelo branco” (p. 137).

Estes são apenas alguns excertos que nos ajudam a visualizar como o autor, ainda que realizando discussões importantes e necessárias, termina por colocar o negro em um local de essencialização. Antes de ser um para-si, o homem negro é um negro, ou seja, sua raça vem primeiro que ele, o que não ocorre com o homem branco, porque ele é homem e não um homem branco (Fanon, 1952/2008). Além disso, o autor apresenta uma visão bastante mística sobre o ser do negro, mencionando, por exemplo, a importância do retorno ao continente Africano, sem sequer preocupar-se em entender ou versar sobre as especificidades deste imenso continente. Sartre uniformiza o continente, bem como uniformiza e fixa a possibilidade de vivenciar o que ele nomeia negritude, inclusive retirando a possibilidade de o negro não a vivenciar, pois, está encurralado na autenticidade e, portanto, tem de ser negro e não pode agir de má-fé. Má-fé esta tomada como categoria central em sua teoria, por ser uma postura possível do para-si diante do mundo. Se o negro não pode agir de má-fé, logo, ele não é um para-si. O filósofo intenta humanizar o negro e discutir a sua situação no mundo, mas o resultado é uma reprodução de discursos sobre o caráter místico, metafísico, sobre-humano e intimamente conectado à natureza, que já eram associados às pessoas negras de modo a diminuir ou subtrair suas humanidades.

De acordo com Achille Mbembe (2001):

O esforço de determinar as condições sob as quais o sujeito africano podia adquirir integralmente sua própria subjetividade, tornar-se consciente de si mesmo, sem ter que prestar contas a ninguém, cedo encontrou duas formas de historicismo que o liquidaram: primeiro, o “economicismo”, com sua bagagem de instrumentalismo e

oportunismo político; segundo, o fardo da metafísica da diferença. A primeira corrente de pensamento – que gosta de se apresentar como “democrática, ‘radical’ e progressista” – utiliza categorias marxistas e nacionalistas para desenvolver um imaginário da cultura e da política, no qual a manipulação da retórica da autonomia, da resistência e da emancipação serve como o único critério para determinar a legitimidade do discurso “africano” autêntico. A segunda corrente se desenvolveu a partir da ênfase na “condição nativa”. Ela promove a idéia de uma única identidade africana, cuja base é o pertencimento à raça negra. (pp. 173-174)

O pensamento e o empreendimento de Sartre em *Orfeu Negro* podem ser enquadrados na segunda corrente e, em ambas as correntes, há uma intenção de falar em nome do e pelo continente africano como um todo (Mbembe, 2001). O erro de Sartre, segundo Fanon (1952/2008), foi “não apenas querer chegar à fonte da fonte, mas, de certo modo, secar a fonte” (p. 121), pois, ao escrever sua compreensão sobre o que considera ser a negritude, Sartre acaba por definir o que é a negritude e encerrá-la em sua definição, enquanto homem branco. Fanon (1952/2008) conclui, com isso, que, não foi ele quem criou um sentido para si, este sentido, concebido a priori, já estava lá, o esperando.

Já para o cientista político e etnólogo cubano Carlos Moore (2010), Sartre errou somente na

Designação – metafórica – da Negritude como “racismo anti-racista”, embora tenha acertado, totalmente, na explicação de sua essência fundamental. Havia que se contrapor ao racismo com muito mais do que formulações universalistas vagas. Tratava-se de um caminho teórico especificamente negro na busca da identidade roubada, da humanidade negada e da emancipação e autonomia do Ser Humano. A materialidade da Negritude é produto de uma realidade histórica. (p. 18)

Segundo Moore (2010) a única forma de confrontar o racismo é em seu terreno de enunciação: a raça. Portanto, estabelecer a Negritude como uma fraca progressão dialética, que, em determinado momento há de ser eliminada, é o mesmo que negar a raça e “não adiantaria negar a **raça** em função de uma visão universalista abstrata [...] haveria que assumir a **raça**, voluntariamente, mas através de uma revalorização antirracista” (p. 17, grifos do autor). Raça existe e já existia naquela época. Era uma construção social concreta e, para desmitificá-la e torná-la inoperante, havia que se debruçar sobre um pensamento e uma práxis que considerassem uma “*consciência identitária especificamente negra*” (p. 19, grifos do autor) e mobilizar organizações sociais, também negras, para se contrapor em todos os âmbitos da vida em sociedade quando um negro for negado ou desumanizado.

Aimé Césaire, por sua vez, segundo Moore (2010), compreendeu que “a *negação global do negro* teria que ser contraposta por uma *afirmação racial* legitimadora também *global*” (p. 18, grifos do autor). Por isso,

Rejeitou, sem hesitação, o termo de “racismo anti-racista” que Sartre, movido pelas melhores intenções, equivocadamente usou. A **Negritude** seria, para os negros, uma *estratégia* da afirmação e reafirmação de si. Um “si” grupal; oposto àquele estilizado e grotesco “negro” – convertido na figura historicamente emblemática do Outro pelo racismo – que povoa o imaginário de um todo mundo racializado. (Moore, 2010, p. 18, grifos do autor)

Obviamente que não jogaremos fora “a água do banho junto com a criança”. Sartre construiu discussões e observações pertinentes para este estudo, foi um intelectual engajado contra o antissemitismo e também contra o colonialismo moderno e auxiliou na difusão da ideia de Negritude, por ser um homem branco e bastante lido em sua época, porém, não ultrapassou o ideal do homem branco enquanto ser universal e do negro como ser específico. O exemplo é a caracterização da negritude como específica, particular, uma “fraca progressão dialética” e a luta de classes como universal, desconsiderando que ambas possuem características universais e particulares. O que ele não compreendeu, como argumenta Gordon (2015), era a impossibilidade de um ser universal, enquanto a sociedade permanecer racista e truculentamente fechada ao negro. Conforme Faustino (2020), essa posição “é bastante comum em uma tradição – que vai do marxismo ao existencialismo – que reconhece as desigualdades raciais, mas oferece, como resposta pseudo ‘dialética’, a subsunção da luta antirracista a uma perspectiva considerada ‘mais legítima’, vista como universal: a classe” (p. 93). Para Fanon (1961/2010), no entanto, o capitalismo se estrutura e se mantém a partir de uma existência racializada, que ganha dimensões diferentes e totalmente precárias nas periferias do capital, como comprova o excerto a seguir:

Aquilo que fragmenta o mundo é primeiro o fato de pertencer ou não a tal espécie, a tal raça. Nas colônias, a infraestrutura econômica é também uma superestrutura. A causa é consequência: alguém é rico porque é branco, alguém é branco porque é rico. (p. 56) Moore (2010), baseado nos estudos de Fanon afirma que

O operário negro é duplamente alienado: pelo processo de exploração econômica, que partilha com todos os outros operários existentes, e pelo processo de alienação racial, que partilha exclusivamente com outros negros, operários ou não. A alienação racial afeta toda uma raça, independente da classe social de seus integrantes. Portanto, na realidade das relações sociais do mundo contemporâneo, existiam concretamente “dois

bandos”, além de operários e burgueses: os negros e os brancos. Essa proposição escandalizou os marxistas e plantou um desacordo irreconciliável entre o Fanonismo e o Marxismo. (p. 24)

Esse caráter de especificidade é o que serve como mote para a criação dos chamados “marcadores sociais”, que fazem de marcas corporais elementos pelos quais se homogênea e naturaliza identidades (Fernandes & Souza, 2016). Toma-se características corporais como essências experienciadas de modo homogêneo e, portanto, passíveis de serem enquadradas e agrupadas em um “marcador social”. Estes marcadores, por sua vez, estão sempre relacionados e direcionados a tudo o que extrapola a norma branca padrão e também acabam sendo nomeados como “recortes”. Quando se diz que “se fará uma análise realizando recorte racial”, por exemplo, a justificativa para tal é voltar-se para populações não brancas, pois o branco sequer é considerado racializado. Em “recorte de gênero”, mesma proposição: voltar-se para populações que não sejam homens cis.

Sobre essa fixação da identidade do que é “ser negro” e, neste caso, do que é a “negritude”, Fanon (1952/2008) alerta que:

Elaborei, abaixo do esquema corporal, um esquema histórico-social. Os elementos que utilizei não me foram fornecidos pelos resíduos de sensações e percepções de ordem sobretudo tátil, espacial, cenestésica e visual, mas pelo outro, o branco, que os teceu para mim através de mil detalhes, anedotas, relatos. (p. 105)

Faustino (2020), complementa dizendo que

Quando esse ser objetificado busca afirma-se em seu para-si universal, encontra, no seu maior apoiador, o disparo de um “tiro certo”! Assim, se Sartre estivesse certo, o intento do movimento já nasceria morto porque não seria “mais que um dos polos da dialética” (Fanon, 2008, p. 120). Não seria nem universal nem particular, uma vez que o único particular apto a ascender à universalidade seria, para Sartre, o proletariado. A racialização do negro, enquanto específico, tem como consequência inescapável a redução da universalidade humano-genérica à suas expressões brancas/europeias. Diante dessa racialização, o negro não pode figurar nem como futuro e nem racional, mas na prática, o seu passado glorioso, lúdico e sensual só serve nos fins de semana, quando se precisar fugir temporariamente da reificação gélida da razão instrumental. Assim, mesmo quando valorizado, o negro não passaria de uma coisa em-si especí(e)fico em contraposição à verdadeira universalidade (para-si) que segue vista como branca até mesmo na boca do maior “amigo dos povos de cor” (Fanon, 2008). (p. 94)

No início de seu texto, Sartre (1960) demarca que busca dialogar com as pessoas brancas para explicar o que ele entende por negritude – a experiência poética –, porém, o empreendimento acaba por transformar o sujeito negro em uma categoria de essência. Como nos mostra Stuart Hall (2003),

Somos tentados a exibir o significante “negro” como um dispositivo que pode agregar a todos negros e negras, policiando as fronteiras políticas, simbólicas e posicionais como se fossem genéticas. [...] “Negro” não é uma categoria de essência numa direção à homogeneidade, existe um conjunto de diferenças históricas e experiências que devem ser consideradas e que localizam, situam e posicionam o povo negro. (p. 345)

Ao caracterizar o negro partindo de um único e possível modo de vivenciar a Negritude, Sartre o aprisiona a uma alteridade forjada, não percebendo a totalidade de atributos individuais, alguns, inclusive, que fogem à experiência poética ou ao desejo de retorno ao continente Africano. A identidade social sobressai a identidade pessoal e, nas palavras de Edith Piza (2002), “o lugar do negro é o lugar de seu grupo como um todo e do branco é o de sua individualidade. Um negro representa todos os negros. Um branco é uma unidade representativa apenas de si mesmo” (p. 72). Nessa perspectiva, a identidade atribuída ao sujeito negro, assim como toda identidade, é uma construção social e como tal pode não necessariamente corresponder à realidade, porém, sempre produz efeitos sobre ela.

A identidade presente no imaginário coletivo das pessoas é diferente para o grupo racial negro e para o grupo branco. Ambas partem de caracteres mistificados e estereotípicos, mas de maneira distinta e contraposta e, quando falamos de efeitos produzidos por ela, estamos nos referindo ao processo de autopercepção desses indivíduos, nas relações com seus pares e no modo de construção de representações sociais. Para Viviane Fernandes e Maria Cecília de Souza (2016), representações têm o caráter de tornar familiar aquilo que nos é estranho. O que Sartre (1960) fez foi construir ou replicar representações sociais sobre ser negro e vivenciar a Negritude, no entanto, representações que não condizem com a realidade, mas atuam sobre ela.

Assim, tendo como ponto de partida que

Ser negro é, além disto, tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de descobrimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar posse desta consciência e criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração. Assim, ser negro não é uma condição dada, a priori, é um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro. (Souza, 1983, p. 77)

Faz-se necessário, portanto, considerando também a afirmação de Fanon de que “é o branco que cria o negro. Mas é o negro que cria a negritude”¹⁶ (Fanon, 1968, p. 29), partir de concepções de autores negros acerca da negritude.

2.5.2 O Conceito de Negritude na Obra *Discurso Sobre a Negritude, de Aimé Césaire*

A obra *Discurso Sobre a Negritude* (2010) é fruto de um pronunciamento feito por Aimé Césaire (poeta, dramaturgo, ensaísta e político nascido na Martinica) durante a I Conferência Hemisférica sobre a Negritude, evento dedicado a ele, em fevereiro de 1987, em Miami, nos Estados Unidos. Dentre os responsáveis por convocar o evento está Carlos Moore, que inclusive escreveu o prefácio da obra em questão.

Moore (2010) confere como título ao prefácio uma frase dita por Césaire: “Negro sou, negro ficarei!” (p. 7) e inicia o texto afirmando o seguinte:

A Negritude é um dos mais revolucionários conceitos de luta social surgidos no Mundo Negro contemporâneo, tanto na definição dos contornos culturais, políticos e psicológicos da descolonização, como na determinação dos parâmetros da luta contra o *racismo*. Ela é, certamente, o conceito que mais positivou as relações raciais no século XX. Cristalizou-se como movimento político e estético específico na década dos anos 1930, pela ação conjunta dos intelectuais Aimé Césaire, da Martinica, Léopold Sédar Senghor, do Senegal, e Léon-Gontran Damas, da Guiana. (p. 7, grifos do autor)

Embora Césaire tenha sido o mais radical articulador teórico e difusor do conceito, ele jamais reivindicou para si o lugar de fundador da Negritude ou qualquer tipo de reconhecimento do tipo. Para ele, foi na ocasião da Revolução do Haiti (1791-1804) onde, pela primeira vez, a Negritude se expressou. Ao conferir a paternidade do conceito à Revolução do Haiti, Césaire convida-nos a enxergá-lo não como elucubrações e reflexões exclusivas de algumas mentes brilhantes, mas como uma proposta e possibilidade de ação e transformação social, gestada em um contexto histórico singular. Aproximando o conceito da vida prática e não como mera teoria; se propondo a debruçar sobre as condições de vida dos africanos em seu continente e de seus descendentes na diáspora (Moore, 2010).

Ainda que a destruição de referências culturais, a perda de autonomia política ou mesmo a escravização não sejam problemas exclusivamente raciais, “eles se tornaram *concretamente raciais*, e, portanto, consubstanciais à condição do ‘negro’ como negro a partir do momento

¹⁶ Citação original: “C’est le blanc qui cré le nègre. Mas c’est le nègre qui cré la négritude” – tradução nossa.

em que uma visão *especificamente racista* presidiu esses acontecimentos” (Moore, 2010, p. 8, grifos do autor). Essa visão especificamente racista emergiu com o expansionismo colonial europeu e árabe que foi do século VIII ao XVIII e se intensificou a partir do século XVI com a globalização da hegemonia ocidental. A Revolução Haitiana foi a primeira resposta e revolução radical anticolonialista, antirracista e anti-imperialista do chamado Mundo Negro ao essencialismo racista, por isso adquire tal importância para Césaire.

O mundo presenciou, portanto, diversas guerras coloniais e raciais por disputa de território e/ou mantimentos de primeira necessidade, como o petróleo. Em contrapartida, diversos movimentos “negristas”, como cunhou Moore (2010), aconteciam espalhados por todo o globo terrestre, sobretudo em solo europeu e estadunidense. Na iminência e durante a Segunda Guerra Mundial, anos 1920 e 1930, os EUA testemunharam o desenvolvimento do chamado Renascimento Negro ou *Negro Renaissance*, que floresceu sob influência do *Panafricanismo*¹⁷ político e econômico radical inaugurado por Marcus Garvey e pelo impulso de intelectuais que se debruçaram às bases daquilo que, mais tarde, seria nomeado apropriadamente como Negritude, entre eles W.E.B. DuBois.

Césaire cresceu em um mundo composto majoritariamente por pessoas que acreditavam numa superioridade do mundo branco colonizador e Senghor o despertou para suas raízes africanas por discursar, na época, sobre a necessidade de reconhecimento de práticas e valores específicos desenvolvidos por povos do continente ancestral, bem como a importância de amar o continente africano e suas culturas milenares, recuperando um “passado especificamente negro”. Recuperar este passado, de acordo com Moore (2010)

Tratava-se da assunção redentora de uma identidade negada, de um passado silenciado, de uma singular e rica herança histórica vergonhosamente esquecida, às vezes de maneira voluntária. E também de um “futuro especificamente negro”, sem necessidade de se converter no Outro para ser. E, com isso, afirmarem-se como parte integrante e central daquela espécie humana da qual foram expulsos por um ato de ódio supremo em meio a uma conquista total. (p. 14)

E, sobre este passado, complementa:

Passado em que se misturam a glória de civilizações pioneiras e a infâmia da estrepitosa queda de toda uma raça no horror da escravidão. Fortalecido desse novo sentido de

¹⁷ “O projeto político transnacional garveyista se desdobrava numa afirmação valorizadora e defensiva da raça negra: ‘Desconsidero fronteiras no que diz respeito ao Negro; o mundo inteiro é a minha província até que o Negro livre seja’. No tocante à questão da *identidade racial*, também não cabia ambiguidades no seu discurso: ‘O Negro deve sentir tanto orgulho de ser negro quanto o branco de ser branco’ (Moore, 2010, p. 11, grifos do autor).

orgulho, que o tomavam não somente pelo conhecimento da contribuição ancestral, mas também pela aceitação honrosa da cor e dos traços fenotípicos diferenciais que o identificavam como “negro”, Césaire parte para a ação política contra o colonialismo europeu. (p. 14)

Com isso, Césaire compreende que, em um mundo profundamente dividido e hierarquizado racialmente, forjar novos caminhos e possibilidades e reassumir o lugar do negro de protagonista na história, implicava a total adoção de uma identidade racial construída e pautada em cima de valores definidos pelos próprios negros. Isso levava, também, a rejeitar frases universalistas que mais pareciam enunciações mágicas. Esse reencontro se daria por meio de um “re-enraizamento” que, para ser promissor, teria que “estar inserido numa trama verdadeira e concreta: a trama especificamente *africana*, desde as primícias autônomas até o presente de luta contra um estatuto infamante e alienador” (Moore, 2010, p. 15, grifo do autor).

É certo que, no início, o conceito de Negritude privilegiou e esteve mais ligado aos movimentos poético e literário, mas, na medida em que seus precursores eram também pessoas negras, seu trânsito por este mundo era mediado pela cor da pele, as características fenotípicas e a ascendência africana, que fixavam e definiam uma subalternidade racial. Por isso, coube a Césaire a articulação da mais abrangente e radical definição conceitual e pragmática da Negritude (Moore, 2010).

De fato, para Césaire (2010),

A Negritude não é essencialmente de natureza biológica. Evidentemente, para além do biológico imediato, ela faz referência a qualquer coisa de mais profundo, mais exatamente a uma soma de experiências vividas que terminaram por definir e caracterizar uma das formas de humanismo criado pela história; **é uma das formas históricas da condição humana.** (p. 108, grifos nossos)

O poeta (2010) defendia que é preciso mais que apenas os cromossomos para a construção de uma identidade. Por isso, acreditava no valor das construções sociais como tudo o que atravessa a memória coletiva de um povo e, ainda que cheguemos a este mundo de mãos vazias, para ele, não chegamos com “o cérebro vazio” (p. 109). A Negritude, então, não se caracteriza como uma filosofia, tampouco como enunciações metafísicas, é uma maneira “de viver a história dentro da história; a história de uma comunidade cuja experiência parece, em verdade, singular, com suas deportações de populações, seus deslocamentos de homens de um continente a outro, suas lembranças distantes, seus restos de culturas assassinadas” (p. 109).

Referindo-se aos presentes na Conferência em Miami, Césaire (2010) declara que:

Basta se perguntar sobre o denominador comum que reúne, aqui em Miami, os participantes deste congresso para perceber que eles têm em comum, não necessariamente uma cor de pele, mas o fato de que eles se ligam, de uma maneira ou de outra, a grupos humanos que sofreram as piores violências da história, grupos que sofreram e sofrem frequentemente por serem marginalizados e oprimidos. (p. 108)

Dessa forma, vale dizer que

A Negritude, em seu estágio inicial, pode ser definida primeiramente como tomada de consciência da diferença, como memória, como fidelidade e como solidariedade. Mas a negritude não é apenas passiva. Ela não é da ordem do esmorecimento e do sofrimento. ... A Negritude resulta de uma atitude proativa e combativa do espírito.

Ela é um despertar; despertar de dignidade.

Ela é uma rejeição; rejeição da opressão.

Ela é luta, isto é, luta contra a desigualdade.

Ela é também revolta. (Césaire, 2010, p. 109)

Dito de outra forma, a Negritude foi uma revolta e uma resposta contra tudo o que se chamaria de reducionismo e universalismo europeu. Partindo das filosofias e modos de ser construídos pelos europeus, o poeta (2010) reflete sobre as consequências de tais postulados que separa o homem de si mesmo, de suas raízes, de seu universo e de sua própria humanidade, isolando-o em uma pretensa razão científica e racional. A Negritude visa, portanto, traçar um movimento contrário, de levar o homem a ele mesmo, de “apropriação do nosso passado por nós mesmos e, por meio da poesia, por meio do imaginário, por meio do romance, por meio das obras de arte, a fulguração intermitente do nosso possível devir” (p. 110).

Nisto reside um ideal importante para o movimento de Negritude: por não se tratar de elucubrações universalistas e/ou metafísicas e focar justamente nas experiências singulares e condições de vida de pessoas negras em diferentes localidades geográficas, Césaire (2010) destaca a condição cultural enquanto produção humana e possibilidade de renovação de costumes que favorece reajustes políticos e o reequilíbrio de uma sociedade. Essa pré-condição cultural tem, antes, um início e este início, por sua vez, teria sua própria pré-condição, que se exprime por meio da “explosão” de uma identidade reprimida e negada por longos períodos. Quando liberada, para ser reconhecida essa identidade necessita se afirmar.

A Negritude foi, então, tudo isso: movimento em busca da própria identidade, afirmação do direito à diferença, reconhecimento desse direito diante de todos e do respeito e valorização da personalidade coletiva (Césaire, 2010). E, no que diz respeito à identidade, Césaire pensa em

Uma identidade não arcaizante, devoradora de si mesma, mas sim devoradora do mundo, isto é: **apoderando-se do presente, para melhor reavaliar o passado e, mais ainda, para preparar o futuro.** Pois, enfim, como medir o caminho percorrido se não sabemos nem de onde viemos e nem aonde queremos ir? Que se pense sobre isso. Nós lutamos duramente, Senghor e eu, contra a perda da nossa cultura e contra a aculturação. Pois bem, eu digo que virar as costas à identidade é voltar àquela situação, entregando-se, sem defesa, à alienação, palavra que ainda tem todo seu peso. (2010, p. 113, grifos nossos)

Conferir tal importância à identidade está relacionado ao movimento de reconhecimento e valorização cultural e assunção da Negritude em todas as suas dimensões. Isso implica em, como dito por Césaire (2010), retomar o passado para compreender o presente e se projetar para o futuro, de modo a conhecer a história pregressa e não se alienar às condições atuais de existência. No entanto, há quem prefira se desvencilhar do passado como quem se livra de um fardo que atrapalha e há quem decida assumi-lo, fazendo dele um ponto de apoio para seguir caminhando. Por essa razão, o poeta (2010) afirma que

É necessário optar. É necessário escolher. Para nós, a escolha está feita. Nós somos daqueles que se recusam a esquecer. Nós somos daqueles que recusam a amnésia mesmo que seja uma saída. Não se trata de integralismo, nem de fundamentalismo e, ainda menos, de egocentrismo pueril. Eu vejo bem que alguns, assombrados pelo nobre ideal do universal, rejeitam aquilo que pode parecer, se não como uma prisão ou um gueto, ao menos como uma limitação. De minha parte, eu não tenho essa concepção aprisionadora da identidade. O universal, sim. Faz um bom tempo que Hegel nos mostrou o caminho: o universal, certamente, mas não pela negação, e sim como aprofundamento da nossa própria singularidade. Manter o rumo sobre a identidade – eu lhes asseguro – não é nem dar as costas ao mundo nem separar-se do mundo, nem ignorar o futuro, nem atolar-se numa sorte de solipsismo comunitário ou no ressentimento. Nosso engajamento só terá sentido se se tratar de um *re-enraizamento* e também de um desabrochar, de uma superação e da conquista de uma nova e mais ampla fraternidade. (pp. 113-114, grifo do autor)

O grande sucesso da Negritude se encontra no fato de que ela já alcançou todo o planeta, pouco importando se todas as pessoas e militantes leram Césaire ou não, ela implica a todos. Na atualidade, a Negritude é reatualizada pelos diversos movimentos culturais, artísticos e políticos, como o Hip-Hop, e atinge todos aqueles que anseiam por mudanças fundamentais na sociedade na luta contra o racismo, o sexismo, a LGBTQIAP+fobia, a xenofobia, o capacitismo

e o chauvinismo. A Negritude é de todos, como articulação e mobilização em busca de evolução e da construção de sociedades justas. Como o próprio Sartre (1960) demarcou, por ter sofrido todos os grilhões deste mundo e ter sua humanidade negada das mais violentas maneiras, o negro busca, por meio da negritude, fazer com que todos sejam livres, independentemente de qualquer condição. A Negritude é, portanto, universal, ao mesmo tempo em que também é singular. A “fraca progressão dialética” é acreditar que aquilo que é universal não se expressa no singular ou aquilo que se manifesta como singular não diz respeito a uma universalidade.

2.6 O Específico se Realiza no Universal: Notas Sobre Universalidade e Especificidade a Partir de Diálogos Fanonianos

Ao intentar afirmar-se como indivíduo singular, o que acontece é que o homem branco europeu acaba por afirmar-se universal. As ideias e classificações sobre o que caracteriza ser humano foram forjadas no ocidente no momento em que países do continente europeu consolidavam seus empreendimentos coloniais no considerado “novo mundo”. Por essa razão, todos aqueles que não se encaixavam nesse padrão – ser branco e ser europeu –, eram caracterizados como indivíduos singulares, ou seja, os outros.

A condição desses “outros” produzida por essa exclusão social, é identificada nos estudos e discussões acadêmicos como “especificidades” ou “recortes” ou “marcadores sociais”. Uma manifestação disso é que, quando falamos de alguém e essa pessoa é branca não demarcamos sua cor, porque ela é considerada universal. No entanto, quando falamos de uma pessoa não-branca essa identidade é sempre demarcada: negro, indígena, asiático, ameríndio etc. O projeto de afirmar-se particular e a luta pelo reconhecimento teve o efeito oposto e isso tem consequências para ambos os lados, posto que ser reconhecido como universal ainda é ser reconhecido como humano e aquele que não é universal é tido como atrasado ou menos desenvolvido.

É necessário mencionar que algumas das reflexões apresentadas anteriormente sobre a “fraca progressão dialética”, de Sartre, foram embasadas em estudos de Hegel. Autor este que em dado momento sugeriu que, para entender “o caráter tipicamente africano” era preciso renunciar qualquer noção sobre o que é ser Humano, pois negros não manifestam ou apresentam características que possam ser classificadas como tal.

Para apreendê-lo [o negro] temos que renunciar ao princípio que acompanha todas nossas ideias, ou seja, a categoria da universalidade. A principal característica dos

negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis, pelas quais o homem se encontraria com sua própria vontade, e onde ele teria uma ideia geral de sua essência O negro representa, como já foi dito, o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos de sentimento, para realmente compreendê-lo. Neles, nada evoca a ideia de caráter humano Entre os negros, os sentimentos morais são totalmente fracos – ou, para ser mais exato, inexistente – Com isso, deixamos a África. Não vamos abordá-la posteriormente, pois ela não faz parte da história mundial; não tem nenhum movimento ou desenvolvimento para mostrar. (Hegel, 1837/2008, pp. 83-84; 88)

O problema disso, para Fanon (1952/2008), é que o processo de universalização do ocidente por meio da conquista de territórios e expansão das relações capitalistas de produção, ao construir a ideia do europeu como ideal civilizatório e universal, (des)universaliza povos não-ocidentais, nomeados como “os outros”, e é assim que nasce o negro, ao passo em que o europeu não o reconhece como semelhante.

“Preto sujo!” Ou simplesmente: “Olhe, um preto!” Cheguei ao mundo pretendendo descobrir um sentido nas coisas, minha alma cheia do desejo de estar na origem do mundo, e eis que me descubro **objeto em meio a outros objetos**. Enclausurado nesta objetividade esmagadora, implorei ao outro. Seu olhar libertador, percorrendo meu corpo subitamente livre de asperezas, me devolveu uma leveza que eu pensava perdida e, extraindo-me do mundo, me entregou ao mundo. Mas, no novo mundo, logo me choquei com a outra vertente, e o outro, através de gestos, atitudes, olhares, fixou-me como se fixa uma solução com um estabilizador. Fiquei furioso, exigi explicações Não adiantou nada. Explodi. Aqui estão os farelos reunidos por um outro eu. (Fanon, 1952/2008, p. 103, grifos nossos)

Ao criar o negro e aprisioná-lo em estereótipos como: emotivo, viril, sensual, lúdico, animalesco, agressivo, impulsivo e irracional, ou seja, tudo o que socialmente é considerado ruim, o branco – sujeito universal –, acaba por se colocar também neste local de reificação, pois, ao direcionar ao outro características humanas que também são suas, ele aliena sua própria humanidade e o aprisiona em outros estereótipos: racional, esperto, inteligente, culto, educado etc. Mas, no caso do negro, o problema é mais complexo porque, em função das relações e da estrutura de poder que se assenta em sociedades coloniais, é por intermédio do olhar do branco que o negro se vê e se constitui (Faustino, 2013).

Pensando nas consequências desse olhar branco que fixa de forma estática o negro – o outro –, Fanon (1952/2008) argumenta que

O negro vive uma ambiguidade extraordinariamente neurótica. Com vinte anos, isto é, no momento em que o inconsciente coletivo é mais ou menos perdido, ou pelo menos difícil de ser mantido no nível consciente, o antilhano percebe que vive no erro. Por quê? Apenas porque, e isso é muito importante, o antilhano se reconheceu como preto, mas, por uma derrapagem ética, percebeu (inconsciente coletivo) que era preto apenas na medida em que era ruim, indolente, malvado, instintivo. Tudo o que se opunha a esse modo de ser preto, era branco. Deve-se ver nisso a origem da negrofobia do antilhano. No inconsciente coletivo, negro = feio, pecado, trevas, imoral. Dito de outra maneira: preto é aquele que é imoral. Se, na minha vida, me comporto como um homem moral, não sou preto. Daí se origina o hábito de se dizer na Martinica, do branco que não presta, que ele tem uma alma de preto. A cor não é nada, nem mesmo a vejo, só reconheço uma coisa, a pureza da minha consciência e a brancura da minha alma. (p. 162)

É perfeitamente cabível a transposição de tal discussão para a realidade brasileira, sobretudo quando focalizamos em homens negros frutos de relações inter-raciais, que convivem em ambientes racialmente diversos e potencialmente racistas, justificando o reconhecimento enquanto negro de forma tardia. Para Faustino (2013),

A consciência de si [do ser do negro] se faz a partir da percepção de uma negação aniquiladora. Nestes termos, para o Negro universalizar-se como gênero humano, é preciso que ele perca ou abdique de seus referenciais culturais, assimilando os sistemas de referências ocidentais. Fanon alerta para o fato de que o Negro colonizado, socializado a partir destes pressupostos abraçará a “civilização ocidental” com toda a força de sua alma, a fim de fugir ou ocultar as marcas de sua aparição (2008, p. 163). Desafortunadamente, por mais que vista as “máscaras brancas” a ponto de esquecer completamente “quem é”, nunca será visto como igual ao Branco, e seguirá esquizofrenicamente como “Outro” numa sociedade racializada. (p. 7)

Para o autor (2013) resta, portanto, duas alternativas ao negro nesta equação: reconhecer-se através daquilo que o branco elege como seu outro ou negar a si próprio para atingir o ideal de eu branco, tido como universal.

Fanon (1961/2010) reconhece a legitimidade e importância da luta antirracista e dos mais diversos movimentos de afirmação cultural, mas chama a atenção para que, muitas vezes, a luta antirracista classificada como “racismo antirracista”, não se faz efetiva na superação dos limites e contradições históricas que questiona e se propõe a superar. Com isso, o que o autor

diz é que a “afirmação incondicional da cultura europeia sucedeu a afirmação incondicional da cultura africana” (p. 246). Ao criticar e pôr em dúvida tudo aquilo tido como superior, ou europeu, ou ocidental, o que o movimento termina por fazer é apenas inverter a lógica da hierarquia, passando a considerar positivo tudo o que foi apresentado como inferior pelo colonialismo. O problema é que reivindicar esse local é reforçar a ideia do europeu e do branco como seres universais mantendo todas as pessoas não-brancas apartadas da universalidade e, em última instância, seguir reproduzindo uma invenção colonial que desumaniza o negro.

Faustino (2013) discute que

Os seres humanos são o que fazem e como fazem, mas ter como objetivo último a “preservação” ou “resgate” cultural é inverter a ordem de prioridade do mundo, tomando o secundário como primário, valorizando o produto em detrimento do produtor. Esta postura, inicialmente legítima, poderia segundo Fanon levar os movimentos antirracistas a alguns impasses perigosos, tais como: meter todos os negros no mesmo saco; busca por um passado glorioso em detrimento de uma realidade objetivamente desumanizadora; valorização acrítica e apaixonada de “tudo que for africano”, acompanhada por uma negação quase religiosa de tudo que for “ocidental”; aceitação do pressuposto racista de que a cultura negra é estática e fechada, portanto morta; valorização cultural tomada por central. (p. 9)

Portanto, a alternativa proposta por Fanon (1961/2010), e endossada por Faustino (2013), consiste em ir além da afirmação cultural enquanto resgate da identidade negra. É importante que haja esse movimento como forma de resgate cultural e histórico, sobretudo para compreender a forma como o mundo se estruturou e continua se estruturando. Para, de fato, superar o binarismo universal x específico, há que se considerar a dialética entre ambos e ressignificar essa cultura engessada pelo colonialismo, visto que o específico se realiza no universal. Logo, a emancipação do negro deve passar necessariamente pela dissolução dos estereótipos e fixações impostas pelo colonizador, mas, para isso, é necessário desafixar o negro de sua condição de especificidade e o branco de sua pseudo universalidade.

A ideia de que o negro não é universal é uma criação do branco e, se tomamos o raciocínio enquanto dialético, vemos que, ao inventar o negro e sua especificidade, o branco também cria o próprio branco e sua universalidade. À vista disso, Fanon (1968) argumenta que é o branco que cria o negro, mas é “o negro que cria a negritude” (p. 29), afirmando-se na luta pela reestruturação do mundo a partir da emancipação das pessoas que produzem e se produzem pela cultura, e não um mero resgate da cultura em detrimento de seus sujeitos; e afirmando o reconhecimento de pessoas negras como seres universais, porque, para Fanon

(1952/2008), o universalismo é inerente à condição humana. Abdicá-lo é manter nas mãos do branco o poder e o privilégio de decidir por nós, negros, seres “não-universais”.

Dessa forma, a partir do entendimento de que a subjetividade é um aspecto estrutural e estruturante da sociedade, é fundamental, para compreender o Brasil e suas contradições, refletir sobre a economia racial dos afetos. Isto porque, como já mencionado, relações humanas são produzidas por aspectos singulares de apreensão do mundo e aspectos universais que produzem e são produtos da dimensão individual, por exemplo, o racismo. Se uma família é composta por membros de raças distintas, o relacionamento e o afeto poderão se manifestar a partir da primazia do poder enquanto elemento organizador deste grupo primário – família –, e da sociedade como um todo. Poder este que pode se expressar por meio da desumanização ou essencialização do membro racialmente tido como inferior, o negro.

Qualquer projeto de transformação social e de enfrentamento às desigualdades precisa necessariamente considerar a relação entre o processo político e a constituição dos sujeitos e, no caso deste estudo, a constituição de famílias inter-raciais, a fim de que se possa compreender aspectos relacionados à construção de identidades de filhos gerados destas relações, os ditos mestiços.

2.7 Famílias Inter-Raciais

“Cada um descobre o seu anjo tendo um caso com o demônio”

Mia Couto – Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra, 2003.

Assim como a mestiçagem passou por diversas representações a depender do contexto em que estava inserida, o mesmo ocorreu e ocorre com o casamento inter-racial. Ainda que o casamento inter-racial atue como um braço da mestiçagem, a relação entre ambos não é do tipo causa-efeito. Há relações inter-raciais que questionam as hierarquias raciais e constroem espaços críticos e seguros, no entanto,

Se a família é entendida como lugar de respeito e hierarquia, esses mesmos só são, realmente, compreensíveis quando se observa o modo com que a clivagem racial define esses termos em cada contexto social. Nesse sentido, se a discriminação racial é uma relação de poder que se impõe à revelia da vontade consciente dos indivíduos, o amor

familiar também se manifesta como uma relação de poder em que a raça é um elemento organizador. (Almeida, 2018, p. 14)

Conforme já destacado, as relações afetivo-sexuais inter-raciais acontecem desde os tempos coloniais, inicialmente pelo estupro da mulher negra pelo homem branco e, em seguida, mediante esforço governamental de branqueamento da população. O Censo de 1960 indicou que 8% dos casamentos realizados no país eram inter-raciais. Em 2010, este número saltou para 31%. Contudo, é importante destacar que a maior parte dos casamentos ocorre entre pessoas de mesma cor/raça.

Conforme Censo de 2010, 75,3% dos homens brancos e 73,7% das mulheres brancas casaram-se (união civil, religiosa ou consensual) com pessoas da mesma cor; 24% dos homens brancos estavam em união com mulheres negras e 25,7% das mulheres brancas tinham união com homens negros. Entre os homens negros, 72% casaram-se com mulheres negras e 26,4% com mulheres brancas; já entre as mulheres negras, 73,2% tinham união com homens negros e 25,5% com homens brancos. Entre os homens que se autodeclaravam pardos, 72,9% estavam em um casamento com mulheres negras e 26,1% com mulheres brancas; entre as mulheres pardas essa taxa passa para 74,9% com homens negros e 24,4% com homens brancos (Rio, 2012). Estes são dados unicamente de ordem heteronormativa, porém, são importantes para não recairmos em análises que concluem apenas que a incidência de casamentos inter-raciais aumentou, tal qual muitas discussões são realizadas apontando o homem negro como principal responsável pela união com mulheres de outra raça. Tais informações nos ajudam a visualizar que não há grandes disparidades e que, de fato, a maior parte dos casamentos ocorrem entre membros do mesmo grupo racial.

As discussões sobre maior preferência afetiva de homens negros por mulheres brancas ou mulheres de pele clara (Berquó, 1987; Pacheco, 2006; Schucman, 2018; N. V. Silva, 1987; Telles, 2003) incidem sobre a correlação entre patriarcado e racismo; portanto, uniões inter-raciais entre homens negros e mulheres brancas estariam sob influência das vantagens adquiridas pelo machismo e sexismo, e os efeitos do racismo. Tal análise, entretanto, desconsidera o papel ocupado pela mulher branca nessa interação e reduz-se apenas a pensar os fatores que levam o homem negro a tais relações. Além disso, engloba homens negros ao grupo formado por homens brancos quando parte do patriarcado para explicar uniões inter-raciais, mas, na realidade, homens negros não gozam dos privilégios do patriarcado, pois se gozassem, não seriam maioria absoluta em estatísticas de homicídio por arma de fogo, suicídio, encarceramento, vítimas de violência policial, sub-representação em cargos de liderança etc.

A PNAD de 2019 observou que, no contexto racial, brancos recebem, em geral, 73,88% a mais do que negros. O pódio é ocupado, obviamente, por homens brancos, seguido das mulheres brancas, que têm um rendimento médio 35% superior ao do homem negro. No quesito tempo de estudo, mulheres brancas estudam em média 11,3 anos; homens brancos 10,1 anos; mulheres negras 9,7 anos; e homens negros 8,3 anos¹⁸. Ainda, conforme pesquisa da consultoria Tree Diversidade em parceria com o Grupo TopRH, realizada entre agosto e setembro de 2021, concluiu-se que mulheres brancas são maioria (51,1%)¹⁹ em cargos de liderança de diversidade.

Com isso, discordamos de estudos que focalizam no homem negro a responsabilidade pela maior incidência de uniões inter-raciais. O patriarcado também é de origem racial porque não privilegia o homem negro e, na dinâmica afetivo-sexual, homens e mulheres negras são os menos escolhidos, tal como afirma Barros (2018), “quanto mais escura é a cor da pele, menor é o status do indivíduo nesta sociedade” (p. 37), e isso em todas as esferas da vida.

Outrossim, estes dados não são suficientes para negar a mestiçagem e a incidência de racismo no Brasil, visto que, dentre os 56,2% da população que se autodeclarou negra em 2019, apenas 9,4% identificou-se como negro, os outros 46,8% enquadraram-se como pardo (IBGE, 2019). Há, ainda, de acordo com Telles (2003), um forte componente de ordem social nas interações entre brancos e negros no país. Por isso, o baixo número de pessoas negras entre as camadas mais altas da sociedade limita as relações desses com pessoas brancas que ocupam os mesmos espaços, enquanto que nas camadas mais pobres a interação entre negros e brancos é muito mais frequente.

Ser negro, no Brasil, é uma desvantagem socialmente percebida. Por essa razão, em uniões inter-raciais o cônjuge negro geralmente apresenta condições socioeconômicas superiores ao branco, “é como se a desvantagem do status social inferior, ou o estigma da cor da pele, como diz Goffman (1988), fosse amenizado com a situação financeira” (W. Santos, 2018, p. 05). Isso reforça a ideia atrelada ao ideal de democracia racial de que, na realidade, as desigualdades e diferenças são frutos unicamente de fatores sociais, não importando a classificação racial e, como já apontado em outros momentos, a ascensão econômica, ainda que carregue consigo a expectativa de eliminação do racismo e do tratamento diferenciado, não

¹⁸ Disponível em: <<https://www.otempo.com.br/economia/mulher-so-ganha-mais-que-homem-quando-ela-e-branca-e-ele-e-negro-1.2265517>>.

¹⁹ Disponível em: <<https://noticiapreta.com.br/mulher-branca-e-maioria-como-lider-de-diversidade-revela-estudo/>>.

condiz com a realidade. A suposta ascensão de pessoas negras não tira de si o estigma de serem negras.

Ao negro sempre recai um olhar que lembra que ele é negro, isto é, o fato de ser negro nunca é esquecido e todas as suas inúmeras outras características são postas de lado diante da lembrança de sua pertença racial. Ele é, antes de tudo, negro. Qualquer coisa que faça está vigiada pelo fato de ser negro. Isso não acontece com o branco. Como padrão de normalidade, sua identidade não é questionada. (Pinto & Ferreira, 2014, p. 262)

Essa identidade racializada, por sua vez, é aprendida no espaço de socialização primária – a família –, na escola e na relação com os pares. Ademais, considerando a informação de que, “entre os grupos não-brancos o casamento inter-racial é mais aceito” (Azevedo, 1975, p. 63), esse processo de constituição de identidades racializadas em famílias inter-raciais pode ocorrer por meio de estereótipos destinados a negros e brancos. Portanto, reforça ideias de superioridade racial de um grupo sobre outro que podem, inclusive, ser justificadas por disparidades de classe. Isto porque, a ascensão social foi muito bem disseminada no imaginário coletivo como a solução para todos os problemas do país e, casar-se com uma pessoa branca foi, durante muito tempo, tido como um mecanismo de ascensão, mas não foi sempre assim. Fernandes (1969/1978, p. 323-324 citado por Barros, 2018) afirma que o objetivo da interdição aos casamentos inter-raciais era, após a descoberta da falácia do mito da democracia racial, “impedir a mobilidade social vertical – a passagem do ‘negro’ para a condição de ‘gente’ ou de ‘pessoa respeitável’” (p. 38).

Em uma sociedade racialmente hierarquizada como a nossa, relacionamentos inter-raciais ainda são tidos como marcas de ascensão social e como um “passaporte” para a humanidade. Souza (1983) destaca que

O negro que se empenha na conquista da ascensão social paga o preço do massacre mais ou menos dramático de sua identidade. Afastado de seus valores originais, representados fundamentalmente por sua herança religiosa, o negro tomou o branco como modelo de identificação, como única possibilidade de “tornar-se gente”. (p. 18)

Esse é um processo extremamente violento porque, afastar-se de seus valores originais é afastar-se de si e assumir uma identidade externa para performar. Identidade esta que, em dados momentos, pode figurar como uma identidade demasiada caricata e estereotipada, calcada nos valores hegemônicos da ideologia dominante, ainda que seja um projeto impossível de ser realizado, pois, o negro, mesmo ascendendo socialmente, ou estando em uma relação

com uma pessoa branca, ou negando sua identidade e suas origens, continuará sendo negro e a sociedade não cessará de lembrá-lo disso.

É preciso demarcar que, na literatura encontrada sobre casamentos e famílias inter-raciais no Brasil, há uma predominância em focalizar a discussão apenas no sujeito negro dessas relações e, muitas vezes, como aponta Barros (2003), limitam-se a associar o casamento inter-racial como estratégia de ascensão social e embranquecimento. São discussões importantes e necessárias, mas há diversas configurações familiares. À vista disto, o conteúdo deste tópico pode nos oferecer pistas para refletirmos se e como estas relações impactam nas subjetividades dos sujeitos negros e, para além, dos filhos mestiços gerados. Aqui, em consonância com Schucman (2018), “é importante pensar o mestiço como um fenótipo racializado, e não como todo e qualquer sujeito filho de casais inter-raciais” (p. 41), visto que há filhos destes casais que são classificados como negros, e outros como brancos, dependendo de suas características físicas.

Em sua pesquisa intitulada *Razão, cor e desejo*, Moutinho (2004) investigou o lugar do branco nas relações inter-raciais, e nos apresenta algumas ideias vigentes no período imperial. Para ela,

Pensar a miscigenação como problema, solução ou uma especificidade brasileira variou com a forma como cada um dos autores concebeu (e manejou) o ato sexual “inter-racial” – e o desejo que o sustenta. Para Nina Rodrigues, por exemplo, o contato (e porque não o próprio desejo) deveria ser interdito através de uma jurisprudência “racializada”. Oliveira Vianna propôs que o Estado administrasse o desejo erótico “inter-racial” de forma a produzir a “boa mistura” através do casamento formal. Para Paulo Prado a solução seria a guerra ou revolução, dado que a luxúria (“inter-racial”) e a cobiça haviam levado o país à melancolia. Gilberto Freyre concebe, como Oliveira Vianna, um tipo de mestiçagem positiva – aquela produzida no interior de um sistema que nomeou de “patriarcalismo poligâmico”: o senhor “branco” com sua esposa “branca” e a amante “negra” ou “mulata”. (pp. 263-264)

Por ter penetrado tão fortemente o tecido social, tais ideias fundaram concepções acerca da distribuição de afeto que seguem vigentes até os dias atuais: “da mulher negra para transar e branca para casar” – denunciando relações não assumidas socialmente – e do homem negro como alguém automaticamente associado a bandidagem em virtude da proposta de Nina Rodrigues de construção de uma legislação específica para brancos e outra para negros. Assim sendo, já que o negro não pode ser branco e não é digno de receber afeto tal qual, existem, segundo Souza (1983), quatro alternativas: 1) compensar sendo o melhor no que faz para

alcançar aceitação no mundo do branco; 2) deixar de destacar a própria cor, de falar de si como uma pessoa negra; 3) negar as tradições e ancestralidade negra, como a religiosidade, aspectos da linguagem, práticas culturais, modos de se vestir etc., que leva, em última instância, à negação da família negra e do contexto de criação; 4) a quarta estratégia adotada é não falar sobre relações raciais e conflitos que emergem da interação entre negros e brancos, ou seja, não falar sobre racismo.

Esse sujeito negro, a partir de tais estratégias, pode enxergar em seu parceiro branco um modo de satisfazer o ideal de eu aprendido, que é ser branco. A este respeito, Reis Filho (2005) fala de uma escravidão social inscrita no psiquismo de pessoas negras enquanto herança da escravidão corporal.

Enquanto que na escravidão corporal, o corpo é posse de um senhor, literalmente uma mercadoria, na escravidão psíquica, a introjeção do ideal de eu branco torna o negro escravo psíquico de um senhor que não pode ser combatido como nas revoltas quilombolas ou lutas físicas: um inimigo interno, que tem força suficiente para causar sofrimento durante sua existência. (W. Santos, 2018, p. 8)

Sufrimento este que também se manifesta pelo medo de expressar sentimentos, pois, conforme bell hooks²⁰ (2010), durante a escravização, não demonstrar afetividade era uma estratégia adotada como mecanismo de sobrevivência diante da dominação branca, sobretudo por mulheres negras, explicando o porquê de, até hoje, famílias e pessoas negras terem dificuldade em demonstrar e receber afeto, por entendê-lo como um sinal de fraqueza em face da necessidade de ser forte. Por essa razão, hooks (2010) faz um alerta para a reprodução de relações do tipo senhor-escravo em relacionamentos de pessoas negras, tanto intra raciais quanto inter-raciais, pela introjeção do ideal de eu branco e sujeição ao par considerado racialmente superior, o que leva ao auto-ódio e, conseqüentemente, ao ódio direcionado aos seus semelhantes.

A pesquisadora brasileira Lia Vainer Schucman, em sua pesquisa de pós-doutorado em Psicologia Social que resultou no livro *Famílias inter-raciais: tensões entre cor e amor* (2018), pesquisou a dinâmica de famílias inter-raciais residentes na cidade de São Paulo e elaborou algumas reflexões a partir dos relatos coletados. Segundo a autora, um mecanismo bastante comum adotado pelos membros brancos de famílias inter-raciais consiste na negação da negritude dos membros negros, classificando-os e nomeando-os “morenos”, por exemplo, com

²⁰ Gloria Jean Watkins (1952-2021), mais conhecida por seu pseudônimo bell hooks. Destaca que prefere ser nomeada com letras minúsculas.

vistas a um distanciamento do “ser negro”. Schucman (2018) parte do conceito de negação formulado por Freud em 1925, onde

O conceito aparece como um mecanismo que se dá no nível da linguagem e que não impede a operação do recalque. Na negação, portanto, o recalque continua operando e o que vem à tona na fala do sujeito é a representação recalçada que só será manifesta na condição de um “não” em sua frase formulada. Através da formulação “mas ele não é negro” é possível, interpretar o referido enunciado nos termos de Freud (1976, p. 142): “Ao interpretar, tomamos a liberdade de deixar de lado a negação e escolher o conteúdo puro da idéia”. Assim, é como se a mãe tivesse dito: “ele é negro, mas não me é confortável admitir isto”. (p. 51)

Aqui, a pesquisadora tece tais análises e discussões partindo das entrevistas realizadas com uma família e da observação da dinâmica da mesma, ou seja, não são interpretações desconexas da realidade sociomaterial destes sujeitos. Na ocasião, o filho se autodeclarou negro em diversos momentos da entrevista e a mãe, branca, negava sua autoidentificação e o nomeava “moreno claro”. Em outros momentos, quando indagados sobre as origens negras da família, a mãe, baiana, fez questão de enfatizar a origem italiana de sua mãe, mas seu pai, intitulado moreno claro por ela, é colocado em segundo plano, apresentado como algo difuso, reafirmando a ideia de um esquecimento e negação da negritude por esta mãe (Schucman, 2018).

Negar a negritude de alguém não significa, em contrapartida, afirmar que a pessoa seja branca, e esta é uma questão bastante complexa.

Negar, no sentido estrito da palavra, significa afirmar que uma coisa não existe, que não é verdadeira. Mas, só é possível dizer que Valéria [a mãe entrevistada] nega algo porque há, em outro lugar – e em outros discursos da família e dela mesma –, situações em que se afirma o componente negro na família. Neste sentido, quando ela mesma afirma que ele – o filho – era diferente de todos os outros da família, ela está dizendo que ele não é branco. É, ainda, possível entender que o que **ela nega não é a cor do outro e sim a origem da cor**, pois ao afirmar que a cor de João [seu filho] vem de ascendência árabe, ela parece ter formulado uma estratégia para aceitar a cor, mas não sua origem. (Schucman, 2018, p. 54, grifos nossos)

Negar a origem negra da família pode significar uma tentativa de distanciamento da representação do que é ser negro em nossa sociedade, geralmente negativa. Assim, afasta-se o membro negro da família dessa representação por negar a origem de sua cor ao mesmo tempo em que mantém intacta a ideia e a representação negativa da negritude, isto é, exime-se da

responsabilização pela desconstrução do racismo em que foi socializada, mantendo e reproduzindo os significados negativos construídos sobre o ser negro, e não associando o membro negro da família a tais representações. Relaciona-se com o outro negando a ele a possibilidade de sê-lo, característica que, conforme Bento (2016), faz parte da identidade narcísica da branquitude, construída em torno de si mesma, onde não há abertura para a alteridade e, mesmo onde aparenta existir um encontro, no caso de famílias inter-raciais, o outro precisa ser eliminado, uma vez que reflete aquilo que se é ou se pretende ser: não negro (Schucman, 2018).

Outra forma de negação elencada pela pesquisadora diz respeito à tentativa de aniquilar no outro qualquer traço de negritude, o que pode ser exemplificada pelo trecho de uma entrevista a seguir:

Minha mãe falava que eu era quase branca, mas que meu nariz não era de branco, ela falava rindo. Quando eu era pequena, sempre tinha esta sensação de tentar ser algo que eu não sou, uma sensação corporalmente inadequada. E quando eu tive filho, ela disse que se eu passasse bastante a mão no nariz dele enquanto ele era bebê, afinando a forma, o nariz podia melhorar porque ainda era só cartilagem. (Schucman, 2018, p. 57, grifos da autora)

As consequências desse processo de negação para a pessoa negra podem ser brutais, pois, crescer em um ambiente onde repele-se violentamente qualquer característica de sua identidade influencia em aspectos relacionados à relação com seu próprio corpo, com o corpo do outro e com o mundo a sua volta. Uma expressão decorrente disso é que, um dos participantes da pesquisa de Schucman (2018), afirmou ter feito uso de cândida (água sanitária) na infância na ânsia de “não ser negro”. É este corpo negro que, para alcançar o ideal branco, sofre ao negar sua existência, afastando-se de si, afinando o nariz, tomando banho de cândida e, como argumenta Goffman (1988), estando sempre em alerta para qualquer tipo de desafio relacionado ao estigma de sua cor.

Para ser bem-sucedido, o mecanismo da negação dentro de famílias inter-raciais pressupõe ser necessário cegar-se para a cor de determinado membro para que seja possível direcionar afeto a ele. Segundo Hordge-Freeman (2015) “nas famílias, o amor está presente, mas como um recurso emocional, o que o amor se parece pode depender de como você parece” (p. 71, citada por Schucman, 2018, p. 67)²¹.

²¹ Citação original traduzida pela autora.

Ainda conforme o estudo realizado pela pesquisadora estadunidense Elizabeth Hordge-Freeman (2015) com famílias negras na cidade de Salvador (BA), a tonalidade da cor da pele e os traços físicos são fatores decisivos e determinantes para a distribuição de afeto no ambiente intrafamiliar, onde privilegia-se os membros com maior proximidade à estética branca em detrimento daqueles com mais características negras. Temos, portanto, o paradoxo da negação. “Para ficar longe do significado racista sobre ‘ser’ negro, estas pessoas negam a negritude e perdem a possibilidade de desconstruir os estereótipos negativos atrelados ao ‘signo’ negro” (Schucman, 2018, p. 59). À vista disso, no Brasil, é possível ser contra o racismo; acreditar que o racismo é um problema a ser combatido por todos e todas; casar-se com pessoas negras; e, ao mesmo tempo, ser racista.

Discorrer sobre classificação racial no Brasil é um tema que envolve um *continuum* de nomenclaturas variadas e sempre permeadas pela ideologia do embranquecimento, onde, hierarquicamente, a cor branca ocupa posição socialmente privilegiada em detrimento de todas as demais, e a categoria negro ocupa o extremo oposto, assimetricamente estereotipada e estigmatizada pelo racismo moderno. É necessário tecer tais apontamentos porque já discutimos o caráter processual da construção de identidades e, dentro de um ambiente familiar inter-racial, na tentativa de conciliar vivências afetivas por vezes contraditórias, essa subjetividade será forjada inevitavelmente a partir da identificação que cada sujeito tem com os membros negros e brancos de suas famílias. Portanto, essa classificação não se resume apenas na cor da pele (fenótipo), mas pode remeter também à uma ligação ancestral, à cultura e à uma posição política. Por esse motivo, sujeitos mestiços lidos socialmente como pardos podem não se nomear negros por não se sentirem conectados com a cultura e ancestralidade negras (Schucman, 2018).

Outra configuração familiar inter-racial possível, para além das configurações onde há uma negação que não se apresenta de forma tão explícita, em determinados momentos, é aquela onde o membro branco é abertamente racista. Para essa discussão, Lia analisa a entrevista realizada com Mariana, mulher negra, filha de pai negro e mãe branca, onde destaca que a relação de Ivone – mãe – com o marido e a filha, ao invés de funcionar como instrumento para desconstrução do racismo, emerge como vetor onde o mesmo é reproduzido. É interessante notar que,

Apesar desta entrevista não apresentar dados suficientes para interpretar as razões pelas quais Ivone, uma mulher explicitamente racista, escolhe se relacionar com um homem negro e posteriormente gerar filhos desta relação, é possível perceber, pela fala de Mariana, que há nestas escolhas de Ivone uma possibilidade de exercer um poder que

ela não encontra fora das relações intrafamiliares, ou seja, o discurso da branquitude aparece como um dos únicos dispositivos de poder para uma mulher muito vulnerável à situação de pobreza e à discriminação de gênero apontada anteriormente, acerca da condição de ser expulsa de casa por ser “mãe solteira”. (Schucman, 2018, p. 95)

A explicação dada pela filha Mariana reitera a mesma hipótese: *“Acho que ela se relaciona com homens negros porque ela se sente superior a eles. É uma forma de ela dizer que ela é superior àqueles homens”* (p. 95, grifos da autora). Contudo, só o fato de Ivone se sentir superior a esses homens negros não seria suficiente para o desenvolvimento de relações afetivo-sexuais, visto que o racismo funciona também como um impeditivo para uma aproximação sexual. Neste sentido, as discussões realizadas por Fanon (1964/1980) apontam que, por meio da separação entre cultura e natureza operada pelo ocidente, onde a imagem do homem negro fica relegada à uma representação primitiva, hipersexualizada, viril e canibal, portanto, instrumento para satisfação de fantasias eróticas femininas, podem auxiliar a compreender a forma objetiva pela qual Ivone se relaciona com homens negros. O que pode ser corroborado pelo seguinte relato de Mariana: *“Quando aparecia um homem negro, quando ela fazia um elogio era sempre de uma forma muito sexualizada ... ela falava: ‘Nossa, que gostoso! Nossa! Esse deve ser bom!’”* (Schucman, 2018, p. 98, grifos da autora).

No exemplo da entrevistada Mariana, a imagem aprendida sobre o que significa ser negro está intimamente relacionada com uma relação persecutória com seu próprio corpo e com outros corpos semelhantes ao seu. O racismo é tão violento e insidioso que produz no corpo exatamente o oposto do que se considera essencial para a manutenção de bem-estar e produção de saúde, a saber: viver e pensar o corpo como local e fonte de vida e prazer (J. Costa, 1984). E ainda, como aponta Schucman (2018),

O racismo e a violência racista nos primeiros anos de vida, vindo exatamente daqueles que inserem a criança no mundo dos significados – neste caso a mãe –, leva o sujeito negro a desejar, invejar e projetar um futuro identificatório antagônico em relação à realidade de seu corpo e de sua história racial e pessoal. Todo ideal identificatório do sujeito negro que é violentado converte-se, desta maneira, num ideal de retorno ao passado fictício, no qual ele poderia ter sido branco, ou na projeção de um futuro interdito, no qual seu corpo e identidade negros deverão desaparecer. (p. 102)

Para cumprir com este ideal, um dos caminhos possíveis, já que tornar-se branco é impossível e a falta de brancura é vivida como privação, é enxergar o branco como detentor daquilo que lhe falta. Assim, a experiência cotidiana do racismo, para o negro, pode resultar em recusa de si, direcionando toda sorte de ódio a seu próprio corpo – e corpos de outras

pessoas negras – enquanto que os afetos considerados bons são direcionados a corpos brancos, inclusive e, sobretudo, quando se trata de relações afetivo-sexuais.

A virada de chave para que Mariana superasse o local de sofrimento e humilhação impostos pelo racismo para um local de reconhecimento e valorização de sua negritude, deu-se por meio da transformação capilar. N. Gomes (2002) destaca a importância desempenhada pelo cabelo e pela cor da pele, com especial ênfase no cabelo, na construção de identidades negras saudáveis e na forma como o negro é visto e reconhecido pelo outro. Sobre esse processo, Souza (1983) vai dizer que

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 que lhe permitirão ter um rosto próprio. (p. 77)

Ainda que a pesquisa de Schucman (2018) tenha entrevistado famílias inter-raciais onde o encontro promoveu rupturas, desconstruções e autoanálise, a pesquisadora conclui afirmando que todos os membros negros vivenciaram alguma situação de racismo no contexto intrafamiliar e nas famílias ampliadas dos membros brancos. Isto significa dizer que raça é uma categoria basilar, estrutural e estruturante de qualquer relação em nossa sociedade e que a simples presença de redes de afeto, como se espera que exista no meio familiar, não são suficientes para superar a reprodução de tais violências.

3 E o que o Existencialismo tem a nos dizer e Contribuir com esta Pesquisa?

“O corpo é o homem, e o homem, seu corpo”

Lewis Gordon – What Fanon said: A philosophical introduction to his life and thought, 2015.

É com essa citação de Lewis Gordon que abro este capítulo. Sartre não se debruçou tão intensamente sobre o conceito de corpo, mas o intento aqui é fazer exatamente o movimento que ele próprio propõe: situar o homem na história, portanto, situar este corpo no mundo. Para isso, é fundamental compreender a constituição do sujeito para o filósofo em dois momentos: o momento ontológico e o momento antropológico; para que, de posse de tais conceitos e das discussões realizadas nos capítulos anteriores, possamos refletir sobre os processos de construção e formação de identidades de homens negros.

3.1 A Constituição do Sujeito em *O Ser e o Nada*, de Jean-Paul Sartre

Influenciado pelas ideias do filósofo e psicólogo alemão Franz Brentano (1838-1917), fundador da Psicologia do Ato ou do Intencionalismo, que unificou consciência e objeto, e do filósofo e matemático alemão Edmund Husserl (1859-1938), fundador da Fenomenologia, Sartre (1905-1980), importante intelectual do Existencialismo, não aceita o humanismo estreito que fez do sujeito o valor último das preocupações humanas. Para ele, o ser humano está constantemente se projetando para fora de si mesmo, construindo-se, realizando-se no mundo. Por isso, desenvolve sua teoria ratificando a premissa husserliana de que a consciência é sempre consciência de algo e para algo. Isto significa dizer que não existe objeto sem que alguém o signifique, assim como não existe consciência sem algo que vise.

Existencia (forma latina), deriva de *Existere*, que significa sair de casa, um domínio, um esconderijo, mostrar-se, revelar-se, aparecer, logo, indica movimento para fora. A consciência, assim, é o que vai designar o modo de ser do existente humano, escapando de si mesma em direção ao mundo, para captar algo por meio de sua intencionalidade, e assim estabelece uma relação de interdependência com o mundo. Por essa razão, a sentença “a existência precede a essência” (Sartre, 1943/2007, p. 695) ficou tão famosa. Sartre, por ela, expressa o princípio de

sua filosofia: de que o ser passa a se constituir a partir do momento em que existe, vive, apreende o mundo, cogita e estabelece suas crenças. Não há uma essência a priori que “habite sua consciência”. Na medida em que vai se fazendo e se construindo, os valores são apreendidos, significados por ele e escolhidos para que fundamentem suas escolhas e sua relação com o mundo.

Isto não significa que as coisas e esses valores, por exemplo, não existam antes de seu nascimento, e que quando criança há maturidade para julgá-los como convenientes para si. Quando o indivíduo nasce, ele é lançado ao mundo em um determinado contexto familiar, social, econômico, cultural, político etc., há uma história que o precede e que o determina. O que Sartre quis apontar é que esses contextos sociomateriais foram construídos pelas pessoas, e da mesma maneira que os escolheram produzir e manter, também podem escolher resistir a eles, buscando superá-los.

Sobre esta possibilidade de escolher transcender o passado, é porque Sartre (1946/2014) parte da condição ontológica humana como um não-ser. Ele nos diz: “Se o homem, na concepção do existencialismo, não é definível, é porque ele não é, inicialmente, nada. Ele apenas será alguma coisa posteriormente, e será aquilo que ele se tornar” (p. 19). Por ser, inicialmente, nada, e este nada é o que dá abertura do homem ao mundo, é que este, sendo um não-ser, busca seu Ser no mundo por meio das coisas que nele estão. As coisas são nomeadas por Sartre como “Em-si”, por serem providas de uma essência, logo, são opacas, fechadas em si. “O ser [Em-si] não é consciência de si, nem se distingue de outro: uma árvore não é para si mesma, nem uma pedra é algo para uma árvore, não há entre elas relação possível” (Schneider, 2011, p. 84), pois, quem estabelece a relação entre um objeto e outro é a consciência.

Sobre isso, Schneider (2011) afirma que “a consciência não tem interior, é pura relação às coisas; é esse lançar-se para o mundo . . . A consciência é, assim, um vazio total, no sentido de ser pura transparência” (p. 87). É este nada-de-ser, característica primordial da consciência, que viabiliza a relação do indivíduo (Para-si) com os objetos (Em-si).

O Em-si, como já mencionado, é o que é. Não precisa de algo externo para preenchê-lo, pois é pleno e acabado em si mesmo. Retomando a explicação do termo *Existencia* enquanto movimento para fora, o mesmo raciocínio se emprega ao termo Para-si. “Para”: por ser sempre consciência de algo e para algo, e o “si” seria o Eu ou o Ego, ou seja, uma consciência que tem consciência de ser. Como coloca Sartre (1943/2007), “O Ego aparece à consciência como Em-si transcendente, um existente do mundo humano, e não como da consciência” (p. 155), e como bem definiu, a consciência, neste movimento intencional, está sempre buscando algo no mundo e, por isso, transcende a si mesma em busca daquilo que vai conferir sentido às escolhas

humanas. O Para-si, portanto, somos nós, seres humanos e o que difere o Em-si do Para-si é exclusivamente a consciência (Sartre, 1943/2007).

A consciência é o ato originário da liberdade, porque “não existe determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade” (Sartre, 1946/2014, p. 24). Sendo liberdade, o homem será aquilo que fizer de sua vida. Ele é livre para escolher o que quiser, no entanto, toda escolha é situada pelas condições sociomateriais em que se está inserido e pela temporalidade. Ser livre para escolher não necessariamente garante a obtenção do que foi escolhido e isso implica em que “o homem é responsável por si mesmo. ... O homem se escolhe a si mesmo” (Sartre, 1946/2014, p. 20).

Ao afirmarmos que o homem se escolhe a si mesmo, queremos dizer que cada um de nós se escolhe, mas queremos dizer também que, escolhendo-se, ele escolhe todos os homens. . . . O que escolhemos é sempre o bem e nada pode ser bom para nós sem o ser para todos. . . . Portanto, a nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, pois ela engaja a humanidade inteira. (Sartre, 1946/2014, pp. 20-21)

É diante dessa liberdade de escolha e dessa responsabilidade assumida sobre seus atos que a angústia aparece. É a angústia de ter de escolher uma coisa no lugar de escolher outras. Por essa razão, toda escolha implica sempre em renunciar todas as demais opções e essa angústia não é impeditiva para a ação, pelo contrário, ela constitui a condição de nossas ações.

Assim como a liberdade de negar o que se é para ser o que não é se apreende pela angústia, o Para-si é consciente de sua facticidade porque tem o sentimento de estar “*aí para nada, como sendo *superfluo**” (Sartre, 1943/2007, p. 133, grifos do autor). Facticidade quer dizer as contingências que afetam as escolhas do indivíduo, as quais não podem ser suprimidas. “Sem a facticidade, a consciência poderia escolher suas vinculações com o mundo ... eu poderia me determinar a ‘nascer operário’ ou ‘nascer burguês’” (p. 133), ou mesmo nascer branco ou negro. Em outras palavras, a facticidade interfere nas condições e possibilidades que tenho de escolher, por meio das minhas condições físicas e biológicas, minha história individual, as condições históricas e objetivas da sociedade em que vivo e da história coletiva que me atravessa, mas, por outro lado, algumas dessas condições são possíveis de serem superadas ou mesmo de mudar a maneira como são significadas, por conseguinte, como os indivíduos lidam com elas.

Sendo o indivíduo um não-ser, ele é um projeto de ser. Isto significa dizer que, ser liberdade implica em percorrer um caminho em direção a algum fim, seja ele qual for. Assim, ao tecer uma escolha, a faço porque tenho um projeto de quem eu quero ser. “O projeto é uma apropriação subjetiva da objetividade, cujo sentido é, por sua vez, objetivar-se, em atos,

sentimentos, paixões, ideologias” (Schneider, 2008, p. 294). Portanto, o homem não tem um projeto, ele é um projeto, e é perseguindo esse projeto de ser que nos edificamos como sujeitos.

Estamos constantemente nos construindo, afirmando algo ao mesmo tempo em que negamos o que não escolhemos. Por meio de suas ações, o sujeito vai ao encontro do mundo; atribui sentido e valor ao que captou e interiorizou de modo intencional; a partir do valor e sentido conferido ao que apreendeu, exterioriza-se em suas ações; e, por fim, produz a realidade material do mundo. Essa é a relação dialética entre consciência (Para-si) e mundo (Em-si) para Sartre (1936/2015a).

Escolher, no entanto, é imaginar no momento presente um futuro que supere o passado. O passado, de acordo com o filósofo, é a nossa história individual e a história da humanidade; é aquilo que já está posto e não muda enquanto passado, portanto é um Em-si. Já o presente é o momento de nossas ações, que unifica passado e futuro. No presente, o ser é fuga, porque “não é o que é (passado) e é o que não é (futuro)” (Sartre, 1943/2007, p. 177). O futuro, por sua vez, não existe. É um ideal, algo que almejamos e para onde nos lançamos e nos projetamos com aquilo que fazemos e escolhemos no agora, porém, sem garantias de sucesso. Essa concepção de temporalidade é fundamental para compreendermos, por exemplo, que não agimos em função de um passado precedente e, sim, visando um projeto que se encontra no futuro e está relacionado ao passado.

A consciência posicional encontra-se refém neste instante infinitesimal. Este puro nada de tempo que é o presente é, também, a prisão do ser da consciência, pois, do presente ela não pode escapar e no presente ela está perpetuamente condenada a viver cada instante deste tempo presente sem, contudo, poder transcender sua condição de nadificação. Por ser inapreensível ao sujeito é que o presente nasce e morre sem que possamos, nem por um momento, experimentá-lo. Por isso a realidade humana fica fraturada de seu ser. No presente, o homem não possui um ser, não pode afirmar ser algo porque o “ser calmo”, por exemplo, já se transformou em “eu era calmo” ou “eu serei calmo”. O “ser calmo” se evadiu da realidade humana e o sujeito permaneceu nadificado em seu ser (Sartre, 1946/2014).

No presente, em síntese, o ser do Para-si se constitui em perpétua fuga rumo ao passado ou ao futuro, deixando à realidade humana o nada de seu ser. A consciência não é preenchida na vida cotidiana do tempo presente, não é no aqui e agora dos convívios diários que o ser do humano se preencherá, por isso a consciência é pura transparência, por não conseguirmos necessariamente nos fixar no momento presente. Diante dessa impossibilidade o homem lança no futuro a possibilidade de constituir seu ser, entretanto, depara-se com a impossibilidade de ser seu próprio ser no futuro, porque o futuro nada é, ele pode vir a ser e, quando “chega”, por

milésimos de segundos, se perde como futuro e torna-se presente, que logo se constitui como passado (Sartre, 1946/2014).

Para Sartre (1946/2014), não é o presente que deve ser projetado no futuro, haja vista que o presente é nada. Portanto, é o passado que deve ser projetado, o futuro é a realização do passado do Para-si. No passado, fomos alguma coisa. Nosso passado, por ser um Em-si, possui uma essência, diferente do tempo presente e do tempo futuro. Este ser coagulado do passado é desconstruído no presente, e é mediado por ele que nos fazemos visando um projeto no futuro.

Por meio da intencionalidade, a consciência transcende a si mesma e, evadindo-se, ela se unifica. O objeto captado não está na consciência, como conteúdo interno, é transcendente à consciência que o apreende e é preciso que haja uma síntese entre consciências passadas e a consciência presente para que essa unificação se efetive. Para isso, Sartre (1936/2015a) vai teorizar a existência de três níveis de consciência: a consciência irrefletida/irreflexiva (de 1º grau), a consciência refletida (2º grau) e a reflexiva (de 3º grau).

A consciência irreflexiva é a consciência imediata e espontânea do objeto dada pela percepção, é a dimensão da experiência. A percepção imediata desta cadeira diante de mim é uma consciência não posicional de mim, isto é, não reflexiva, pois, ainda que eu tenha consciência de ter consciência da cadeira (consciência refletida), ela – a cadeira – não é objeto constitutivo de minha consciência, ela está fora da consciência, pois é um objeto visado. “Toda consciência posicional do objeto é ao mesmo tempo consciência não posicional de si” (Sartre, 1943/2007, p. 24), e é a isto que Sartre atribui a consciência reflexiva. A partir do momento em que posiciono essa consciência imediata do objeto é que pode ocorrer a refletida. “Se . . . eu quero recordar determinada paisagem percebida no trem, ontem, é-me possível fazer retornar à recordação dessa paisagem enquanto tal, mas eu posso lembrar-me também que eu via essa paisagem” (Sartre, 1936/2015a, p. 25). Existe uma unidade indissolúvel entre a consciência de 1º grau e a consciência de 2º grau.

No entanto, ao experienciar a apreensão do mundo, minha vivência diante dele pode ser colocada como objeto visado. Volto, então, minha consciência para meu Eu, sendo este o que unifica meu estado, qualidades e ações diante do objeto posicionado pela consciência irrefletida. É esta consciência que torna possível as consciências refletida e reflexiva, porém, não são níveis de consciências independentes, trata-se de um modo próprio e contingente de a consciência existir.

A consciência reflexiva posiciona como seu objeto a consciência irreflexiva: no ato da reflexão, emito juízos sobre a consciência irreflexiva, envergonho-me ou orgulho-me

dela, aceito-a ou a recuso, etc. A consciência imediata de perceber não me permite julgar, querer, envergonhar-me. (Sartre, 1943/2007, pp. 24-25)

Para além da relação da consciência com os objetos do mundo, há ainda a relação com outras consciências. Para o existencialista “o outro é o mediador indispensável entre mim e mim mesmo: sinto vergonha de mim *tal como apareço* ao outro” (Sartre, 1943/2007, p. 290, grifos do autor). Inicialmente, a forma como apareço ao outro e como ele aparece a mim é como objeto. Isso acontece porque, assim como a minha consciência escapa de mim rumo ao mundo, rumo aquilo que está fora de mim, o mesmo se aplica a consciência do outro. Portanto, apreendo esse outro como ser-no-mundo e, quando Sartre usa este termo – ser-no-mundo – o objetivo é demarcar que o mundo é o local habitado por este ser, tanto o meu ser quanto o ser do outro e, nessa relação, eu deixo de ser o centro do mundo, porque passo a captar a existência de outras consciências e como essa coexistência determina e limita minhas possibilidades, tal como eu determino o campo de possíveis do outro.

Enquanto faço com que um mundo exista como complexo de utensílios, do qual me sirvo para os desígnios de minha realidade humana, faço-me determinar em meu ser por um ser que faz com que o mesmo mundo exista como complexo de utensílios para os desígnios de sua realidade. (Sartre, 1943/2007, p. 318)

Emprestando e dando continuidade à discussão empreendida por Heidegger acerca do “problema do outro”, Sartre vai concordar que o que unifica e dá sentido à essa relação mútua entre consciências é o fundo comum, ou seja, o mundo, e o fim comum, captar seu ser neste mundo. Com isso, pensar a existência do outro deve simplesmente fazer com que eu interroge em meu ser o sentido de tal existência, “no mais profundo de mim mesmo devo encontrar, não *razões para crer* no outro, mas o próprio outro enquanto aquele que eu não sou” (Sartre, 1943/2007, p. 325, grifos do autor). Portanto, Sartre conclui que, considerar captar o outro enquanto objeto é o mesmo que afirmar sua provável existência, pois objetos são probabilidades que dependem de nossas representações e relações com eles. O outro não é uma representação, logo, “não pode ser *primeiro* objeto” (p. 325, grifo do autor).

No contato cotidiano, é possível que uma das modalidades da presença do outro a mim e vice-versa seja por meio da objetividade. Contudo, ao estabelecer algum tipo de relação e reflexão sobre este outro, percebo que existe uma espacialidade, temporalidade e um sistema de conexões e relações que não são meus, são do outro. Por mais que habitemos o mesmo mundo, o outro se relaciona com ele de um modo, eu, de outro. Trata-se de uma relação que me escapa e onde não sou mais o centro. Conforme Sartre (1943/2007), “a aparição do outro no mundo corresponde, portanto, a um deslizamento fixo de todo o universo, a uma

descentralização do mundo que solapa por baixo a centralização que simultaneamente efetuo” (p. 330). O outro é aquele que me rouba o mundo. Posso captar a árvore e o outro e estabelecer relações entre ambos, mas não posso captar a forma como a árvore aparece ao outro ou as relações estabelecidas por ele.

Outra consideração a ser feita é que necessito do outro para apreender plenamente todas as estruturas de meu ser. Por ser o mediador entre mim e mim mesmo, como já mencionado, o outro devolve-me aspectos de quem sou para ele que não tenho acesso senão por intermédio dele. Só me percebo envergonhado, destemido, esforçado porque o outro me identifica assim. Só me reconheço negro porque o branco me nomeia negro. “Assim, o outro não apenas revelou-me o que sou: constituiu-me em novo tipo de ser que deve sustentar qualificações novas. Este ser não estava em mim em potência antes da aparição do outro” (1943/2007, p. 290). Em outras palavras, o outro não apenas medeia minha relação comigo mesmo, como também amplia as possibilidades do que posso vir a ser. Só me faço psicólogo porque outras pessoas me reconhecem como tal e me procuram para atendimento psicológico, “mas este novo ser que aparece para o outro não reside *no* outro: eu sou responsável por ele” (p. 290, grifo do autor).

Dessa forma, ser-Para-si remete necessariamente a ser-Para-outro. Sartre (1943/2007) destaca:

O outro, como unidade sintética de suas experiências e como vontade, tanto como paixão, vem organizar *minha* experiência. Não se trata da pura e simples ação de um número incognoscível sobre minha sensibilidade, mas da constituição, por um ser que não sou eu, de grupos conexos de fenômenos no campo de minha experiência. E esses fenômenos, à diferença de todos os outros, não remetem a experiências possíveis, mas a experiências que, por princípio, estão fora de minha experiência e pertencem a um sistema que me é inacessível. (pp. 294-295, grifo do autor)

Por isso que o contato com o outro não é um fenômeno que me remete à minha experiência, mas refere-se a fenômenos que escapam de toda experiência possível para mim, justamente por ser um sistema de representações, uma temporalidade, uma espacialidade e um corpo diferentes. São os acontecimentos de minha experiência que me possibilitam constituir o outro enquanto outro, e são os acontecimentos da experiência do outro que o permitem constituir a mim enquanto outro para ele. “O que encaro constantemente *através* de minhas experiências são os sentimentos do outro, as ideias do outro, as volições do outro É porque, com efeito, o outro não é somente aquele que vejo, mas aquele *que me vê*” (Sartre, 1943/2007, p. 297, grifos do autor).

Caso desconsidere essa relação mútua de afetações e interdependência e deixo de encarar o outro como sistema de conexões que escapam ao meu alcance, nego que posso ser apreendido por este outro como objeto entre outros objetos. Por conseguinte, posso estabelecer uma relação objetual com o outro, mas, ao passo em que procuro compreender o outro como sistema complexo de representações, tal qual o sou, e o local em que ocupo também como possível objeto, transcendo o campo de minhas experiências intuitivas e daquilo que conheço a fim de vincular entre si experiências que não são minhas, são do outro, mas é um movimento importante para o reconhecimento de minha humanidade – a partir do olhar do outro – mediada pelo reconhecimento da humanidade do outro – a partir do meu olhar –.

Sobre essa relação objetual, Sartre (1943/2007) pontua que

O outro só tem interesse para mim na medida em que é Outro eu, um Eu-objeto para Mim, e, inversamente, na medida em que reflete meu Eu, ou seja, enquanto sou objeto para ele. Por esta necessidade que tenho de não ser objeto para mim salvo lá adiante, no Outro, devo obter do outro o *reconhecimento* de meu ser. Mas, se minha consciência *Para-si* deve ser mediada consigo mesmo por outra consciência, seu ser-Para-si – e, por conseguinte, seu ser em geral – depende do outro. Eu sou tal como apareço ao outro. Além disso, uma vez que o outro é tal como me aparece e meu ser depende dele, o modo como apareço a mim mesmo – ou seja, o momento do desenvolvimento de minha consciência de mim – depende do modo como o outro se me aparece. O valor do reconhecimento de mim pelo outro depende do valor do reconhecimento do outro por mim Aparece assim a famosa relação “Senhor-Escravo” . . . [em que] o Escravo é a Verdade do Senhor; mas este reconhecimento unilateral e desigual é insuficiente. (pp. 307-308, grifos do autor)

Nesse sentido, o senhor figura como essência, consciência dependente, pois, só existe na medida em que o outro é o escravizado, não existe senhor a não ser para o outro. O escravo, aqui, é reconhecido como sujeito porque prefere a vida e a liberdade. Nesse embate com o outro, o senhor, que não consegue senão enxergar-se como o centro e em busca de reforçar uma verdade sobre si, escraviza o outro porque o outro aparece a ele como um risco, o outro rouba-lhe seu mundo, tira-lhe do centro do universo, faz-lhe ponderar seus projetos. O outro torna-se escravizável porque reconheço, inicialmente, sua liberdade e ela me ameaça. “A grande mola-mestra da luta das consciências é o esforço de cada uma para transformar sua certeza de si em *verdade*” (1943/2007, p. 309, grifo do autor) e, para isso, em diversos momentos de nossa história coletiva, populações brancas europeias, por acreditarem-se superiores em algum aspecto, usaram de todos os artifícios disponíveis para subjugar, colonizar,

inferiorizar e escravizar outros povos. É o branco quem cria o negro, assim como é o senhor quem cria o escravizado.

Com efeito, outra característica desse embate entre senhor e escravizado, segundo Sartre (1943/2007), consiste em que “é seu acabamento como indivíduo que o indivíduo reclama, é o reconhecimento de seu ser concreto e não a explicitação objetiva de uma estrutura universal” (p. 311). Isto é, o conflito vai além de um mero reconhecimento do outro e de confirmar uma verdade sobre si, diz respeito também a um desejo de diferenciação, de não ser apenas mais uma entre tantas consciências. Essa reivindicação de individualidade e particularidade é feita às custas de uma relação objetual com o outro. Busco, na relação violenta e hierárquica com o outro, confirmar para mim a verdade de que sou um ser singular, porém, novamente, essa confirmação passa pelo outro e, nesse caso, “o particular é aqui suporte e fundamento do universal” (p. 311). Logo, não se obtém o êxito de afirmar sua particularidade, pois o reconhecimento de minha singularidade pelo outro pressupõe a universalidade do si, o reconhecimento de minha pessoa como universal. Este reconhecimento pode ocorrer de forma simultânea e recíproca quando há uma medida comum entre “o que sou para ele [o outro], o que ele é para mim, o que sou para mim e o que ele é para ele” (p. 311), o que não se aplica à relação senhor-escravo.

Veja que o europeu branco cria o modo branco e europeu de ser enquanto universal – ideia de humanidade –, retira a humanidade de todo aquele que é diferente – não-branco e não-europeu – nomeando-o como particular, específico. Porém, em um segundo momento, ao constatar que a desumanização do Outro implica, também, em desumanizar-se, este mesmo europeu branco passa a reivindicar para si o estatuto de individualidade, de particularidade, de singularidade. Por essa razão, Sartre (1943/2007) destaca a necessidade de compreender o particular como construtor do universal. A construção e manutenção da subjetividade é mediada por ambas as esferas e, negar uma delas é, necessariamente, negar a outra. A consequência última é a negação da própria humanidade.

3.2 A Subjetividade na Dimensão Antropológica na Obra *O que é a Subjetividade?*, de Jean-Paul Sartre

Em *O que é a Subjetividade?* obra publicada em italiano, em 1973, como fruto de uma conferência realizada por Sartre (2013/2015b), em Roma, em 1961, o autor dá sequência às discussões que vinha realizando acerca da constituição do sujeito, porém, neste momento, o filósofo amplia o debate para a dimensão antropológica do ser a partir de diálogos tecidos com

o marxismo. Para ele, é comum que, em leituras superficiais da filosofia marxista, se chegue a conclusões de que o interesse da corrente filosófica reside apenas na realidade objetiva ou material, excluindo o sujeito e a subjetividade. A empreitada realizada por Sartre consiste em falar de objetividade e subjetividade ou, em outros termos, objetivação e subjetivação e não de sujeito e objeto, porque, segundo ele, “quando se fala de subjetividade, fala-se de certo tipo, como veremos, de ação interna, de um sistema, de um sistema em interioridade, e não de uma relação imediata com o sujeito” (p. 21).

Dessa forma, para compreender a totalidade desse ser a partir da filosofia marxista ou, como Marx nomeia e Sartre (2013/2015b) reitera “homem total”, é necessário retornar ao fundo do processo de produção, ao homem. Homem este que “tem necessidades, que procura satisfazê-las, isto é, produzir e reproduzir sua vida pelo trabalho, e que consegue, segundo o processo econômico disso resultante, chegar ao prazer mais ou menos imperfeito, mais ou menos atrofiado, ou mais ou menos total” (p. 23). Uma dialética de três termos: necessidades, trabalho e prazer. Tem-se necessidade de algo que não está em si, como o oxigênio, a água, alimento etc. e, para satisfazer tais necessidades que não são apenas de origem primária, como as destacadas, mas podem ser também de origem secundária, como vestir-se, morar, deslocar-se, o homem trabalha para obter os meios necessários para realizar tais necessidades e, concomitantemente, reproduz uma forma de existência mediada pelo desenvolvimento econômico. Atinge, assim, algum grau de prazer integrando as necessidades exteriores com certos fatos internos num movimento de saída de si mesmo para fora e, ao mesmo tempo, de retorno para si.

Trata-se, portanto, de uma ligação entre o ser e o mundo material e uma relação de mediação dos sujeitos entre si, pois, é necessário transcender em direção ao mundo para satisfazer suas necessidades. Logo, uma relação intrínseca entre exterioridade e interioridade e essa relação pode ser descrita objetivamente como objeto de um saber, que nega a si ao mesmo tempo em que se supera conservando-se. Sartre (2013/2015b) explica o que isso quer dizer:

Suponhamos que um trabalho é executado por meio de um instrumento; ele exige a unidade de uma superação prática da situação em direção a um fim; isso supõe conhecimentos: o conhecimento da finalidade e dos meios, da natureza dos materiais, das exigências inertes do instrumento e, em uma sociedade capitalista, até o conhecimento da fábrica onde o homem trabalha, as normas etc. Logo, temos aí todo um saber técnico ..., mas em nenhum as posturas que devemos adotar para segurar o instrumento, para utilizar os materiais exigem o conhecimento e menos ainda a

denominação dos músculos, dos ossos e das ligações nervosas que permitem manter esta ou aquela posição. (p. 24)

Em outros termos, esse conhecimento objetivo sobre os procedimentos e instrumentos necessários para a realização de alguma ação se sustentam por um não saber, e este não saber possui sua relevância, porque, em certa medida, tornar este desconhecido em algo conhecido pode ser prejudicial à ação, pois, conforme exemplo exposto por Sartre (2013/2015b): se, ao descer uma escada, toma-se consciência do que se está fazendo e a consciência, por sua vez, aparece para determinar os próximos movimentos, tropeça-se, porque a ação de descer as escadas deixa de ter a característica que deveria ter.

Essa objetividade sustentada por algo que escapa ao saber diz respeito ao conhecimento do corpo. Mesmo em atividades mediadas por máquinas, o conhecimento do corpo que realizará determinada ação não é levado em consideração. Sabe-se segurar um instrumento de tal forma e usá-lo para girar um parafuso, por exemplo, mas a realidade orgânica do movimento não é contemplada pelo conhecimento obtido. Isto ocorre porque este não saber entra como uma parte constituinte do todo, porém, neste sistema, não há desenvolvimento das partes de modo a aceitar a relação de mútua interferência entre as partes e o todo, é como se as partes servissem apenas para se chegar ao todo. Assim, as partes não se definem mais em transcendência (saída de si), mas em interioridade, isto é,

Quando a relação de suas partes entre elas passa pela relação de cada uma com o todo.

(e) Reciprocamente, o todo é o conjunto das partes na medida em que esse conjunto interfere como tal nas relações que as partes mantêm umas com as outras. (Sartre, 2013/2015b, p. 25)

A partir disso, Sartre (2013/2015b) decreta que a subjetividade é efetivamente o não saber ou o não objeto, pois diz respeito à diferença existente entre o que determinada situação costuma exigir e a resposta que cada pessoa lhe dá. “*A subjetividade está fora, como característica de uma resposta, e, na medida em que é um objeto que é constituído, como característica do objeto*” (p. 30, grifos do autor). Essa resposta ocorre por meio da mediação, imediata por si, entre a exterioridade e a interioridade. Dito de outro modo, como o ser apreende e interioriza aquilo que está fora de si e exterioriza, em seguida.

Para esclarecer sua ideia o autor utiliza o exemplo do antissemita, o homem que odeia judeus, mas dificilmente declara-se como tal. Quando há um movimento coletivo como o realizado por nazistas em 1933, ele – o antissemita – se vê autorizado a afirmar que odeia judeus. No dia-a-dia, este mesmo homem pode proferir frases como: “Eu, antissemita? Não, não sou antissemita, acho apenas que os judeus têm este ou aquele defeito [...] eles têm uma

tendência para a corrupção etc.” (p. 26) e, portanto, apresenta características do judeu que pretende conhecer, mas o faz eximindo-se de colocar-se e enxergar-se como antissemita. Este é o primeiro momento, o da mediação imediata.

Mas, há o momento em que este homem é confrontado, caso decida externalizar seu pensamento e, afim de demonstrar como este movimento acontece, o filósofo apresenta um exemplo particular e não mais geral. Neste segundo exemplo, ainda em conformidade com o primeiro, o antissemita consiste em um operário que frequenta uma célula do Partido Comunista, em Paris, e sempre contradizia tudo o que um intelectual, amigo de Sartre, dizia. Um dado momento este operário procura o intelectual e diz:

Olhe, entendi agora. No fundo, não gostei de você esse tempo todo porque você é judeu, e só agora percebo que foi porque ainda não me liberei de resquícios da ideologia burguesa, eu não tinha entendido direito, e você, ao contrário, dá um exemplo que me ajuda; **compreendi que detesto o judeu que vejo em você porque sou antissemita.** (p. 27, grifos nossos)

Eis a contradição entre uma atitude geral, que é englobar todos os judeus em uma caixinha como se todos fossem iguais e falar algo deles e sobre eles sem que se pense como sujeito da oração; e uma atitude particular, que é reconhecer que, se detesto o judeu que vejo em você, significa, portanto, que sou antissemita. Com isso, o objeto deixa de ser apenas o judeu e passa a ser, também, aquele que está se reconhecendo como antissemita. Segundo Sartre (2013/2015b),

De fato, a descoberta pelo conhecimento instaura um vínculo de exterioridade com o objeto conhecido. Decerto, como veremos, há uma parte de interioridade no conhecimento, mas ele tende para a adequação da ideia ao seu objeto, o que significa que, **quanto mais os conhecimentos se desenvolvem, mais afinal se atenuam as diferenças entre o objeto conhecido e o objeto cognoscente.** (p. 28, grifos nossos)

E continua

Esse conhecimento transforma radicalmente o objeto conhecido, no sentido em que ele fica obrigado a não mais se aceitar como operário socialista, como comunista, ou a não mais se aceitar como antissemita. Aconteceu algo que o transformou completamente. Ele construiu dois sistemas no sentido em que totalizou em exterioridade um camarada israelita ao dizer que ele é um judeu, e acaba de se totalizar ao dizer: “Sou um antissemita.” A palavra pronunciada supera então muitíssimo o trabalho que ele efetuou sobre si, reclassifica-o, coloca-o na objetividade dentro de um grupo, introduz um sistema axiológico de valores, o que lhe promete um futuro e lhe impõe um

compromisso: “se sou antissemita” isso significa “detesto todos os judeus”; quer dizer que na próxima semana, quando eu encontrar um, também vou detestá-lo. Em termos de valor, isso induz que já não sou o homem que compartilha os valores dos meus camaradas; ao contrário, em nome dos valores deles, eu estou condenado, e preciso portanto escolher entre condená-los ou condenar a mim mesmo etc. (p. 28)

Vemos, assim, a importância que esse momento tem para aquilo que entendemos por subjetividade: como a passagem ao plano objetivo provoca transformações na pessoa e essa passagem está intimamente relacionada à linguagem, isto porque, se aquele sentimento/desejo/ideia, que não é conhecido, que ainda não foi nomeado, não o for, seguirá sendo ignorado. Nomeá-lo, induzirá fatalmente a tomada de consciência e, a partir disso, a determinadas condutas e posturas diante do outro – objeto – e diante de mim – que passo, também, a apreender-me como objeto por objetivar o conhecimento que acredito ter sobre o outro –. Logo, “*se a subjetividade é, por definição, não saber, mesmo no nível da consciência, é porque o indivíduo, ou o organismo, tem de ser o seu ser*” (Sartre, 2013/2015b, p. 32, grifos do autor). Há, para isso, conforme o autor, duas maneiras:

Uma consiste em ser o seu ser material, como no caso do sistema material puro; a carência então está lá, e é tudo. A outra consiste em modificar, por uma prática, todo o conjunto para manter-se tal como se é ou então aceitar certas modificações para conservar o conjunto; é a práxis. É mais complexo, mas, entre o estado de inércia de um sistema e a práxis propriamente dita, há essa condição de toda interioridade, ou seja, que o todo não existe como algo dado anteriormente e que seria preciso, depois, manter, mas que ele é algo a ser mantido perpetuamente; não há nada a priori em um organismo, há, na realidade, uma pulsão constante, uma tendência que se funde com a construção do todo, e esse todo que se constrói é presença imediata para cada parte, não sob forma de simples realidade passiva, mas sob forma de esquemas que exigem das partes – o termo “exigem” é evidentemente analógico – uma retotalização em todas as circunstâncias. (p. 33)

Sartre (2013/2015b) defende, aqui, a importância da apreensão imediata de si, que pressupõe um não saber de si, porque, caso o sujeito se visse e soubesse tudo de si, não haveria a possibilidade de mudança, já estaria tudo dado e definido. O todo é, na realidade, uma constante reorganização interior, que perturba e pressupõe mudança. Por isso, o organismo é, inicialmente, uma totalização e não um todo, porque apreende-se objetivamente processualmente e não como resultado de algo acabado. Dessa forma, ter-de-ser seu ser

significa que o ser seja, em interioridade, essa presença imediata de si, de não saber. Retomando o exemplo do antissemita o filósofo vai dizer que, para ser plenamente antissemita não há necessidade de que o indivíduo se saiba como tal. Entender isto é fundamental para entender que, ter uma atitude antissemita, bem como racista, não depende necessariamente de uma intencionalidade, como pode-se argumentar dizendo que “não se teve a intenção de”. A não intencionalidade está relacionada ao não saber. Caso soubesse, estaríamos diante de uma reorganização de si mesmo, ao passo em que estaria manifestando sua subjetividade e tornando-a objeto, isto é, em objetividade, o que implicaria a tomada de certas ações e reflexões.

Por essa razão, exteriorizar a subjetividade é semelhante a uma formatação institucional porque, ao expressar-se, caso essa subjetividade seja aceita por seus pares, a pessoa subjetiva torna-se, então, um conjunto de deveres para os demais ou, caso recusada, a proposta cai no esquecimento. Se afirmo e me reconheço como antissemita, devo agir como tal de modo a reatualizar tal subjetividade ou agir em função de livrar-me dela. Por isso, o momento em que ele se conhece é completamente diferente do momento em que ele se manifesta (Sartre, 2013/2015b).

Há diversas dimensões da subjetividade e, para Sartre (2013/2015b), há duas características que a descrevem e devem ser continuamente retotalizadas, a saber: o passado e o ser de classe. Isso indica que há na subjetividade um caráter de repetição que permite ao ser a retotalização. Em outras palavras, para que o passado seja efetivamente negado ele precisa ser retotalizado e não apenas ignorado e deixado de lado, ou seja, é necessário que haja algo a ser repetido, “o ser se retotaliza sem cessar, logo, ele se repete sem cessar” (p. 38).

Passado este que se retotaliza mediante o não saber e está ligado, de modo contraditório, ao ser de classe. Enquanto o passado implica à repetição, o ser de classe, por sua vez, pode levar o ser, dependendo das circunstâncias, a ser outra coisa. A subjetividade manifesta-se como um ser de repetição, mas também e, ao mesmo tempo, de invenção. Para que haja invenção, é necessário que haja por trás disso elementos de ignorância. Conforme Sartre (2013/2015b) “o homem se repete indefinidamente, e o homem não cessa de inovar pelo fato mesmo de inventar a si próprio, já que há uma reação do que ele inventou sobre ele mesmo” (p. 39).

Essa repetição-invenção sempre transcende ao ser de exterioridade e a isso Sartre (2013/2015b) vai chamar “projeção”. Para ele, essa é a dimensão essencial da subjetividade, que a permite ser conhecida por fora, em sua própria invenção, pois, o ser está sempre se projetando em tudo o que faz, em toda parte, em todos os seus gestos e toda a sua realidade.

Este é, portanto, o modo pelo qual deve se conceber a subjetividade: uma perpétua projeção entre si e grandes formas de exterioridade, como o ser de classe e a vida cotidiana. Entretanto, cada ser se projeta de formas diferentes em função da maneira como está inserido, consistindo em uma singularização universal. Para alguns, como o operário, seu lugar já está dado e delimitado e é desse lugar que ele irá se projetar, que irá manifestar sua subjetividade, repetindo seu passado e se reinventando, em contradição a seu ser de classe. O que significa dizer que a própria consciência de classe tem limites, que são justamente os limites da situação. Um burguês, ainda que queira e realize os movimentos necessários para afastar-se da ideologia burguesa, seguirá, por repetir seu passado, sendo um burguês. Ele pode inventar-se burguês de outras formas a partir do momento em que coloca sob seu olhar perscrutador sua subjetividade burguesa, mas não há como negar e ignorar quem ele era.

4 Os Participantes da Pesquisa: Acompanhando suas Trajetórias

*“Povoada é um nome curioso, né?
Porque a gente sempre fala de Povoada
Em relação à Terra, né?
A Terra é povoada
Mas, também sou terra
A gente também é terra de povoar*

*Povoada
Quem falou que eu ando só?
Tenho em mim mais de muitos
Sou uma, mas não sou só”*

Sued Nunes – Povoada, 2021.

A partir de todas as discussões realizadas até aqui, compreendemos que o sujeito é atravessado por uma infinidade de fenômenos, que existe e se faz em uma dada condição histórica, material e cultural da qual não participou da construção, mas segue sendo afetado por essa exterioridade e, também, afetando-a. Sobre o método escolhido para guiar essa jornada emprestamos a compreensão de Maheirie e Pretto (2007) ao afirmarem que:

O movimento progressivo-regressivo se constitui como uma forma de compreender o sujeito, na medida em que busca se amparar em análises que percorrem as sínteses totalizadoras, tanto das singularidades como do coletivo. Visa o movimento de totalização histórica da singularidade na intersecção da totalidade histórica geral, uma esclarecendo a outra, ambas imbricadas, porém irredutíveis. (p. 460)

Sendo assim, será apresentado neste capítulo a vida dos sujeitos participantes, tecendo e costurando as significações que atribuem às diversas situações vivenciadas, com ênfase no processo de identificação racial, e o que fizeram desse processo.

Os nomes dos participantes bem como quaisquer outros nomes citados são fictícios com vistas a preservar o anonimato de cada um e, todo conteúdo manifestado e interseccionado ao processo de (re)conhecer-se negro vivenciado por cada entrevistado, será tomado como fonte de análise. Cada entrevistado escolheu o nome que gostaria de ser nomeado: Júlio, por ser um nome que o entrevistado achava bonito; Timóteo, por ter relação com o personagem bíblico; e

Miguel, por uma promessa feita à São Miguel enquanto era católico de que, um dia, caso tivesse um filho, daria a ele o nome de Miguel.

4.1 Júlio: do Saber-se Negro ao Tornar-se Negro

A primeira entrevista foi realizada com Júlio em 2021. Júlio é um homem cisgênero, negro e homossexual que, na época da entrevista, tinha vinte anos de idade e ensino médio completo. Nos encontramos em um sábado à tarde, logo após seu expediente de trabalho como vendedor em um estabelecimento comercial. Este é, por sua vez, seu segundo emprego, onde estava há seis meses no ato de realização da entrevista. Júlio trabalhou anteriormente em outra loja por dois anos. Em virtude das condições pandêmicas provocadas pela Covid-19 na época da entrevista, escolhemos realizar esse encontro em um local aberto, arejado, onde pudéssemos nos sentir confortáveis e protegidos. O local escolhido foi um gramado de uma Universidade pública da cidade onde Júlio trabalha. A entrevista transcorreu em momento que não havia outras pessoas além de nós dois. Construimos uma relação agradável durante a entrevista, e Júlio parecia estar à vontade ao expor o que lhe fora perguntado, bem como ao narrar sobre sua vida.

Primeiros passos

Júlio nasceu em uma cidade do noroeste paranaense, no ano 2000, em uma família composta por pai branco, mãe negra, irmã negra e ele, o caçula. Há uma diferença de 9 anos entre Júlio e sua irmã e, para ele, mesmo ela sendo uma mulher negra de pele clara e ter a pele um pouco mais clara que ele, o entrevistado afirma nunca ter percebido alguma diferença no tratamento e direcionamento de afeto, tanto no ambiente intra quanto extrafamiliar. Este é um dado qualitativamente importante nas relações de Júlio, pois, conforme constatado em pesquisa realizada por Schucman (2018), comumente, quanto mais claro o tom de pele da pessoa negra em uma família inter-racial e, portanto, mais próximo ao branco, mais investimentos afetivos ela recebe, em detrimento da pessoa negra de pele escura.

Seus pais se conheceram quando sua mãe tinha quinze anos e seu pai vinte e cinco. Júlio acredita que seus pais tenham se conhecido em alguma festa ou algo semelhante, porque ambos usualmente frequentavam os mesmos ambientes sociais festivos. Sua família é predominantemente negra, somente seu pai que é branco. Seu pai também é fruto de uma relação inter-racial, a avô paterna de Júlio era branca e seu avô negro – ambos, portanto, já

faleceram – e os irmãos e irmãs de seu pai nasceram negros(as). Os avós maternos, por sua vez, eram negros e também já falecidos.

O entrevistado relatou que seu pai se interessava por sua tia (irmã de sua mãe). Explicou que na época esta estava em um relacionamento estável; contudo, mencionou não saber o motivo de seus pais ficarem juntos. Júlio destacou que sua mãe lhe contou, uma vez, que “queria namorar um homem branco”; acrescentou considerar que ela nem tinha consciência do fundamento de seu desejo, isto é, da interiorização da ideologia racista de branqueamento e da aproximação ao que é tido como humano e universal, o homem branco. Fanon (1952/2008) afirma que “é normal na Martinica sonhar com uma salvação que consiste em branquear magicamente” (p. 55), e sabemos que no Brasil, país colonizado tal qual a Martinica, a realidade não é diferente, sobretudo, porque essa foi uma política de Estado circunscrita no período pós-abolicionista.

Seus pais começaram a namorar e ficaram juntos até 2019. Seu pai foi o único homem com quem sua mãe se relacionou, e o relacionamento, segundo Júlio,

Sempre foi muito turbulento, nunca foi uma coisa agradável. Meu pai brigava com a minha mãe por, literalmente, nada, e ele bebia bastante. Então, ele saía de casa, ia para o bar, voltava para a casa já bêbado e queria causar confusão. Minha mãe ficou muito tempo num sofrimento..., presa, eu digo isto, porque meu pai já traiu ela, então sempre houve discussão dentro de casa. Ele era muito violento e mesmo assim ela sempre fez de tudo para deixar meu pai confortável. A casa sempre foi agitada por isso, sempre naquele clima negativo por conta dos dois, meu pai sempre dormia na sala, que era o quarto dele, praticamente; e isso para mim era muito desconfortável. Era algo que eu já estava habituado desde pequeno, mas ao mesmo tempo chega a limites, né?! Teve uma vez de meu pai bater na minha mãe e a boca dela sair sangue, e aquilo para mim foi muito traumatizante. Lembro que eu fiquei sem reação. Minha mãe saiu de casa, a gente foi ficar um tempo na casa da minha irmã, mas depois acabou voltando.

Ao analisar uma obra literária clássica de sua época, Fanon (1952/2008) assevera que “Mayotte (a personagem central) ama um branco do qual aceita tudo. Ele é o seu senhor. Dele ela não reclama nada, não exige nada, senão um pouco de brancura na vida” (p. 54), e complementa: “O branco, sendo o senhor, ou simplesmente o macho, pode se dar ao luxo de dormir com muitas mulheres. Isso acontece em todos os países e mais ainda nas colônias” (p. 56, NR). O homem branco, no Brasil colônia, tinha a permissão e o direito de relacionar-se com suas criadas. Havia, inclusive, distinções sobre a mulher escravizada que acessava e trabalhava dentro da casa grande, as mulheres negras de pele clara. Souza (1983) vai dizer que

“quanto maior a brancura, maiores as possibilidades de êxito e aceitação” (p. 22) e, obviamente, tal constatação não se dirige apenas àquele período, segue extremamente atual. Júlio, portanto, desvela que se sentia impotente diante da violência racial materializada na relação entre seus pais.

A respeito de sua gestação, Júlio não soube dizer se foi planejada ou não. Acredita, pelas conversas que já teve com sua mãe, que a de sua irmã não fora planejada, e foi justamente esse o evento que serviu para que seus pais fossem morar juntos. Não tem conhecimento se houve alguma interferência por parte das famílias, tanto paterna quanto materna, sobre o relacionamento. Crê que, para seus avós maternos, que tiveram 16 filhos, tenha sido apenas mais uma filha se juntando [sic]. Sobre os avós paternos, por terem falecido muito cedo, não sabe como receberam e acolheram a relação de seus pais.

Interessante observar a falta de informação de Júlio sobre algumas situações familiares, essas que podem dar sentido a alguns acontecimentos relatados por ele. Pode ser que haja informações interditas na dinâmica familiar, seja com a intenção de omiti-las, ou por qualquer outro motivo. O fenômeno diante das falas de Júlio, é sobre a insipiência de alguns possíveis acontecimentos.

Sobre as condições socioeconômicas de seus pais, Júlio pontuou que “*não eram lá das melhores*”. Sua mãe sempre trabalhou, e ainda trabalha como empregada doméstica e seu pai como funcionário público. Ele contou que seu pai nunca apoiou sua mãe em seus projetos, e sempre duvidou de que ela pudesse conquistar algo ou realizar algum plano. Atitude que ocorrera desde o início do casamento e se intensificou com o passar do tempo, comprometendo a relação. Júlio afirmou que certa vez sua mãe se organizou para comprar um terreno, sem apoio de seu pai, mas esperava ter o apoio “*de sua patroa*”, o que não ocorreu.

Minha mãe deu a entrada para comprar o terreno. A patroa a demitiu, e ela teve que fazer as coisas sozinha, por conta própria [empreender o processo da compra]. Meu pai depois veio ajudar, mas no início falava que não ia ajudar, que não ia dar certo. Sempre trouxe essa carga negativa para algo que minha mãe fosse fazer, sempre trazendo essa dúvida de ‘ai, eu duvido que você vai conseguir fazer isso’, sabe?! Foi sempre baseado nisso.

M. Santos (2014) discute que “O escravismo colonial, o racismo e a ideologia do embranquecimento seguem atuando fortemente no olhar do negro sobre si mesmo. E [para a] mulher negra, o contexto é ainda mais perverso, pois pesa sobre ela o preconceito de gênero” (p. 11). Sua mãe, na relação com seu pai, sofreu por motivos duplos: ser negra e ser mulher.

Atualmente seus pais não estão mais juntos. O entrevistado afirmou que sempre manteve uma boa relação com sua mãe, de muito diálogo e compreensão. Todavia, com seu pai, a situação foi e continua sendo diferente. Em virtude de todos os conflitos que presenciou quando criança e das vezes em que viu seu pai agredir fisicamente sua mãe, Júlio acabou por distanciar-se do pai. Hoje, mesmo mantendo uma relação amistosa, há períodos em que fica duas semanas ou mais sem algum contato com o genitor. Sua mãe, com pena, persevera para que ele ligue ou faça visitas regulares ao pai, mas essa procura acontece frequentemente por parte do pai, não de Júlio.

Além disso, e por conta de tudo isso, Júlio relatou que a criação que teve em casa nunca foi regada de muita demonstração de afeto, de modo que Júlio nunca ouviu um “eu te amo” de seus pais e também nunca disse tal sentença a eles. Sabemos que demonstrações de afeto não se resumem a dizer “eu te amo”, mas a afetividade é um aspecto essencial em nossas vidas e, em meio a violências diversas, também é algo negado à população negra desde a mais tenra infância, influenciando na vida adulta. bell hooks (2010), autora, professora, teórica feminista, artista e ativista social estadunidense, em seu texto “*Vivendo de amor*” elucida que

Nossas dificuldades coletivas [de pessoas negras] com a arte e o ato de amar começaram a partir do contexto escravocrata. Isso não deveria nos surpreender, já que nossos ancestrais testemunharam seus filhos sendo vendidos; seus amantes, companheiros, amigos apanhando sem razão. Pessoas que viveram em extrema pobreza e foram obrigadas a se separar de suas famílias e comunidades, não poderiam ter saído desse contexto entendendo essa coisa que a gente chama de amor. Elas sabiam, por experiência própria, que na condição de escravas seria difícil experimentar ou manter uma relação de amor. (n.d.)

Por essa dificuldade histórica em sentir e expressar afeto, muitas famílias negras seguiram reproduzindo o modelo conhecido, espelhadas na brutalidade produzida no período da escravidão. Assim, o espaço doméstico, enquanto modelo hierárquico, segue composto por homens que violentam mulheres, e adultos que batem nas crianças como forma de afirmar seu controle e dominação, utilizando-se dos mesmos métodos brutais e desumanos a que seus ancestrais foram submetidos por senhores de engenho. A escravização condicionou pessoas negras a conter e reprimir afetos e emoções, de modo que “depoimentos de escravos revelam que sua sobrevivência estava muitas vezes determinada por sua capacidade de reprimir as emoções. ... Somente em espaços de resistência cultivados com muito cuidado, podiam expressar emoções reprimidas” (hooks, 2010, n.d.).

Num contexto onde não se sabia quanto tempo estariam juntos, onde não sabiam se iriam acordar vivos e vivas no dia seguinte, onde precisavam reprimir emoções para suportar todo julgo e exploração sem sucumbir e, entendendo que,

Nascemos para o mundo já como membros de um grupo, ele próprio encaixado em outros grupos e com eles conectado. Nascemos elos no mundo, herdeiros, servidores e beneficiários de uma subjetividade que nos precede e de que nos tornamos contemporâneos: seus discursos, sonhos, seus recalcados que herdamos, a de que servimos e que nos servimos. (Kaes, 1997, p. 95 citado em M. Santos, 2014, p. 66)

Não é de se espantar que essas barreiras que envolvem o ato de demonstrar afeto e permitir-se ser vulnerável para receber afeto seguem atravessando histórias de pessoas negras na contemporaneidade.

Ademais, Sartre (1960/2002a) menciona que o campo da materialidade construído por ações humanas, por ter em si o projeto de quem o idealizou e/ou construiu, contem também o Ser do sujeito conforme sua finalidade, considerando que esse campo material exercerá uma contra finalidade sobre as pessoas, indicando como devem agir na relação com esse campo. À vista disto, sendo o branco e o negro – o Eu e o Outro – produtos históricos de ações humanas transformadas em verdades ideológicas, estas predefinem o Ser da pessoa negra e o da pessoa branca antes mesmo delas nasceram, indicando-lhes seu futuro como uma fatalidade.

O (re)encontro (consigo)

“Você sabe, você vê que você é negro, mas eu só tive noção disso muito tempo depois, do que é ser negro. Até então você só é negro, mas a gente sabe que não é só isso, ainda mais no Brasil.”

Júlio

Júlio sempre se identificou e se reconheceu como um homem negro; no entanto, esse reconhecimento, até então, ocorreu na dimensão da experiência, da vivência, ou seja, por uma consciência irreflexiva que posicionou esta condição, mas que não refletia sobre como se posicionava frente a ela.

Mesmo sendo fruto de uma relação inter-racial, cresceu envolto por pessoas negras, tanto da família materna, quanto paterna, o que facilitou a identificação; mas a consciência racial do que significa ser negro num país como o Brasil chegou tardiamente em sua vida, por

volta dos quinze-dezesseis anos de idade. *“Rola piadinha relacionada a sua cor, seu cabelo, mas até então é normal. Até que você para e pensa: opa, isso aqui não é normal”*.

Aos doze anos participou de uma palestra na escola, que tratava sobre racismo, e ouviu a seguinte frase: *“Eu não sou racista, eu tenho amigos negros”*. Naquele momento, a frase fez sentido, pareceu lógica, e Júlio mencionou que se deu por satisfeito. Seu contentamento ocorreu devido a sua crença de que o racismo dizia respeito apenas a humilhações físicas e verbais; mas, passando por algumas experiências e eventos posteriormente, teve consciência de que o racismo não era apenas isso, e *“você descobre que muita coisa da sua vida tá da forma que tá por conta do racismo, porque você já nasce visto diferente por pessoas não negras”*. Sobre essa consciência tardia, Coelho (2016) menciona que:

De alguma forma, somos educados a compreender o racismo somente como o ato de evitar o contato direto com pessoas pretas. Porém, nas narrativas vemos que o racismo é praticado pelo afastamento de tudo quanto é pista de negritude, entrando aí as chacotas direcionadas aos cabelos crespos. As práticas racistas são guiadas pelo constrangimento, pela produção de falhas físicas, pela deslegitimação cultural. Então, tão racista quanto chamar um preto de macaco, ou amarrar um preto no poste alegando justiça é conceber que o cabelo crespo é um cabelo imperfeito. (pp. 22-23).

Por ser visto diferente, e na tentativa de se afastar de qualquer pista de negritude, o primeiro movimento é a negação. Júlio relata uma situação em que negou suas características físicas:

Eu lembro que uma vez eu quis passar um produto no meu cabelo, um relaxante, para ele dar uma enrolada maior, ficar mais relaxado né, e eu lembro que quando eu ia tomar banho, eu via meu cabelo lisinho e eu gostava daquilo e para mim era normal. Depois de muito tempo que eu parei para pensar o porquê, porque eu gostava que meu cabelo ficava escorrido quando eu molhava, porque já tinha uma negação dos traços.

A estética do cabelo crespo natural ou com usos característicos da cultura negra traz um impacto político e este, por sua vez, passa pela dimensão estética, isto é *“Usar os cabelos de forma natural passou a ser uma ação política . . . que afirma, evidencia e amplifica as pistas de negritude . . . que antes tentavam ser disfarçadas com alisamentos”* (Coelho, 2016, p. 28).

Ainda aos doze anos, Júlio passou por uma abordagem policial com um primo de treze e outro de dez anos, todos negros. Sobre este episódio, ele fez o seguinte relato:

A gente tinha acabado de ir na papelaria, era um sábado à tarde, umas 16h, e chegou uma viatura com um policial apontando a arma para nossa cara, falando de uma forma muito bruta, muito grosseira e eu fiquei em choque, porque foi a primeira vez que

aconteceu aquilo comigo. Eu não entendi o que estava acontecendo. Eu tremia, e eles chegaram apontando a arma para a gente. Aquilo foi muito traumatizante. Desde muito pequeno eu já usava óculos e eu achava, na minha ingenuidade, ‘nossa, mas eu uso óculos’. Na minha cabeça, da forma como eu me vestia e por usar óculos eu não ia passar por suspeito de cometer algo errado ou de um crime. Olha a minha mentalidade, só porque eu estava de óculos eu estava isento de sofrer racismo ou ser tratado de tal forma.

Infelizmente é comum na experiência de ser negro no Brasil passar por situações que envolvem abordagem e violência policial. Por essa razão, crescer em uma família negra, que também já passou por estes mesmos atos truculentos, envolve ser educado desde pequeno para isso, com pequenas ações, como aprender a nunca sair de casa sem documento e conversas sobre como reagir a uma possível abordagem policial. Ta-Nehisi Coates (2015), afro-americano filho de um combatente Pantera Negra dos anos 1960, escreveu um livro em forma de carta de alerta e apresentação da sociedade estadunidense a seu filho, que estava, na época, completando quinze anos, onde expressou o seguinte:

E você sabe agora, se não sabia antes, que os departamentos de polícia de seu país foram munidos da autoridade para destruir seu corpo. Não faz diferença se essa destruição é consequência de uma reação infelizmente exagerada. Não faz diferença se ela se origina de um mal-entendido. Não faz diferença se é o resultado de uma política idiota. Venda cigarros sem a autorização apropriada e seu corpo poderá ser destruído. Ressinta-se com quem está tentando ludibriar seu corpo e ele poderá ser destruído. Siga por uma escadaria escura e seu corpo poderá ser destruído. Os destruidores raramente serão considerados responsáveis. Na maior parte das vezes, eles receberão pensões. E a destruição é meramente a forma superlativa de uma dominação cujas prerrogativas incluem revistas, detenções, espancamentos e humilhações. Tudo isso é comum para pessoas negras. E tudo isso é coisa antiga para pessoas negras. Ninguém é considerado responsável. (Coates, 2015, pp. 17-18)

Os relatos de Júlio passaram, também, por experiências de ser seguido em supermercados e shoppings e, a partir de tais vivências, mencionou que deixaram marcas profundas e causaram certos traumas. Júlio começou a questionar o fundamento de certas coisas acontecerem da forma como aconteciam, e a entender que não eram eventos circunstanciais, como acreditava ser. Por melhor vestido que estivesse, não era apenas sobre “*estar no lugar errado, na hora errada. Eu aposto que se fossem três meninos brancos ali não ia acontecer aquilo*”.

Outro aspecto importante da vivência de uma pessoa é a expressão de sua sexualidade. Júlio, homem negro e gay, relatou dificuldade em aceitar-se e manifestar-se em público por compreender e sentir os estereótipos direcionados ao homem negro: másculo, forte, pegador e que não pode chorar. Sobre isso ele comentou:

Quando eu comecei a me entender mais como um homem homossexual eu já conseguia refletir que essas coisas não estavam certas, que não era bem assim, e aí eu comecei a fugir desse estereótipo. Já fui reprimido pelo meu pai pelo meu jeito de agir, então talvez isso tenha influenciado bastante também na questão de me manter “firme” ou não demonstrar algo que fosse associado ao “feminino”.

O processo de reconhecer e descobrir sua sexualidade ocorreu por volta dos 15-16 anos de idade, mas, desde pequeno, Júlio já sabia que era diferente e esse diferente significava não ser heterossexual. A adolescência foi o momento em que “comecei a entender porque eu agia de tal forma e porque eu me reprimia tanto por conta desse estereótipo forte que recai sobre homens pretos”. O psicólogo Lucas Veiga (2018) afirma que “a descoberta da sexualidade pelos homens negros – e aqui me refiro à sexualidade homoerótica como sendo também o lugar de onde falo – reintroduz na experiência subjetiva destes a sensação de diáspora” (p. 80), isto porque, ser negro em uma sociedade supremacista branca é, em certo sentido, não ser humano. Ser negro e ser gay é ser “ainda menos humano”, se é que se pode dizer isso.

Sartre (1943/2007), em *O Ser e o Nada*, destaca que “o ser é simplesmente a condição de todo desvelar: é ser-para-desvelar, e não ser desvelado” (pp. 19-20). No caso de Júlio, o Ser homossexual e negro já estava predefinido, já havia sido desvelado e definido por outrem. Romper com essa essencialização – porque, quando se define o Ser de alguém antes mesmo de conhecer este alguém, é um ato de essencialização – traz consigo sofrimentos e dores, quase como a ação de fazer uma omelete, há que se quebrar os ovos. Mas, é um movimento importante para a assunção plena de seu “ser-para-desvelar”, onde o Ser vem antes do que aquilo que é desvelado.

Veiga (2018) chama de “afeto-diáspora” a sensação permanente de deslocamento, de estar fora de casa, de sentir-se impossibilitado de acolhimento e integração. “A subjetividade negra é diaspórica, por trazer em sua memória corporal e genealógica a saída de seu lar, de seu espaço de segurança, de afirmação de si e da cosmogonia de seu povo” (p. 80), por carregar o fardo de tentar se encaixar em modelos de humanidade tidos como universais – brancos – e que não produzem reconhecimento e identificação no sujeito negro. O racismo é um importante vetor na constituição de subjetividades e, no caso de subjetividades negras, é o catalisador de todas as demais experiências, conforme relatado por Júlio:

*Ok, eu sou preto e além de ser preto eu sou gay, então têm esses dois “pesinhos” aí. Uma coisa dá para eu esconder, a outra coisa não. Não tem como mascarar que eu sou negro, as pessoas vão olhar para mim e a primeira coisa que elas vão ver não é a minha sexualidade, elas vão ver o meu tom de pele. Então, **mesmo antes de eu me descobrir gay, as pessoas olhavam para mim e sabiam que eu era negro, mas não sabiam minha sexualidade**. Essa questão de falar, de me expressar em relação a minha sexualidade foi difícil, mas ambas têm dores de coisas que você viveu, que as pessoas te falaram e é aquilo, a questão da raça não tem o que fazer, realmente é aquilo que a pessoa vai ver, ela vai te ler a partir daquilo. É claro que, dependendo da roupa ou se a pessoa tiver uns trejeitos mais afeminados, as pessoas já vão olhar e vão fazer essa leitura também. Mas, por exemplo, eu achava que eu tinha um jeito mais afeminado e eu já ouvi as pessoas dizerem que achavam que eu não era gay. Por isso que eu falo que uma coisa dá para passar despercebido. Se você for entrar numa empresa, as pessoas vão ver que você é negro e isso pode ser um impeditivo para que elas te contratem. Agora, se você for um homossexual, que não seja afeminado, você consegue passar “tranquilo”, então tem essa passabilidade. (grifos nossos)*

Júlio nos fornece um relato riquíssimo sobre a impossibilidade de o sujeito negro deixar de ser negro ou mesmo esconder essa característica, e nos revela como as demais esferas da vida podem passar por processos de negociação visando a autopreservação e a aceitação do outro, que é branco. Conforme Veiga (2018),

Diante da heterossexualidade compulsória própria da masculinidade ocidental e diante da recusa subjetiva dos garotos negros homossexuais a se submeterem a ela – recusa esta que num primeiro momento se dá à sua própria revelia, posto que é muito comum garotos negros homossexuais negarem ou camuflarem a sexualidade para se proteger, os garotos negros homossexuais experimentam a diáspora pela segunda vez. (p. 81)

Experimentam uma segunda diáspora, porquê os retira de modo ainda mais violento e nocivo da possibilidade de aceitação, integração e acolhimento, mas, dessa vez, essa barreira se dá, inclusive, dentro de seus núcleos de apoio, como a família, amigos e espaços comunitários, como o ambiente religioso. Um impasse, então, se coloca: negar a sexualidade e aderir aos ideais de uma masculinidade heteronormativa e, portanto, branca, reproduzindo os estereótipos impostos ao homem negro, se protegendo e preservando o amor e a aceitação de seus pares; ou, afirmar a própria sexualidade, correr o risco de perder o afeto de seus pares e ficar desprotegido. Para Veiga (2018), “qualquer uma dessas escolhas implica em sofrimento,

já que em ambas é o ‘afeto-diáspora’ que comparece desdobrando-se em ansiedade, resignação ou depressão” (p. 82).

Ademais, essa exigência de corresponder a determinado padrão universal, induz-se a pensar que a escolha deve ser entre o Eu que sou/estou ou o Outro que esperam de mim, O confronto é tenso e doloroso, considerando que para esse tipo de pensamento a premissa é que a consciência se identifique com o mundo; não há uma terceira via (é uma coisa **ou** outra), tampouco se considera a possibilidade de superação da condição conflitante pelo diálogo; o que há é uma competição em que um lado deve sobrepujar o outro. Esse processo de anulação e aniquilamento da condição do Ser do negro, portanto, é cotidiana.

Diante de tantos atravessamentos e da forma como o homem negro e gay é retratado nos dispositivos midiáticos – que atuam sobre as representações sociais que criamos – o lugar que lhe é designado na economia dos afetos e dos desejos é um não-lugar. Há uma redução de sua humanidade, sua história e trajetória, seus ideais e projetos, seu modo de ver e estar no mundo, sua personalidade, desejo e integridade a uma dimensão unicamente corporal. De acordo com Veiga (2018),

Desde muito cedo as bixas pretas precisam enfrentar o próprio corpo e o próprio desejo como inimigo em potencial porque podem vir a deixá-las ainda mais desamparadas, como se viver num país onde a cada 23 minutos se mata um jovem negro não fosse terrível o suficiente. Soma-se a isso o fato de o Brasil ser um dos países que mais matam LGBTs no mundo. A cada 28 horas uma pessoa LGBT é assassinada no país. Esses dados, ao se cruzarem sobre o corpo da bixa preta, fazem dela um alvo permanente da violência do racismo e da homofobia. (p. 82)

Esse não-lugar, por sua vez, é expresso por atitudes de animalização e/ou fetichização por parte de pessoas brancas sobre, por exemplo, o tamanho do pênis, a performance sexual e a virilidade, retirando do homem negro e gay a possibilidade de adentrar à economia do desejo e construir relações como um sujeito que tem um corpo e não apenas como um corpo, que chega primeiro (Veiga, 2018).

O encontro de Júlio consigo, com sua negritude e tudo o que isso implica, ocorreu por meio de “agressões, micro agressões e violências”, isto é, quando vivenciou a violência instituída historicamente pelo branco à pessoa negra, refletiu sobre ela e começou a agir para ampliar seu conhecimento. Sobre isso ele próprio nomeia.

Eu fui me tornar, saber o que é ser negro, com quinze-dezesseis anos. Foi quando eu comecei a me informar mais sobre racismo etc. Até então, acho que eu vivia, sei lá, cego, vamos dizer assim, sem ter muita noção das coisas e sem contar as micro

agressões que acontecem nas palavras e nas ações das pessoas. No momento, aquilo só acontece com você, você fica sem reação, não entende muito bem o que aconteceu, para depois de anos entender, porque no meu caso nunca foi falado abertamente sobre racismo, por exemplo.

Este processo de tornar-se negro ou descobrir-se negro vai além da constatação de algo que pode parecer óbvio. Saber-se negro, como destaca Souza (1983), é “viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas. Mas é também, e sobretudo, comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades” (pp. 17-18). Júlio demonstrou fazer este movimento, de retomar sua história, que é singular, mas também é coletiva, porque diz respeito a história de um grupo que historicamente foi submetido a um grupo soberano, a história da construção de um país e, a partir disso, se recriar, se reposicionar. É como um trabalho artesanal de reconstrução do eu, que exige um esforço gigantesco e envolve a desconstrução da ideologia racista. É revisitar memórias de sofrimento e traumas oriundos do racismo, compreendê-los a partir de processos históricos de dominação e violência, e elaborar psiquicamente os traumas sofridos para vislumbrar uma história diferente, uma história de luta pela liberdade, fornecedora do desenvolvimento de identidades saudáveis (M. Santos, 2014).

Júlio justificou que a ausência do debate sobre racismo em sua casa não fora por sua mãe não ter sofrido racismo, “*obviamente que isso já aconteceu*”, mas pelo fato de ela não ter a consciência racial que ele tem hoje. Ele mencionou que compreende sua mãe, considerando que nem ele sempre foi assim. Foram anos para que ele chegasse a pensar como pensa e a enxergar o mundo com estes olhos, porém, muita coisa mudou. Atualmente sua mãe participa de um grupo afro da igreja que frequenta, algo que Júlio considera um grande progresso, mesmo ponderando o fato de ser uma igreja católica e ainda reforçarem certos preconceitos contra orixás, nos momentos em que a Pastoral Afro assume os cânticos das missas e traz canções que fazem menção às entidades de religiões de matrizes africanas.

Outro ponto questionado por Júlio é a realização de um desfile anual da beleza negra, o que, para Júlio, é inaceitável, tanto pelo movimento de competição e comparação entre pessoas negras, quanto por separarem e segmentarem, como se pessoas negras não pudessem participar de qualquer outro desfile ou competição de beleza. Além de o corpo de jurados ser formado em sua maioria por pessoas brancas.

Apesar de sua mãe estar mais ativa religiosamente, antes o panorama era outro. Sua mãe era aquilo que chamamos de “católica não praticante” até sua primeira separação, quando buscou acolhimento e conforto na igreja. Seu pai também não frequentava assiduamente a

igreja, e sua avó materna, com quem teve um pouco de contato, era espírita. No entanto, não foram práticas que exercessem alguma influência em sua vida; não havia uma pressão para frequentar e professar uma religião ou outra. Hoje, Júlio não se considera uma pessoa religiosa, mas ao acreditar que existe algo maior e que não precisa necessariamente de ter um nome ou uma forma específica de culto, comunicação ou relação, expressa certa religiosidade.

Outro espaço de extrema importância na socialização e na construção de identidades é o espaço escolar, e este, por sua vez, reproduz o histórico de apagamento estrutural das produções e do contexto de vida do negro e da negra no Brasil. Muitas situações que se apresentam como traumáticas para pessoas negras, iniciam-se muito cedo, quando passam da exclusividade da convivência familiar para um segundo patamar de socialização: a escola. Fanon (1952/2008) alerta que “Uma criança negra, normal, tendo crescido no seio de uma família normal, ficará anormal ao menor contato com o mundo branco” (p. 129).

A forma como a história de fundação do Brasil é contada não é à toa. Júlio destaca que precisou estudar e buscar conhecimento por conta própria, por meio de textos, séries, músicas e vídeos, pois na escola nada viu. *“A gente tem o dia da consciência negra, mas você não é informado de nada. Eu não tinha noção do período de tempo que os negros tinham ficado escravizados, por exemplo”*. M. Santos (2014) cita uma menção de Athayde sobre Cheikh Anta Diop, historiador, antropólogo, físico e político senegalês, considerado um dos maiores historiadores africanos do século XX, o qual discorre sobre o conhecimento da História:

Não se trata de criar uma História mais bonita do que a História dos outros povos. O importante é partir dessa ideia evidente: cada povo tem a sua. O que torna indispensável a um povo, a fim de melhor orientar a sua evolução, é conhecer as suas origens, sejam elas quais forem. Se, por acaso, a nossa História é mais bonita do que esperávamos, isto não passa de um feliz detalhe. (p. 66)

Por isso a importância de que as aulas de história nas escolas não se restrinjam ao estudo de uma história única, que sabemos ser a história da Europa. Porém, infelizmente, o que acontece é a reprodução de uma história contada pelos colonizadores. Não se conhece a real história das pessoas negras e, por essa razão, Júlio não culpa as pessoas por serem ignorantes sobre questões que envolvem racismo. Para ele, essa falta de conhecimento afeta a todos, tanto pessoas brancas quanto pessoas negras. Para o negro, a diferença reside em, muitas vezes, sofrer racismo e não identificar tal situação como racismo, sofrer sem saber pelo que sofre e só conseguir realizar tal leitura posteriormente, por meio do conhecimento, que foi o que aconteceu com ele.

O caminho trilhado

“Às vezes eu até brinco, eu falo que era melhor não saber, era melhor eu não ter essa consciência toda, porque dói você saber das coisas, você estar ciente do racismo o tempo todo, dói.”

Júlio

Ser negro no Brasil hoje, segundo Júlio, é um ato de resistência, mas também é um orgulho. É um ato de resistência por todo o histórico do nosso país e, porque os antepassados negros sofreram tudo o que sofreram para que as pessoas negras pudessem existir hoje; portanto, é necessário resistir, considerando que as pessoas negras de hoje, serão os antepassados das futuras gerações. E é um ato de orgulho porque, por todas as situações de violência a que as pessoas negras são expostas, se não tivessem orgulho de quem são não sairiam de casa.

Contudo, há também um peso, há um preço que se paga. Júlio mencionou alguns episódios nacionais e internacionais que aconteceram em 2020: do assassinato do vigilante negro George Perry Floyd Jr., de quarenta e seis anos de idade, nos Estados Unidos, estrangulado por um policial branco sob justificativa de ter usado uma nota falsa de vinte dólares para comprar um maço de cigarros; do adolescente negro João Pedro Mattos Pinto, de quatorze anos, assassinado em uma operação policial no Complexo de Favelas do Salgueiro, Rio de Janeiro, quando brincava em casa com amigos; e do menino negro Miguel Otávio Santana da Silva, de cinco anos, que caiu do 9º andar do prédio em que sua mãe trabalhava como doméstica quando sua mãe saiu para passear com os cachorros dos patrões e deixou o filho sob os cuidados da patroa. “Ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou repouso” (Souza, 1983, p. 02).

Segundo Júlio, tais eventos o deixaram muito mal, porque entendeu que a causa dessas e de inúmeras outras mortes foi o racismo. “*Então, por mais que eu agradeça por estar consciente, ao mesmo tempo é ruim saber que você vai sentir dor, porque você vai estar consciente das coisas que estão acontecendo. Você não vai simplesmente só ignorar, não tem como ignorar*”. Ter consciência e conhecimento da/sobre a realidade significa algo positivo, porque, além de possibilitar uma leitura crítica daquilo que acontece, favorece o fortalecimento das pessoas para enfrentar situações de racismo que possam lhe acontecer. Júlio entende que não é, e nem conseguirá, ser forte o tempo todo, mas, pelo conhecimento adquirido, não nega

mais uma situação de humilhação ou violência, isto porque sabe o que lhe causa mal e sabe as causas daquilo que lhe faz mal, portanto, sabe os caminhos para tentar lutar contra isso.

Apesar de se conhecer negro desde o nascimento, o reconhecimento do que venha a ser um homem negro em uma sociedade como a brasileira, para Júlio, foi acontecer em meados de seus quinze-dezesseis anos, como mencionado, mas, por outro lado, infelizmente foi por conta de suas experiências com a abordagem policial, diante do desconforto e constrangimento no olhar do outro que objetifica seu Ser reduzindo-o a sua cor, do tratamento diferente e negação de seus próprios traços, ou seja, pelas consequências que vivenciou do racismo, e não pelo conhecimento prévio sobre ele. M. Santos (2014) menciona que “A pessoa humana é constituída em meio à dinâmica eu/outro. Assim, a ideia que o sujeito faz de si é também construída pelo olhar reconhecedor do outro” (p. 11). No entanto, não há como controlar o olhar do outro e nem sempre o outro nos devolve uma imagem real e esperada de nós; por exemplo, no caso do racismo, o olhar da pessoa branca para a pessoa negra é um olhar distorcido.

Sartre (1960) nos elucida essa ontologia do olhar com o antissemitismo (ódio contra judeus), que se configura como uma atitude passional, desprovida de coerência e de análise de fatos da realidade. O ensaio realizado pelo filósofo nos permite extrapolar tais reflexões para qualquer tipo de racismo, entendendo que, nestes casos, não é a experiência que justifica e orienta a ação do racista/antissemita, mas a predisposição para atribuir ao outro, a outra raça, todas as mazelas e desgraças que afetam e assolam à sua raça, o seu povo, e que podem, inclusive, ter se originado neste próprio povo.

A famosa sentença de Sartre (1944/2022) “o inferno são os outros” (p. 23) indica que, independente do que somos ou queremos ser, diante do olhar do outro sentimos que nosso “Ser” desliza para fora; como também experienciamos a violência de ter que interiorizar um Ser produzido fora de nossa vida. É por isso que Sartre diz que os outros são nosso inferno, assim como somos para os outros. Essa condição é universal, mas no caso de condutas racistas, esse inferno ocorre na dimensão antropológica, como no caso, por exemplo, dos judeus e dos negros.

Para o branco, o inferno é sempre o outro: o negro, o judeu, o nativo, o asiático, a depender do contexto histórico. Para o racista, bem como para o antissemita, pouco importa o raciocínio lógico, eles o colocam – o raciocínio lógico – a serviço de suas ideias já cristalizadas e estagnadas. O outro representa uma abertura do Ser, possibilidades diferentes de ser e estar no mundo e isso ameaça a concepção pré-lógica do racista, por isso, essencializa-se esse outro. Eli Vagner Rodrigues (2016) afirma que ao judeu, e aqui acrescentamos, também, ao negro,

“faça o que fizer, não é dado modificá-la, assim como o fogo não pode impedir-se de arder” (p. 165). O branco é quem cria o inferno e o direciona para o outro na tentativa de dirimir suas responsabilidades por toda desgraça criada por ele mesmo.

Dessa forma, a conversão do olhar sobre si e desse encontro consigo revela, também, uma mudança na forma de olhar o outro. Como o próprio Júlio colocou:

O meu olhar para o mundo mudou, eu comecei a ver coisas que antes eu já via, mas com um outro tipo de olhar, então muita coisa mudou, porque você se torna mais consciente de quem você é e de como as pessoas te veem, principalmente.

Como o próprio afirma, sua inocência foi tirada, porque começou a ter consciência da crueldade das pessoas, mesmo que afirmassem não ter a intenção. E aqui concordamos com Fanon (1952/2008), quando o autor afirma que “pode-se argumentar que não há a intenção nem desejo de afligi-lo, mas é justamente esta ausência de intenção, esta desenvoltura, esta descontração, esta facilidade em enquadrá-lo, em aprisioná-lo, em primitivizá-lo, que é humilhante” (p. 45).

Esse processo de conhecimento de si no mundo, implica o processo de conhecimento da história de seus antepassados e seus semelhantes. “Os antepassados ocupam um lugar privilegiado na história do negro, particularmente do negro brasileiro” (Souza, 1983, p. 35). Sobre isso, Júlio menciona que ainda muito cedo começou a estudar como as favelas se formaram, e este conhecimento o levou a outros conhecimentos e reflexões, possibilitando-lhe ponderar sobre os motivos de acontecerem algumas violências em favelas, e desta situação permanecer sem muitas mudanças e intervenções governamentais, a não ser por ações truculentas do aparato repressivo do Estado.

Essa forma diferente de olhar o mundo refletiu, e ainda reflete, nas relações que cultivava e cultivava. No período do ensino médio, Júlio era o único de seu ciclo de amizades que tecia reflexões mais profundas e críticas sobre esse universo racial, sempre tentando levar tais debates e discussões para os amigos e amigas, que, segundo ele, nem sempre o escutavam. Contudo, entendendo que “*ter mais consciência ajuda a outras pessoas terem mais consciência também*”, Júlio insistiu e, aos poucos, cada um em seu processo, os movimentos foram acontecendo e os(as) amigos(as) passaram a pensar sobre suas condições no mundo. Somente a reflexão não supera as condições anteriores, é preciso agir. No entanto, Júlio cita um exemplo de uma amiga negra que não aceitava o formato e a textura naturais de seu cabelo, e o alisava com regularidade. Sua irmã também passou por esse processo de transição capilar e aceitação do próprio cabelo.

O cabelo sempre teve relevância simbólica nas culturas, seja como representação de força, como Sansão, seja como indicativo de nova etapa de vida quando são raspados, ou ainda como símbolo de rebeldia ou de afirmação política. No que se refere à estética negra, ele sempre foi tido como um traço que devia ser dominado, modificado a qualquer custo para adequar-se ao único padrão de beleza existente, o padrão estético branco. (M. Santos, 2014, p. 103)

Cabelo é um aspecto de bastante importância e significação nesse processo de reconhecer-se negro, tanto para homens quanto para mulheres negras, por isso as diversas técnicas de cortes e alisamentos que, por algumas envolverem produtos químicos, acabam prejudicando os fios e o couro cabeludo. Sobre isso, Júlio expressa sua crítica:

Não tem problema você alisar o cabelo, porque você quer, o ruim é você alisar o cabelo por conta de padrões, por algo que não é seu e para tentar alcançar algo que não é seu, que não é sua característica e que te impõem para tentar ficar mais “bonita”.

Hoje, contudo, seu grupo de amizade está em outro momento, todos e todas passaram por seus encontros e processos raciais de construção de identidade e essa amiga aceita livremente seus cachos. Outro âmbito que sofreu mudanças foi o das relações amorosas. Júlio começou a encarar de outra forma as intenções de algumas pessoas, por já ter ouvido de uma pessoa branca que ela sempre quis ficar com uma pessoa negra, e também por perceber como corpos negros são hipersexualizados. A “superpotência sexual” é mais um dos estereótipos atribuídos à pessoa negra e, de acordo com Fanon (1952/2008), “O branco está convencido de que o negro é um animal; se não for o tamanho do pênis, é a potência sexual que o impressiona. Ele tem necessidade de se defender deste ‘diferente’, isto é, de caracterizar o Outro” (p. 105). Isto significa dizer, segundo Júlio, que

Às vezes, você acaba se relacionando com a pessoa e se sente vazia, e não sabe porquê. Porque aquela pessoa não estava a fim de você, ela estava a fim do seu corpo, de uma característica sua, e não digo isso de uma forma positiva, ela te via como objeto mesmo.

Diante desta reflexão, Júlio começou a pensar mais sobre se relacionar com pessoas brancas, ponderando todas as possíveis situações de desconforto e buscando evitá-las. Houve mudanças na compreensão de si enquanto homem negro, e ampliação de informações sobre o racismo. Elas expandiram-se ao consumo e na relação com as artes de modo geral. “As pistas de negritude multiplicavam-se. Começamos a perceber pistas em outras partes do corpo, na apreciação de certas músicas e danças, nas roupas, na curiosidade pela cultura afro-brasileira” (Coelho, 2016, p. 28). Aos dezessete anos Júlio começou a escutar rap, estilo que até então não

fazia parte de seu repertório musical por ser associado à “música de bandido”. Sobre isso ele relatou:

Depois que eu comecei a ter uma noção e comecei a ouvir, as letras fizeram total sentido para mim. O rap me ajudou bastante a ver como o racismo é colocado e como as pessoas colocam a gente à margem. Quando comecei a consumir [rap] fui entendendo o porquê eu não consumia, e era racismo também falar que o rap é música de bandido, de marginal. É um movimento que se iniciou na periferia, as pessoas em sua maioria negras, como forma de protesto contra o sistema racista, e sim, eu vi o sentido de ter sido colocado como algo de bandidagem, porque realmente é essa a visão de pessoas negras que rebatem e se revoltam.

M. Santos (2014) diz que “A negação de pertencer a um grupo vitimizado e oprimido é muitas vezes o expediente para fugir da dor” (p. 51), e faz todo sentido. Júlio já sofria de diversas formas e em diversos espaços, este seria mais um, mais um espaço que traria dor e racismo, por isso a conexão tardia.

Além do universo musical, tem ainda o universo do audiovisual. Júlio informou que assiste séries desde muito cedo, mas raramente se via nessas produções, pois a maior parte dos personagens era pessoas brancas. “*Quando você consome coisas que têm pessoas parecidas com você é totalmente diferente, porque você tem referência, você se vê ali, você se sente mais confortável*”. Com esta fala, Júlio destaca a importância da representatividade, de enxergar espaços frequentados por seus pares e, assim, enxergar a possibilidade de ocupar estes mesmos espaços.

Por fim, envolve, também, mudanças estéticas. Além de já ter passado por um momento de negação de seus traços, existiu uma tentativa de se vestir de modo a “*fugir desse estereótipo de ‘bandido’*”; portanto, evitava usar roupas mais largas, para “*chegar o mais próximo de um garoto branco de classe média*”. A ideia era se vestir de modo a evitar qualquer possibilidade de se passar por uma pessoa descuidada e atrair olhares negativos, ou seja, se blindar de todas as formas possíveis para evitar sofrer outros tipos de racismo, além dos tipos inevitáveis por ser uma pessoa negra.

Rastros

“Por mais que eu tenha orgulho do que eu sou, e por mais que eu sempre tente manter a cabeça erguida, há muitos momentos que eu ainda falho,

há muitos traumas que ainda me deixam com o pé atrás.”

Júlio

Para Júlio, o simples fato de uma viatura policial passar ao seu lado já é motivo para sentir medo. A experiência de ir ao shopping também é aterrorizante, principalmente sozinho, porque é um lugar em que Júlio não se sente pertencente, e onde já foi seguido e foi alvo de “*olhares tortos*”. Ele mencionou que, quando vai ao supermercado, evita ficar com algum produto muito tempo em suas mãos por medo de que alguém venha questioná-lo ou acusá-lo de algo. Em seu último trabalho, era recorrente a necessidade de entrar em shoppings, por isso buscava ir com “*roupas de sair*”, porque sabia que em algum momento poderia ter que acessar estes espaços. Enfim, adota estratégias para evitar situações de constrangimento, que já foram vivenciadas em algum momento de sua vida, não por estar fazendo algo de errado, mas apenas por ser quem se é e ter a cor de pele que tem.

Em seu atual trabalho, Júlio contou que as condições tanto físicas quanto financeiras são melhores. No entanto, percebe algumas barreiras que não são criadas por ele. Afirmou ter dificuldade no diálogo com o patrão por ele ser “*uma pessoa muito estressada, vive com a cara fechada, desconta os problemas dele na gente e se precisar gritar com alguém ele grita*”. Com os demais funcionários tem um convívio razoavelmente saudável e harmonioso. Quando abordou a relação com clientes destacou que esses “*são imprevisíveis, você tem que adaptar sua maneira de se portar e falar para cada cliente que chega*”, e relatou situações que lhe fizeram questionar seu potencial e se havia algo de errado nele e com ele:

Aconteceu um caso a um tempo atrás. Uma mulher veio com a filha dela, fez todo o orçamento de uma peça e no final disse que não queria, e beleza, ficou por isso mesmo, não quis. Passado um tempo, eu tive que descer na outra loja [são duas lojas de uma mesma rede], porque eu tinha que pegar algo e quando cheguei, quem estava lá? Essa mesma mulher com a filha. Fizeram o menino pegar a mesma peça que eu orcei. No caso, ele teve que ir na loja em que eu trabalho para pegar, porque acho que ela não sabia que eram duas lojas da mesma rede. A filha dela ficou toda envergonhada quando me viu, eu não falei nada, só dei um sorrisinho, mas eu fiquei me perguntando: “o que será que pode ter acontecido? Porque é a mesma peça, o mesmo preço e ela pediu para o menino ir lá buscar na outra loja, sendo que ela podia já ter comprado comigo”.

E não para por aí, Júlio trouxe outro exemplo:

A loja é no formato de um L, uma ponta fica mais escondida e a outra fica mais visível para os clientes. Geralmente eu sempre fico na parte que fica mais escondida e é de

costume os clientes chegarem e ficarem nos balcões da parte mais visível, mais exposta. Teve um dia em que eu estava na parte mais visível e tinha um outro vendedor na parte menos exposta. A cliente chegou e foi direto para o outro vendedor. Eu falei bom dia para a mulher, ela sequer me olhou e foi direto para ele. O outro vendedor estava fazendo outra coisa e não tinha visto ela, mas ela foi diretamente falar com ele. Eu estava de touca, porque estava frio, já tirei minha touca, porque achei que pudesse ser isso, que tinha algo que não estava certo e eu precisava mudar para a cliente vir até mim.

Estes dois exemplos retratam bem situações de racismo no espaço de trabalho. Júlio se questiona muito sobre isso, “*não sei se eu acho que é racismo ou não é, mas é algo que me faz pensar bastante*”. Em ambas as situações tanto as clientes quanto os outros vendedores eram pessoas brancas e existem outros fatos que corroboram a presença de um tratamento diferenciado. O lugar da pessoa negra é demarcado historicamente, e este lugar, na organização social do trabalho, não tende a ser o de equidade comparando com o dos trabalhadores brancos.

Num terceiro relato Júlio expõe uma ocasião em que estava voltando de seu horário de almoço e outra vendedora (branca) estava atendendo duas clientes ao mesmo tempo. Neste momento, a vendedora ofereceu mostrar algumas peças a uma das clientes e ela aceitou. Júlio, então, foi chamado para dar sequência a este atendimento para que a vendedora pudesse dar atenção a outra cliente. Quando o entrevistado se apresentou com as peças a cliente simplesmente “*negou; disse que não precisava mais e ela tinha acabado de concordar quando a outra vendedora ofereceu*”. Situações que se repetem em diversos espaços e de diversas formas e que fazem com que Júlio esteja sempre se questionando, questionando sua capacidade, sua habilidade de comunicação, questionando se há algo errado com ele e aí, como resultado, acaba se policiando em relação a detalhes pequenos, como usar touca e blusas grossas e grandes, mesmo em dias de frio intenso. Além, também, de acreditar que “*se eu trabalhasse num lugar, numa salinha de frente pro computador em que eu não precisasse falar e nem ter contato com ninguém, seria perfeito*”.

A este respeito, Souza (1983) declara que:

A partir do momento em que o negro toma consciência do racismo, seu psiquismo é marcado com o selo da perseguição Daí por diante o sujeito vai controlar, observar, vigiar este corpo que se opõe à construção da identidade branca que ele foi coagido a desejar. (p. 06)

A autora complementa seu raciocínio refletindo que “Há que estar sempre em guarda. Defendido. ‘Se impor’ é colocar-se de modo a evitar ser atacado, violentado, discriminado. É

fazer-se perceber como detentor dos valores de pessoa, digno de respeito” (p. 27), mas sabemos, e Júlio ratifica, que este não é um processo fácil, muito pelo contrário. Estar sempre em guarda é cansativo e tira da pessoa negra outra vivência, que é poder aproveitar tranquilamente espaços considerados de lazer e entretenimento, como, por exemplo, uma ida ao shopping. O lazer, o descanso e a diversão acabam ficando em segundo plano, porque a atenção precisa se voltar para evitar o sofrimento em razão de algum ataque ou discriminação iminente.

Ademais, o entrevistado compartilhou que sempre quis chegar próximo ao perfeito, principalmente no 3º ano do ensino médio. *“Eu queria tirar sempre notas altas. Em seminários, eu queria falar perfeitamente, fazer o melhor slide possível, e quando eu sentia que não conseguia isso, eu saía da sala para chorar”*. **Ser melhor, para pessoas negras, significa algo como “compensar” o defeito, o defeito de ser negro.** Para ser aceito, se afirmar e minimizar eventuais conflitos e desconfortos é preciso ser o melhor. Entretanto, ser o melhor, a despeito de tudo, não é garantia de êxito. Ser melhor relaciona-se intimamente à busca de um ideal que é ser branco e “ser branco lhe é impossível” (Souza, 1983, p. 40). O projeto que pessoas brancas fizeram para as negras foi e continua sendo socializado, por conseguinte, essas últimas apreendem como seu projeto, e empreendem suas ações para atenderem o interesse alheio.

Nessa época, Júlio chegou a procurar psicoterapia, mas o atendimento que encontrou pela Unidade Básica de Saúde (UBS) foi o atendimento em grupo. Ele relatou que percebeu que *“as coisas ali eram meio generalizadas, não tinha um foco no que eu estava sentindo”*, por isso interrompeu o acompanhamento e buscou se ajudar por conta própria [sic]. Posteriormente procurou atendimento psicológico novamente, sobretudo, em virtude de como se sentiu com a repercussão dos casos de racismo ocorridos no ano de 2020. Iniciou psicoterapia com um psicólogo negro. Afirmou que foi uma experiência significativa, porque se sentiu verdadeiramente acolhido e sabia que seu psicólogo entendia seus relatos e angústias, e não apenas era empático. Júlio estabelece essa diferenciação, por entender que ser empático é algo que todos podemos ser, de forma passiva. No entanto, o fato de ser atendido por um psicólogo negro, considerando que, por ter vivenciado situações iguais e/ou semelhantes, julga que esse poderá entender a vivência de outra pessoa negra.

Em partes podemos concordar com Júlio, quando a empatia é uma atitude que qualquer pessoa pode ter, mas a vivência de pessoas negras limita-se a elas. No entanto, devemos ter cuidado para compreender que nem todos estão disponíveis, independente da questão racial, para estarem abertos a compreender o outro a partir dele próprio. Desta maneira, empatia e

identificação podem, respectivamente, ser possibilidades universais e experiências particulares de um grupo, mas essas condições não são *sine qua non*, pois não implicam, necessariamente, que uma pessoa negra, por ter vivenciado determinada situação racista, esteja aberta para ser empática, assim como uma pessoa branca que nunca vivenciou o racismo se feche para compreender essas vivências.

Sobre se expor, afirma filtrar os assuntos antes de dividi-los com alguém, porque sabe que algumas pessoas talvez não deem a devida importância e atenção ao que ele estiver compartilhando. Considerou *“que vão achar que você tá exagerando, que não é bem assim, que talvez sejam coisas da sua cabeça, então eu sempre procuro pessoas que vão me entender e que vai rolar um acolhimento”*. Júlio cita o exemplo de uma amiga branca que não entendeu seu relato sobre deixar de usar roupas largas para não ser visto como um “marginal” ou “desleixado”. De acordo com D’Adesky (2001, p. 76, citado por M. Santos, 2014) “A identidade para se constituir como realidade, pressupõe uma interação. A ideia que um indivíduo faz de si mesmo, de seu ‘eu’, é intermediada pelo reconhecimento obtido dos outros em decorrência da sua ação. Nenhuma identidade é construída no isolamento” (p. 106), isto é, para seguir na construção de sua identidade, Júlio precisa ter ao seu lado, também, pessoas que validem tal identidade. Na condição de só haver pessoas como essa amiga, que deslegitima seu discurso e sua ação, seu projeto de ser uma pessoa que se aceita como é, não terá como se efetivar.

Por essa razão, sente que às vezes atravessar essa jornada racial acaba sendo um caminho solitário, por não ter com quem dividir e compartilhar assuntos íntimos; saber que será acolhido, *“e é ruim, porque você mantém muita coisa com você”*.

Júlio valorizou o espaço da entrevista, porque

São coisas que às vezes eu não verbalizo, eu só sinto e não verbalizo. Eu nunca falei isso em voz alta, isso que eu estou contando para você aqui hoje. É novo para mim falar, eu sempre sinto, mas nunca falo.

Um exemplo disso é justamente os eventos de 2020, muito citados pelo entrevistado, porque foram muito significativos para ele. Júlio contou que sentiu muita dor e muita raiva, e não tinha com quem compartilhar. Tentou conversar com sua mãe, mas ela não o entendeu. Queria ter ido às manifestações que ocorreram para buscar um espaço onde pudesse dar vazão a tudo o que estava sentindo, e com pessoas que estivessem sentindo os mesmos sentimentos. Souza (1983) sinaliza que “Pensar sobre a identidade negra redundava sempre em sofrimento para o sujeito” (p. 10). É importante ter com quem contar e partilhar os processos para não sofrer sozinho e não se acuar, por isso, Júlio diz:

Eu acredito que quando você verbaliza isso, quando você tira isso de dentro de você é muito melhor e causa um impacto bom, ainda mais quando você conhece pessoas que passam pelo mesmo tipo de coisas que você. É bom falar do que você está sentindo, é bom colocar para fora, é bom dividir a raiva e falar das suas experiências, porque aí você pode ter apoio de pessoas que passaram pela mesma coisa que você e quando você tem apoio, você tem força.

M. Santos (2014) comenta que “O pertencimento outrora temido e negado se transforma em fonte de força, valor, confiança e se desdobra em direção aos seus, gerando a cumplicidade com seus pares” (p. 109). Complementando, Freitas (2018) assevera que “a experiência do nós é ambígua, pois numa situação em que voltamos nossa consciência a um mesmo objeto ou quando vivemos um mesmo ‘destino’ imposto por ele, sentimo-nos **nós-sujeito**, haja vista sermos nós que o olhamos” (p. 148, grifos da autora), criando essa cumplicidade supracitada ao passo em que, também experienciamos nossa relação com o outro mediada por um terceiro (**nós-objeto**). “Experimento-me como objeto para o outro, enquanto Eu alienado, enquanto transcendência-transcendida” (Sartre, 1943/2007, p. 514).

Por mais que hoje Júlio entenda que ter consciência racial agrega muita coisa, o contraponto não é menos impactante. O peso disso é saber como as outras pessoas o veem, como o tratam, porque determinadas situações acontecem e isso acaba adoecendo. Em vista disso, procura manter uma postura de esperança, por ver que algumas coisas já mudaram, por ver que hoje temos muitas referências negras em espaços diversos, mas sabe que ainda assim, o racismo não deixou de existir, quiçá nunca deixará.

Júlio sugeriu que seu movimento é apegar-se, também, a essas pequenas conquistas, saber que esse lado ruim pode se transformar em força para lutar; que sozinhas as pessoas negras não conseguirão transcender a condição opressora em que vivem. No entanto, junto com outras pessoas, as possibilidades se ampliam e, para o futuro, não tem certeza sobre cursar uma graduação. “*Eu gostaria de fazer um curso, sabe?! Mas eu não sei se eu gostaria mesmo ou se é por pressão social, aquilo que é esperado que eu faça*”. Portanto, suas projeções residem em: conseguir um trabalho estável, onde se sinta confortável, goste do que faz e que não aumente ainda mais suas inseguranças. Júlio se despede da entrevista, expressando que “*eu estar aqui hoje, um homem negro, de quase 21 anos, estar vivo ainda já é bom, já é gratificante*”.

4.2 Timóteo: as Reverberações do Lugar Meeiro e Confuso Ocupado pelo “Moreno”

A segunda entrevista foi realizada com Timóteo em 2021. Timóteo é um homem cisgênero, negro e heterossexual que, na época da entrevista, tinha trinta e seis anos de idade. Teólogo de formação, estudante do primeiro ano do curso de Psicologia em uma instituição de ensino privada; estava em processo de transição profissional: deixando o ofício de liderança em uma igreja protestante, para investir em algum empreendimento de modo autônomo. Antes de dedicar-se à vida religiosa Timóteo trabalhou como vendedor, até ingressar na universidade.

Em virtude das condições pandêmicas provocadas pela Covid-19 na época da entrevista, escolhemos realizar esse encontro em um local aberto, arejado, onde pudéssemos nos sentir confortáveis e protegidos. O local escolhido foi um café localizado na cidade em que Timóteo reside. A entrevista transcorreu em local reservado do estabelecimento, num momento em que não havia outras pessoas além de nós dois. O clima durante a entrevista foi de bastante segurança e compreensão, e Timóteo demonstrou estar confortável com as perguntas feitas, reflexões expostas e ao narrar fatos importantes de sua vida.

Primeiros passos

Timóteo nasceu em uma cidade localizada na região central do estado de Rondônia, no ano de 1985, no seio de uma família composta por pai negro, mãe branca, 2 irmãos negros e ele, filho do meio. Há pouca diferença de idade entre os irmãos: o mais velho tinha, na época da entrevista, trinta e sete anos, Timóteo trinta e seis e o mais novo trinta e cinco. Atualmente, o mais velho tem trinta e oito anos, Timóteo também com trinta e oito e o mais novo trinta e sete. Há “*uma variação mínima, quase imperceptível*” no tom de pele entre os irmãos. Conforme o entrevistado, todos possuem a mesma cor: negros de pele clara.

Seus pais se conheceram por meio de uma irmã de seu pai. Sua mãe trabalhava como missionária em uma Casa de Recuperação para mulheres usuárias de álcool e outras drogas na cidade de Bauru, São Paulo, junto com essa irmã de seu pai, que também era missionária. Seu pai havia recém terminado um casamento de cerca de um ano quando sua irmã começou a falar dele para essa amiga do trabalho. Certo dia se conheceram, mantiveram contato, começaram a namorar e casaram: seu pai com trinta e três anos de idade e sua mãe com vinte e nove. Nessa época residiam em Belo Horizonte (MG) e logo no primeiro ano de casamento tiveram o primeiro filho.

Timóteo relatou que era um desejo comum dos pais terem três filhos e que as diferenças de idade entre si fossem pequenas, talvez pela idade com a qual casaram. Por isso, acredita que os três filhos foram planejados, apesar de que sua mãe acreditava que seu pai era infértil e não podia ter filhos. Seus pais se casaram no contexto de missões, então sempre estavam migrando de um local para outro, de um estado para outro, de uma casa para outra. Timóteo nasceu em Rondônia; com quatro anos de idade mudou-se para o Rio de Janeiro; aos doze retornou para Rondônia; aos vinte, para Minas Gerais; com vinte e cinco foi para Curitiba (PR) e desde 2012 fixou residência no noroeste do Paraná, distante de sua família, que permanece em Rondônia. Ainda assim, em meio a tantas mudanças e adaptações, alega ter sido tranquilo lidar com esse aspecto missionário da vida de seus pais. Tais mudanças nunca foram um problema, porque seus pais transmitiam esse espírito com muita paixão, alegria e leveza. Nos dias de hoje, na vida adulta, avalia o fato de ter residido em várias cidades como algo positivo, pois o ajudou a se lançar em novos desafios com menos medo.

As condições financeiras e materiais de seus pais, por viverem no contexto missionário, eram bastante precárias. Timóteo citou como exemplo a viagem de mudança de Belo Horizonte para Rondônia onde seus pais, sua mãe grávida de sete meses dele, realizaram todo o percurso em uma Kombi, numa viagem de uma semana. Quando chegaram em Rondônia passaram a morar em uma casa de madeira nos fundos da igreja que frequentavam e trabalhavam e, considerando os processos de desenvolvimento do país, que ocorreram de formas diferentes a depender da região – norte e nordeste negligenciados – o contexto de vida em Rondônia era marcado por inúmeras dificuldades.

Eu não tenho lembrança de meu pai estar tranquilo financeiramente em algum momento da vida, estava sempre no limite, no apuro, mas nunca faltou nada. Nesse contexto de missão a gente faz sacrifícios, porque tem uma causa maior que acaba direcionando a nossa vida.

Seu pai, natural do Rio de Janeiro e sua mãe, do Paraná. Ele, de família negra; ela, de família branca, “*bem branca*”, como destacou. Por estarem mais distantes fenotipicamente da mãe, a identificação dos filhos sempre foi maior com o pai, inclusive pelo aspecto capilar:

A gente já tinha consciência de que a gente estava desse lado e não do outro, mas não no lugar em que você se sente preto mesmo, porque não tinha isso, a gente não ouvia isso. Isso de que eu sou preto é novo, pelo menos para mim.

O mestiço brasileiro representa e simboliza com propriedade esse lugar de ambiguidade. Conforme Munanga (1999/2020), “ele é ‘um e outro’, ‘o mesmo e o diferente’, ‘nem um e nem outro’, ‘ser e não ser’, ‘pertencer e não pertencer’” (p. 149) e essa indefinição

social somada ao ideário do branqueamento, dificulta e limita tanto a construção de sua identidade enquanto mestiço quanto a sua opção pela identidade negra. Assim, mesmo reconhecendo que estava “desse lado e não do outro”, Timóteo encontrou dificuldades para reconhecer que lado era esse que estava e assumir com propriedade tal espaço.

Por viverem em constante migração, Timóteo e seus irmãos tiveram pouco contato com os avós de ambos os lados. Na primeira infância tivera certo contato com os avós maternos, porque a família de sua mãe mudou para Rondônia, mas não guarda muitas recordações desse período. Aos quatro anos mudou-se para o Rio de Janeiro, onde permaneceu até os doze. Nesse período, conviveu bastante com os avós paternos, mas afirmou que *“os pais do meu pai não eram aqueles avós muito carinhosos, muito presentes. Inclusive a imagem que eu tenho da minha avó é de uma figura mais sisuda, mais séria”*.

É importante entender que essas dificuldades para demonstrar e receber afeto, no caso de pessoas negras, remontam às diversas violências empregadas a este povo no período da escravidão. Por meio de bell hooks (2010) podemos compreender que

A escravidão condicionou os negros a conter e reprimir muitos de seus sentimentos. O fato de terem testemunhado o abuso diário de seus companheiros - o trabalho pesado, as punições cruéis, a fome - fez com que se mostrassem solidários entre eles somente em situações de extrema necessidade. E tinham boas razões para imaginar que, caso contrário, seriam punidos. (p. 02)

E, ainda conforme hooks (2010), essa realidade é vivenciada de outras formas por mulheres negras, mesmo aquelas que já nasceram em um contexto de liberdade. Em uma sociedade regida e orientada pela supremacia branca, é compreensível que pessoas negras interiorizem o racismo, cresçam com sentimentos de inferioridade e encontrem dificuldades em receber algo que seja diferente de violência e desumanização. Infelizmente, no Brasil, ser forte nunca foi uma possibilidade para pessoas negras, sempre foi a única opção. Ser forte é aprender a guardar e conter suas emoções, não demonstrar vulnerabilidade e, por isso, não saber lidar quando o outro expressa suas emoções. Talvez, por isso, a imagem que Timóteo tem de sua avó paterna seja de uma figura mais séria, fechada, sisuda, porque ela precisou ser forte duplamente: por ser negra e por ser mulher.

Sobre a aceitação da família em relação ao casamento dos pais, acredita que não houve objeções, que ambas as famílias receberam bem a relação. Um ponto observado por Timóteo é o fato de seu pai já ser um líder religioso nesse período, o que pode ter contribuído para a aceitação e o respeito que os familiares de sua mãe lhe direcionavam, por ser uma figura que,

até hoje, é construída sob ideais de superioridade, respeito e admiração. No entanto, Timóteo narra um fato interessante de ser analisado:

Tem uma outra pessoa na família que tem a cor parecida com a do meu pai, é um tio, casado com uma irmã da minha mãe. É engraçado, porque são os dois caras mais respeitados na família, mais respeitados mesmo, mais valorizados, mais honrados pelo caráter mesmo, são pessoas que todo mundo tem muita admiração. Engraçado, agora que eu fiz essa observação, que eles são os cunhados, as pessoas de destaque na família.

Esse tio é descrito pelo entrevistado como um homem bem-sucedido financeiramente, advogado, funcionário público, “*homem de família*”, responsável e generoso e, segundo ele, essas características o fizeram ser respeitado e admirado por toda a família, bem como seu pai, que também é advogado de formação, embora não exerça a profissão. Em certo sentido, é comum entre pessoas negras que ascendem socialmente, que a construção do ideal de Eu esteja submetido a um Eu branco e, na impossibilidade de efetivar esse ideal, a alternativa é, conforme Souza (1983), após a negação de seus traços de negritude, a busca pela excelência, pela excepcionalidade, por ser o melhor “para se afirmar, para minimizar, compensar o ‘defeito’, para ser aceito” (p. 73). O relato de Timóteo demonstra como seu tio e seu pai podem ter recorrido a este artifício – da excepcionalidade – para receber a admiração e o respeito da família branca. Não é necessário apenas ser uma “boa pessoa”, ser negro é ter de ser o melhor naquilo que se faz para ter reconhecimento; ter constantemente de se provar e provar suas capacidades; provar que é digno de ocupar determinado espaço.

Hoje, todos os avós já são falecidos e, do lado paterno, há uma tia, irmã de seu pai, que reside nos Estados Unidos há mais de 30 anos, por isso têm pouco contato. Já do lado materno a família é extensa, sua mãe tem 12 irmãos: um ou outro mais distante, mas a maioria é bastante próxima entre si. Alguns estão no Paraná e outros em Rondônia, então teve e ainda tem um pouco de contato com alguns.

Por crescerem no meio religioso – cristão protestante de denominação Batista –, todos os filhos foram encaminhados desde muito cedo a seguir carreira vocacional. O irmão mais novo seguiu o mesmo caminho de Timóteo e foi para o seminário estudar teologia, porém, ao se formar, regressou à Rondônia, onde permanece. Na adolescência havia brigas e desentendimentos comuns ao período, mas nunca permaneceram afastados e atualmente a relação entre si é muito boa.

Ainda sobre o contexto religioso, sua relação atual com o mesmo e seu exercício profissional enquanto líder religioso, Timóteo descreveu:

Eu nasci nesse contexto, eu só vivi isso. Eu não sei o que é viver em um espaço que não seja religioso, que não seja um espaço de fé. Acho que talvez sejam duas percepções e dois mundos diferentes: eu poderia dizer que existe o ambiente religioso, o espaço religioso e o espaço da fé, que seria a dimensão relacional, né? De um relacionamento com Deus sobre o que é o evangelho. São dois mundos que convivem entre si e o espaço religioso é uma reprodução histórica da religião, o que é problemático, é um erro. A própria palavra “religião”, na minha perspectiva e na perspectiva do evangelho, é um equívoco, porque a palavra “religare”²² vem da ideia de religar, descer uma ponte, algo que vai me conectar a Deus. Na perspectiva de fé e do evangelho quem faz isso é uma pessoa, que é Jesus, não é a religião, não é a instituição religiosa, não é a narrativa religiosa, não é o método religioso, não é o espaço religioso, é uma pessoa. Então, eu poderia dizer que eu tenho essa percepção de dois espaços que coexistem, mas que são completamente diferentes: espaço da religião, os símbolos da religião, a história da religião, as pessoas da religião, tudo o que envolve a religião; e o espaço da fé, que é essa coisa subjetiva, mística, o relacionamento com uma pessoa que a gente conhece como a pessoa de Jesus.

O entrevistado cresceu aprendendo as duas dimensões – religiosa e da fé – juntas e, segundo sua percepção, o que se destacou para a maioria das pessoas e também para ele, durante muito tempo, foi a dimensão religiosa. A partir disso, reproduz-se equívocos históricos de institucionalização e padronização da fé, mas, apesar disso, foi por meio desse espaço que Timóteo desenvolveu seu relacionamento com Jesus [sic] e teceu tais reflexões e problematizações que o levam, no momento atual, a repensar o lugar que ocupa, como líder religioso. O sentido religioso é importante, pois, conforme Timóteo, é algo que está entranhado em todo ser humano e,

Se tem uma coisa que não dá para tirar do ser humano e da existência humana é o sentido religioso, seja qual for a religião, o ser humano é um ser religioso, seja por construção social ou não, tudo é religioso. Nós nascemos e a política é religiosa; o estado é religioso; as relações que a gente tem com a matéria são religiosas; nossos pensamentos são religiosos.

É uma relação ambígua e paradoxal, em que há, por parte de Timóteo, muita gratidão e aprendizado, mas não há como negar os muitos problemas. “A gente cresce neurótico com muita coisa. Durante muito tempo a minha relação com Deus era uma relação de medo, de

²² Termo de origem latina que significa “ligar mais uma vez, reconectar”.

culpa, eu vivia assombrado por isso”. Mesmo não havendo uma pressão externa para que carregasse tais sentimentos de medo e culpa, a ideia que se aprende e reproduz de Deus dentro do espaço religioso é de um ser punitivo e carrasco, que espera atentamente o primeiro vacilo para empregar uma punição. Em seu encontro com a fé, o entrevistado conta como passou a se relacionar diferente com tais ensinamentos, com a pessoa de Jesus, com suas escolhas e com as outras pessoas, abandonando essa perspectiva punitivista. Para ele, é comum projetar no espaço religioso a ideia de uma vivência perfeita, desprovida de todo erro e imperfeição, o que não condiz com a realidade. A religião é um espaço como qualquer outro construído por nós, humanos, e, portanto, sujeito às imperfeições e às ambiguidades.

O (re)encontro (consigo)

“Eu sou Timóteo e eu não sei definir exatamente a minha cor. Se for para me posicionar de fato numa cor, me posiciono entre os pretos, porque branco eu não sou e acho que só existe essas duas cores aí para designar uma cor de pele. Acho que é isso, não sei se estou errado, não sei se estou equivocado, também nunca estudei sobre isso, ninguém nunca conversou comigo sobre, eu só cresci assim.”

Timóteo

O processo de se reconhecer como um homem negro foi bastante confuso para Timóteo. O entrevistado cresceu sendo chamado de “moreno” e mais tarde de “pardo”, termo que ele associa a um aspecto técnico. Porém, nunca se colocou e nem foi colocado em um local de reflexão sobre sua cor e seu pertencimento racial.

Filho de mãe branca e pai preto que, segundo ele, *“também não é assim . . . Não é preto . . . Não é esse preto de pele bem escura. Ele é um pouco mais moreno que eu”*, mas, por seu pai ter cabelo crespo, Timóteo acredita que sempre o associaram ao grupo racial preto, ao passo em que Timóteo, por não ter a mesma textura de cabelo, não se associava e se posicionava neste lugar. Para ele, o lugar ocupado sempre foi meeiro [sic], *“nem branco e nem preto”*. Para justificar tal postura intermediária, Timóteo realiza um movimento interessante:

Às vezes fico até meio assustado, porque quando eu estou sem camisa, você pega aqui, por exemplo, [levantou a manga da camiseta para mostrar a região do bíceps] olha a diferença daqui para aqui [se referindo a parte superior do bíceps, que geralmente fica protegida pela camiseta, para a parte inferior do antebraço, que costuma ficar exposta].

Aqui dá para dizer que eu sou amarelo, eu não sei se dá para dizer que. . . [Timóteo não completou a sentença, mas podemos inferir que a última palavra seria negro ou preto].

A justificativa dada por ele para seu tom de pele reside no fato de ter crescido em um ambiente urbano da cidade do Rio de Janeiro, ao lado de uma favela, e, por isso, ter sido exposto a muito sol: *“muito do escurecimento da minha pele veio do tanto de sol que eu peguei. O ‘mais escurecimento’ né?; eu quero dizer”*. Portanto, “moreno” foi um termo que sempre fez sentido para Timóteo, até mesmo “neguinho”, como costumava ser chamado quando criança. A jornalista e professora Bianca Santana em sua obra literária inaugural, *Quando me descobri negra* (2015), contando sua experiência pessoal sobre seu processo de se descobrir negra, afirma o seguinte:

Tenho trinta anos, mas sou negra há apenas dez. Antes, era morena. Minha cor era praticamente travessura do sol. Era morena para as professoras do colégio católico, para os coleguinhas – que talvez não tomassem tanto sol – e para toda a família que nunca gostou do assunto. . . . Comecei a reparar que nos lugares que frequento as pessoas também não tomam tanto sol. . . . Pensei muito e por muito tempo. Por que o fato de sermos negras e negros nunca foi falado em minha família? Senti que a ascensão social tinha clareado nossa identidade. Mais tarde percebi que o medo das tantas violências sofridas por pessoas negras do Brasil foi outra razão para o nosso branqueamento. **Óbvio que somos negros. Se nossa pele não é tão escura, nossos traços, cabelos, vivências, histórias revelam o grupo social a que pertencemos.** (pp. 13-14 e 15, grifos nossos)

Bianca, nesta passagem, brinca com as figuras de linguagem – prática pertinente e comum na literatura – mas, aborda a mesma ideia apresentada por Timóteo: a da influência da exposição ao sol na cor de pele. A figura de linguagem utilizada por Santana é o eufemismo, responsável por tornar um enunciado mais brando ou agradável e menos agressivo. Postura que Timóteo adota em muitos momentos ao longo da entrevista, sendo o eufemismo mais recorrente a adoção de outros termos para não se afirmar negro. Para Munanga (1999/2020), essa identidade, que é sempre um processo, não é construída no vazio e, sim, parte de elementos comuns aos membros do grupo, como língua, história, território, religião, cultura, contexto social, econômico etc. No que diz respeito a identidade negra, ela passa necessariamente pela assunção da cor, ou seja, pelo resgate de sua negritude, expressa tanto por características físicas quanto culturais. Ainda conforme Munanga (1999/2020),

Embora considerado como ponte étnica entre branco e negro, a qual conduziria à salvação da raça branca, o mulato não goza de um status social diferente do negro. Se durante a escravidão os mulatos puderam receber alguns tratamentos privilegiados em relação aos negros, por terem sido filhos dos senhores de engenho, hoje eles são, na sua grande maioria, filhos e filhas de pais e mães da classe pobre e, portanto, constituem-se na maior vítima da discriminação racial, devido à ambiguidade cor/classe, além de serem mais numerosos que os “negros”. (p. 94)

Na infância e adolescência, cor e identificação racial não eram aspectos importantes em sua vivência cotidiana e, de acordo com Timóteo, “*nunca sofri preconceito, nunca tive nenhum tipo de privação por causa disso*”, nem na infância, nem na adolescência e tampouco na juventude. Mas, a explicação conferida por ele para dizer que não sofreu algum tipo de preconceito de cunho racial nestes períodos, resume-se a: “*não lembro de nada que eu não pude ter acesso por causa disso: sejam pessoas, coisas ou espaços*”.

Em outras palavras, para o entrevistado, sofrer racismo está intimamente associado apenas à limitação e/ou proibição do acesso a determinados espaços e oportunidades. Timóteo não leva em consideração os aspectos psicossociais da violência racista, bem como não compreende que a dificuldade em identificar e nomear situações de racismo pelo nome de racismo também está atravessado por processos racistas. De alguma forma, somos educados a compreender situações de racismo somente a partir de alguma violência física, de evitar o contato direto com pessoas negras e/ou ofensas verbais extremadas. No entanto, como já demonstrado neste trabalho, o racismo se manifesta de diversas maneiras e em diferentes contextos. Por exemplo, “tão racista quanto chamar um preto de macaco, ou amarrar um preto no poste alegando justiça é conceber que o cabelo crespo é um cabelo imperfeito” (Coelho, 2016, p. 23).

Ao mesmo tempo em que afirma nunca ter sofrido preconceito, quando retoma sua história pregressa identifica situações de racismo; contudo, Timóteo apresenta bastante dificuldade em assumir este lugar, de pessoa negra, e dizer das mazelas e violências a que foi acometido como sendo violências racistas. Para ele, portanto, foram “*episódios*”. A justificativa utilizada é de que “*analisando, talvez eu tenha vivido nesse limbo: nem ser um branco privilegiado, como a sociedade costuma dizer. Nunca tive os privilégios dos brancos; só que também nunca vivi o preconceito latente dos pretos, porém, vivi alguns episódios*” (grifos nossos). Os exemplos dados pelo entrevistado referem-se à abordagens e violências policiais, como se segue:

Uma vez, no Rio de Janeiro, já era adulto, não morava mais lá, mas estava lá a trabalhar com um amigo. Minha avó ainda morava lá e certo dia pegamos o carro dela para sair. Na metade do caminho passamos por um bairro e estava tendo uma blitz. Estávamos no carro, eu e esse meu amigo, que é branco e gaúcho. Paramos na blitz e o policial pediu só para eu descer, só eu fui revistado e aí eu falei ‘tem alguma coisa errada aqui, né?!’. Não questionei ali na hora até porque esse tipo de coisa a gente não questiona e também não foi uma coisa que me marcou, me feriu..., não. Foi só inusitado para mim né, só eu fui revistado, só eu tive que descer, meu amigo também achou estranho. Enfim, foi um episódio.

O outro episódio relatado ocorreu na cidade em que o entrevistado reside atualmente, no noroeste do Paraná:

Eu estava passando ali pela Vila Olímpica, na frente do estádio, a pé, eu e um amigo denominado pardo ou moreno, mas um pouco mais claro que eu, pouca coisa. E aí dois policiais que estavam fazendo uma ronda de rotina abordaram a gente e também só eu fui revistado, meu amigo não foi.

E ainda recordou um terceiro exemplo de uma viagem internacional para os Estados Unidos:

*Eu estava numa fila no aeroporto e tinha um policial passando ali pela fila, normal. Várias pessoas foram abordadas e eu fui uma delas. Passaram até uma maquininha na minha mão para ver se tinha vestígios de droga. Já vivi esses níveis na minha vida algumas vezes, já percebi também que tem lugares que você entra e que as pessoas ficam te olhando, **dependendo da roupa que você tiver usando**. (grifos nossos)*

Quando assume que experienciou alguma situação de racismo sua postura é minimizar o ocorrido, direcionando tal experiência para a dimensão universal unicamente e negando que o acontecimento o tenha afetado em sua singularidade: “*essas situações que eu te contei, de um mundo racista, são de uma questão estrutural. Eu não me senti afetado por aquilo, não me feriu como se fosse algo pessoal. É cultural, é estrutural*”. Essa crença ilusória de “não sofrer o preconceito latente dos pretos” atua como mecanismo de afastamento de Timóteo de sua negritude, pois, de acordo com M. Santos (2014), negar o pertencimento a um grupo oprimido tem, muitas vezes, o objetivo de fugir da dor. Além, também, de revelar o quanto o racismo não consiste apenas em limitações físicas e objetivas, como o entrevistado acredita, mas impregna no psiquismo criando o que Abdias do Nascimento (1978) nomeia de “alienação da identidade negra”: pautada na estética da branquidão, na aculturação, na falsa ideia de separação por gradiente de cor e, portanto, à passabilidade do sujeito tido como “mais claro”.

O que Timóteo ainda não compreendeu é que a categoria pardo ou mulato foi forjada a partir do estupro de mulheres negras por senhores brancos, como mencionado, e, hoje, continua servindo como mote de separação de pessoas negras, colocando pretos em um extremo e brancos no outro. Estando no meio do caminho é como se o pardo não fosse, também, produtor e produto dessas relações assimétricas e, portanto, não fosse alvo das mesmas violências (Munanga, 1999/2020).

Há, por trás disso, um mecanismo discutido por Schucman et al. (2017) sobre relações entre famílias inter-raciais chamado de “negação”. Para as autoras, uma possibilidade quando se pensa na configuração familiar inter-racial é a negação do elemento negro por parte do sujeito branco. Analisando entrevistas realizadas com uma família em que a mãe – branca –, não reconhece a autodeclaração do filho enquanto negro, elas (2017) asseveram que

A mãe, quando diz que o filho é moreno claro, olha apenas a coloração da pele, típica forma de classificar, como aponta Sansone (1993), de sua geração e regionalidade (Bahia). Cor, para a mãe, não tem relação com origem ou cultura, mas é apenas uma característica fenotípica. Ao mesmo tempo, podemos interpretar que a cor é uma forma que ela “arranjou” para fugir dos estereótipos negativos construídos sobre o negro. (p. 446)

A hipótese levantada pelas autoras é a de que a mãe acredita que ser negro é algo ruim, por isso não aceita/reconhece que seu filho o seja. O problema desse raciocínio é que ele é transmitido para o sujeito negro da relação, que o assimila e passa, também, a negar a si próprio. Negar que alguém é negro não significa afirmar que ele seja branco. Neste caso, o que se nega não é exatamente a cor do outro e, sim, a memória dessa cor. Ainda sobre a entrevista, Schucman et al. (2017) observam que

Negar esta origem pode significar distintas coisas. A primeira, e mais comum, conforme dito anteriormente, é a tentativa de se distanciar de tudo que representa ser negro em uma sociedade racista como a brasileira. Ao se distanciar da representação do negro, o sujeito retira quem ama – filho, marido – do grupo dos negros e mantém a representação negativa do negro intacta. Ou seja, ao negar a negritude ao “outro” com quem se relaciona, Valéria [a mãe] mantém e legitima os significados negativos construídos em nossa sociedade sobre o negro, sem precisar rever, re-significar e desconstruir o racismo em que foi socializada. (pp. 448-449)

Timóteo não nega sua cor, mas titubeia para se autoafirmar negro, já que entende, atualmente, que “moreno” não é cor: *“hoje, no entendimento que eu tenho, onde eu vou posicionar minha cor? No preto, porque branco eu não sou, eu tenho certeza disso, e amarelo*

também não”. Contudo, age de modo a se afastar de qualquer traço de identificação cultural que poderia associá-lo ao grupo negro, como será melhor explorado no tópico a seguir.

O caminho trilhado

“Eu não sei te descrever se eu vivi um processo de me descobrir, cara. Eu sou eu e para mim, a minha identidade não é a minha cor, não é a minha classe social, não é o ambiente em que eu nasci, minha identidade não está ligada a nada disso.”

Timóteo

O excerto acima representa bem o caminho trilhado por Timóteo. O entrevistado realiza uma espécie de afastamento ao mesmo tempo em que se aproxima da identidade negra e ele nos fornece algumas pistas para pensarmos este movimento:

Depois de um pouco mais velho, eu comecei a perceber, por exemplo, que eu não gosto de pegar muito sol, eu pego cor, eu fico mais corado muito fácil e assim, quando eu comecei a perceber que eu ficava marcado de sol com muita facilidade e me escurecia bastante. Eu falei: ‘ah, eu não quero ficar mais escuro do que eu já sou’, mas não sei o porquê. Acho que eu não gostava de ficar muito queimado assim, não sei se isso pode ter alguma raiz de preconceito ou de achar que talvez eu poderia ter algum tipo de rejeição, só não gostava de ficar queimado.

Logo após este relato, ele faz a seguinte afirmação: *“hoje eu gosto de ter essa identificação com a cor de pele preta. Gosto da luta, gosta desse resgate da identidade, apoio totalmente a luta, a causa do antirracismo. Acho que é algo que a gente precisa lutar”*. Ou seja, Timóteo reconhece a necessidade do resgate da identidade negra, mas também nega certas características que o aproximam dessa identidade, como a cor da pele, evitando tomar muito sol, porque acredita que isso *“o escurecerá mais”*.

Sartre (1943/2007) nos informa que *“a realidade humana não pode se desgarrar do mundo”* (p. 68), isto é,

Nosso ser está imediatamente "em situação", ou seja, surge no meio dessas atividades e se conhece primeiramente na medida em que nelas se reflete. Descobrimo-nos, pois, em um mundo povoado de exigências, no seio de projetos "em curso de realização". (p. 83)

O sujeito, portanto, deve ser entendido nas circunstâncias que o atravessam. Isso significa dizer que importa, sim, o local onde se nasce; a cor que se tem; a classe social a que se está inserido; o gênero a que se é designado; as condições sociomateriais de que dispõe; o capital cultural etc., pois todos estes fatores interveem sobre a realidade humana: seja delimitando ou possibilitando acessos e recursos. Algo que Timóteo, em falas anteriores e no trecho destacado como epígrafe desta parte, desconsidera. Parece que o entrevistado se pensa abstratamente, como se sua identidade estivesse deslocada do mundo em que vive, como se ele fosse um ser flutuante no mundo e não se afetasse por este mundo.

Outro mecanismo adotado por ele está relacionado ao modo de se vestir como um “cuidado” que precisa adotar para não passar por situações de ser maltratado em lugares ou ser alvo de olhares de julgamento. *“Eu sinto que eu não posso andar mal arrumado, dependendo da roupa que eu tiver eu vou entrar nos lugares e algumas pessoas vão me acompanhar com olhares, essas percepções eu já tive em vários lugares”* e, mesmo gostando de andar de chinelos, por exemplo, essa é uma questão que Timóteo se preocupa em demasia e por vezes se percebe evitando usar para não sofrer algum tipo de violência ou se sentir inferiorizado pelo olhar do outro. Essa constante atenção e preocupação tem o objetivo de *“mostrar para aquelas pessoas que, ao olhar delas, eu não sou nenhuma ameaça”* e, ainda que reconheça o quanto é triste tecer tais apontamentos, afirma que essas experiências não o ferem, não moldam sua identidade, não lhe trouxeram traumas.

O negro recebe, desde que nasce, a “marca” do estigma, que é a sua cor de pele. Fanon (1952/2008) já chamara a atenção para esse processo que ele denomina “esquema epidérmico”. Certas sociedades coloniais constroem discursos, significados e representações sociais que buscam reduzir o negro a uma cor, fazendo com que ele – o negro – elabore para si um esquema corporal-histórico-social mediado por elementos fornecidos por um outro, o branco, e não por ele próprio. Assim, Stuart Hall (2003) nos alerta, também, para a transformação do sujeito negro em uma categoria de essência; quando toda pessoa negra é agrupada em uma mesma representação caricata: a representação do negro malvestido, por exemplo.

Em 2018, Timóteo realizou uma viagem para o continente Africano e retornou maravilhado com tudo o que vivenciou. Vale à pena destacar o relato completo dessa experiência:

Foi fantástico! Foi uma das viagens mais maravilhosas que eu já fiz. Muita identificação com a cultura, com o povo, que povo lindo, cara! Maravilhosas as roupas, as culturas. Até trouxe uma camisa africana de lá, que eu acho linda e acabei de lembrar que faz tempo que eu não uso ela. Agora, dizer que eu tomaria essa cultura

*como minha? Não, não tomaria, porque não é o meu estilo, não foi o que eu cresci usando. Eu acho maravilhosos os produtos afros, mas eu não cresci usando. Acho lindo o Black Power, queria poder fazer isso com o meu cabelo, mas o meu cabelo não fica assim e aí o que me dá raiva é que ele não fica **nem uma coisa e nem outra, ele não é nada, ele é indefinido**. Eu vivo uma relação de amor e ódio com ele, acho que mais ódio. Eu queria poder fazer uma coisa ou outra e eu acho lindo o Black, mas não dá para fazer nada com meu cabelo, então não vou ficar tentando fazer algo que não vai rolar. Eu vejo que a cultura afro gosta muito das estampas coloridas e tal, eu vi como os americanos [estadunidenses] são muito assim. Os americanos são impressionantes, eles são os mais espalhafatosos possíveis assim, sabe?! Espalhafatoso talvez não seja a melhor palavra para isso, mas assim, eles gostam dessa extravagância em tudo: seja na estética, no tom de voz, eles falam gritando. A percepção que eu tenho, das vezes que fui para os Estados Unidos, é que eles [os negros] viveram tanto tempo de opressão que a hora em que eles se entenderam livres e no espaço de recuperar a identidade, eles falaram assim ‘agora quem manda no espaço sou eu, ninguém vai me tolher de mais nada’, e aí eles vivem dessa forma, a maioria. Eu não me identifico muito com isso, eu não quero ser uma pessoa extravagante, uma pessoa que seja notada, eu nunca gostei disso em nada, eu prefiro ser discreto, sou mais minimalista. De uns tempos para cá eu gosto de andar assim: preto, branco, cinza, não gosto de muita estampa, nada muito colorido, muito ‘cheguei’, que chame a atenção para mim e todo mundo note quando eu chegar em algum ambiente. Eu não sinto essa necessidade, então não me identifico com isso por questão de gosto e de perfil pessoal mesmo, não acho errado isso, acho bonito pra caramba, nos outros. (grifos nossos)*

Não é apenas “questão de gosto”, como o entrevistado alega. Nossas identidades e identificações são forjadas historicamente por meio da construção de imagens e representações sociais. Em outras palavras, o conhecimento que temos de determinado povo, determinada cultura, aquilo que expressamos como gosto musical, preferência pessoal ou padrão de beleza está intimamente atravessado por imagens que nos foram transmitidas. No Brasil, assim como em outras sociedades, “as representações que prevalecem são construídas por narrativas hegemônicas” (Fernandes & Souza, 2016, p. 104,) o que faz com que ganhem mais visibilidade e passem a ser consideradas expressões da realidade. Por vezes, quando se trata de culturas, costumes e povos marginalizados e excluídos, as representações costumam ser estereotipadas, reduzidas, com caráter de excentricidade e generalistas, com vistas a produzir afastamento e um conhecimento raso sobre o que está sendo representado, dificultando a identificação. Stuart

Hall (1997/2016) já dizia que as coisas, os objetos e os eventos do mundo não têm, em si, qualquer sentido fixo, definido e verdadeiro. Somos nós que conferimos sentidos às coisas e esses sentidos estão em constante transformação, assim como as culturas também estão.

Um aspecto importante no processo de construção de identidade é a relação com a cultura, pois ela é um produto humano e nos auxilia na retenção e transmissão de informações; apreensão de códigos de conduta; modos de ser e se relacionar etc., e aqui fica evidente a dificuldade de Timóteo em se conectar com as culturas produzidas e reproduzidas por seus semelhantes, que também se expressa pela dificuldade em se autodeclarar negro. Esse resgate cultural consiste, inclusive, em um importante movimento de consolidação e fortalecimento de identidades afrodiáspóricas. Logo, o entrevistado opta por utilizar peças de roupa com cores neutras e que não se destacam; e essa escolha o afasta de sua cultura, evitando também que o Outro o identifique com ela. “Passar despercebido” ou portar-se de forma neutra pode consistir em mecanismos de proteção; ser percebido e, portanto, ser percebido enquanto um homem negro significa colocar-se na mira do racismo, visto que ele virá e continuará vindo, mesmo que Timóteo não o reconheça como tal.

Sobre isso, emprestamos alguns questionamentos tecidos por Munanga (1999/2020) e que nos ajudam nestas reflexões:

Como formar uma identidade em torno da cor e da negritude não assumidas pela maioria cujo futuro foi projetado no sonho do branqueamento? Como formar uma identidade em torno de uma cultura até certo ponto expropriada e nem sempre assumida com orgulho pela maioria de negros e mestiços? (p. 147)

A construção dessa identidade parte necessariamente da autodefinição, isto é, da autoidentificação dos membros do grupo entre si e da definição dos membros do grupo alheio, os outros. Essa identificação é o que permite a construção de uma identidade coletiva, mobilizadora de vivências comuns, de resgate histórico e valorização cultural. No entanto, o ideal de branqueamento prejudica qualquer possibilidade de identidade baseada na negritude ou na mestiçagem, visto que todos almejam, um dia, ingressar na identidade branca, por apreenderem socialmente como algo superior (Munanga, 1999/2020). O trecho em que Timóteo descreve seu cabelo: “*nem uma coisa e nem outra, ele não é nada, ele é indefinido*”, parece, também, uma declaração de si próprio, expressando essa dificuldade de autoidentificação.

A antropóloga estadunidense France Winddance Twine realizou um estudo etnográfico sobre relações raciais no Brasil e concluiu, de acordo com Schucman et al. (2017), que

Existem, nos discursos oficiais dos brasileiros, conteúdos que evidenciam este comportamento de negação da herança negra, justamente nas pessoas negras em relacionamento com pessoas brancas. São eles: a) a ideia de que a discriminação acontece única e exclusivamente por conta da distribuição desigual de renda na sociedade; b) o discurso romântico da identidade nacional do brasileiro, fruto da miscigenação entre brancos, negros e indígenas; c) a ideia de categorização demográfica e hierarquização das pessoas brancas como melhores que as pessoas negras; d) a ideologia de inferiorização da cultura Africana em detrimento da europeia e; e) o afastamento do racismo, a partir do discurso de que no passado ou em outros lugares há racismo, mas não no presente. (p. 452)

Esse complexo mecanismo de negação e desvalorização de elementos e signos atrelados à negritude parece ser, conforme Schucman et al. (2017), um dos mais importantes efeitos psicossociais do racismo vivenciado no interior de configurações familiares inter-raciais ilustrado pela crença do racismo, não enquanto ideologia que atravessa todas as esferas do cotidiano, mas como um “episódio” isolado e abstrato ou até mesmo como uma ação radical de interdição de algo.

O entrevistado é casado há 6 anos com uma mulher branca, “*loira de olhos verdes*”, como o próprio a descreveu. Conheceram-se de modo semelhante a seus pais: Timóteo estava morando em Curitiba, um amigo de lá foi para um encontro religioso no interior do Estado do Paraná – na cidade onde sua esposa residia e onde residem atualmente –. Quando retornou à capital, este amigo estava contando como foi o retiro, falou muito bem de Joana e mostrou seu perfil no Facebook. Timóteo a adicionou e logo em seguida começaram a trocar mensagens. Seguiram se conhecendo virtualmente por 3 meses, até que ele foi para a cidade dela para conhecê-la pessoalmente. No mesmo dia em que chegou na cidade já houve um pedido de namoro, pois era uma relação bastante intensa, segundo ele. Namoraram por dois anos e sete meses e casaram.

Joana é oito anos mais nova que Timóteo e ele foi seu primeiro namorado. Timóteo já teve outros relacionamentos: “*já namorei meninas morenas, já namorei meninas brancas*” e inclusive já foi noivo, antes de conhecer Joana. O entrevistado conta que nunca sofreu alguma situação de racismo em seu relacionamento inter-racial com Joana, tampouco com a família da companheira e que essas diferenças não são questões entre eles. Conforme relata, “*ela [a esposa] ama os pretos, ela gosta da cultura, ela luta pela causa, ela enxerga completamente as diferenças, as injustiças, não defende o lugar dela de branca de forma alguma, entende a importância da reparação*”. Para Timóteo, a simples presença de afeto é o suficiente para

dizimar a possibilidade de existir algum tipo de preconceito por parte de sua esposa e sua família, “*talvez pelo ambiente em que eu cresci, pelos lugares que ocupei, que trazem respeito e admiração*”. Assim ele justifica tal postura, distanciando-se, mais uma vez, do que ele chama de “*dura realidade que pessoas pretas vivem*”, pois, dependendo do ambiente em que se está inserido e da posição que se ocupa, a exposição ao racismo será maior, o que não é o caso do entrevistado: “*o meu lugar de fala é bem distante*”.

Nesse discurso, assim como em outros, quando, por exemplo, Timóteo fala do respeito e admiração que seu pai e um tio, ambos negros, recebem da família materna, podemos perceber uma tentativa de ser o melhor, afirmando-se, minimizando e compensando o “defeito” de ser negro, para ser aceito. Ao negro não é permitido o direito à mediocridade, o direito a estar na média, fazer o básico. É interessante notar que o entrevistado fala de si de modo abstrato, porque fala de outras pessoas, mas não percebe que está falando de si. Em um momento da entrevista Timóteo menciona uma citação de um filósofo francês do século XVII, chamado Nicolas Malebranche, onde ele diz que “*o anseio supremo maior de todo ser humano é ocupar um lugar de honra na mente dos seus semelhantes*”, referindo-se a processos de dominação e opressão operados pela igreja católica e traçando um paralelo com espaços de poder e controle na atualidade. É possível inferir, a partir dessa citação e de outras falas do entrevistado que, tanto ele como seu pai e seu tio, anseiam ocupar um espaço de honra na mente de seus familiares brancos tendo, para isso, que realizar esforços dobrados, constantes e desumanos, como mencionado.

Tal qual Júlio, primeiro entrevistado, Timóteo também menciona os protestos impulsionados pela morte de George Floyd nos Estados Unidos em 2020. Porém, Timóteo estava em solo estadunidense quando tudo aconteceu e fez questão de acompanhar as manifestações, com sua esposa, à distância – pois não chegou a ir para as ruas –. A percepção que o entrevistado tem é de que os EUA vivem a ponto de iniciar uma guerra racial, porque o preconceito lá é “*muito vivo, muito evidente, muito mais do que para nós aqui. Aqui a gente é muito miscigenado, muito diverso, a gente convive com mais facilidade, mais naturalidade*”. Foi triste ter vivenciado tal momento, mas Timóteo considerou legítimas as manifestações: “*teve seus excessos, como em todo lugar, em toda militância, mas foi importante, foi necessário*”, e lamenta que essas ações (ou reações) só aconteçam nos EUA: “*acho que só os EUA vivem esse tipo de manifestação assim, de mudar as eleições do país. O brasileiro está bem aquém disso, a gente ainda não faz barulho, não milita igual, de parar literalmente um país*”.

Essa ideia de que o racismo nos EUA é muito mais evidente e violento que no Brasil foi amplamente difundida por aqui com o objetivo de reforçar o ideal de democracia racial e, assim, reafirmar que, neste “paraíso tropical” – Brasil –, onde todas as raças convivem harmoniosamente, não há racismo. Ledo engano, inclusive já apresentamos argumentos que invalidam tal hipótese ao longo deste estudo, mas, Timóteo segue se apoiando em tal mito. O que é preciso levar em consideração quando se discute relações raciais em ambos os países é que, no Brasil, o mestiço foi socialmente aceito por fatores econômicos e demográficos, inicialmente, e depois pelo intento de embranquecer a população, criando uma categoria meira, entre o branco e o preto, e dissimulando os conflitos entre ambas as raças. Nos EUA, por sua vez, não. A classificação social se perpetuou binária: brancos de um lado e negros de outro, conforme a regra de uma gota de sangue, isto é, basta ter uma gota de sangue negro correndo nas veias para ser considerado negro, não há categoria intermediária (Munanga, 1999/2020).

Outra diferenciação está em que, de acordo com Munanga (1999/2020),

Um negro bem-sucedido que casa com uma branca terá descendentes, após três ou quatro gerações, integrados no grupo branco. Os sucessivos cruzamentos conjugados com o *status* socioeconômico levam progressivamente ao branqueamento. Nos Estados Unidos, tanto a mestiçagem como o *status* socioeconômico não participam do processo do branqueamento e da aniquilação da linha de cor. No Brasil, a percepção da cor e de outros traços negroides é “gestáltica”, dependendo, em grande parte, da tomada de consciência dos mesmos pelo observador, do contexto de elementos não raciais (sociais, culturais, psicológicos, econômicos) e que estejam associados – maneiras, educação sistemática, formação profissional, estilo e padrão de vida –, tudo isso obviamente ligado à posição de classe, ao poder econômico e à socialização daí decorrente. (p. 89)

Portanto, atrelada à criação de uma categoria de identificação intermediária, no Brasil, a mestiçagem também é atravessada por conflitos de classe. O ideal de embranquecimento e de ascensão social podem levar o sujeito mestiço a associar-se com mais facilidade e buscar estar entre os brancos ao invés de se reconhecer entre os negros. “O sonho de realizar um dia o ‘passing’ que neles habita enfraquece o sentimento de solidariedade com os negros indisfarçáveis” (Munanga, 1999/2020, p. 89).

Timóteo associa a dificuldade para se conectar à cultura negra e assumir essa identidade para si ao fato de ter crescido sendo chamado de outro nome: moreno; e, no aspecto profissional, o movimento não foi diferente. Por ter crescido enxergando a vocação religiosa como principal alternativa, seguiu este caminho e direcionou toda sua energia para este campo.

Atualmente está repensando este lugar e desassociando-se da função de líder religioso. Isso não significa abandonar a religião, mas não mais atuar como líder neste espaço, podendo investir em outras atividades, como abrir um café, que tem planejado com sua companheira.

Sobre a experiência de tornar-se um líder religioso ele destaca que:

É como se você perdesse a sua identidade, você já não é mais a pessoa, eu não sou mais o Timóteo, você é [um líder religioso]. Você nunca mais é chamado pelo nome e o nome é a tua identidade, é quem você é; [ser líder religioso] é só uma função, como qualquer outra, e isso é muito sofredor para a pessoa que ocupa esse espaço.

A recepção por parte de sua família acerca dessas mudanças está sendo positiva. De certa forma, todos e todas possuem percepções e compreensões semelhantes sobre o espaço religioso e, portanto, realizar tal migração não está sendo algo danoso.

Como o próprio entrevistado comenta, sua relação com a questão racial é “tranquila”, *Porque eu não pendurei a minha identidade nisso, como não pendurei em nenhuma outra coisa que não seja: eu sou um ser, que pelo simples fato de existir é dotado de dignidade e supremo valor, e quem diz isso para mim é Deus. Minha vida não é a minha cor, não é a minha classe social, não é onde eu moro, não é o que eu tenho e o que eu não tenho. Então, isso nunca foi um problema para mim porque isso nunca foi um problema de identidade, para mim.*

Munanga (1999/2020) assevera que um mecanismo adotado por populações afro-brasileiras que vivem nessa zona vaga e flutuante – o pardo, mestiço, moreno, mulato –, consiste na interiorização dos preconceitos negativos forjados contra eles e na projeção de salvação a partir da assimilação dos valores culturais do mundo branco hegemônico. “Daí a alienação que dificulta a formação do sentimento de solidariedade necessário em qualquer processo de identificação e de identidades coletivas” (Munanga, 1999/2020, p. 89).

Tanto os mestiços quanto os negros “puros” foram enganados pela armadilha de um branqueamento do qual jamais terão acesso, abrindo mão de suas próprias identidades para viver em função de um projeto que não será alcançado: tornar-se branco. Por isso, Timóteo precisa acreditar que “não pendurou sua identidade” nas questões raciais, para não entrar em conflito e reconhecer que, ainda que passe a vida toda tentando, continuará sendo o “neguinho”. Haja vista que, nos exemplos dados de “episódios” de racismo que vivenciou, os policiais não tiveram dúvidas se ele era branco ou negro, ele foi o único revistado e isso tem uma razão de ser; pessoas brancas não precisam ponderar sobre suas vestimentas com vistas a não serem seguidas e/ou maltratadas em algum lugar; não precisam se esforçar duas vezes mais para

serem dignas de respeito e admiração. Portanto, sua identidade está atrelada à sua cor, classe social e onde reside, mesmo que ele queira atrelar seu Ser a um Ser transcendente.

Quando afirma que não “pendurou sua identidade em nada disso” a impressão que fica é de que o entrevistado superou todas as contingências de sua existência, apreendendo-se como um Ser etéreo e fundamentado unicamente por Deus. A essas contingências Sartre (1943/2007) nomeia como facticidade e “sem a facticidade, a consciência poderia escolher suas vinculações com o mundo ... eu poderia me determinar a ‘nascer operário’ ou ‘nascer burguês’. Mas, por outro lado, a facticidade não pode me constituir como *sendo* burguês ou *sendo* operário” (p. 133, grifos do autor). É necessário que, em certo sentido, essas contingências sejam consideradas, pois o Ser só se faz a partir da falta e esse algo faltante está relacionado à situação ao seu entorno; só assim se constrói possibilidades e projetos em direção ao Ser que se deseja Ser. Ao direcionar o seu fundamento para Deus – um ser que é completo, não é faltante e se justifica por si próprio – Timóteo retira de si a possibilidade de Ser algo diferente, porque não há falta. Assim, não se faz necessário questionar sua identidade ou suas contingências porque, para isso, ele teria de aceitar que não há algo ou alguém que o fundamente e aceitar-se como um Ser faltante para poder transcender rumo ao faltado.

Rastros

“Acho que talvez ainda pode existir um pouco de dificuldade, de resistência em me identificar totalmente por não ter sido a realidade da vida desde criança. Se eu tivesse nascido e alguém lá na infância tivesse falado ‘não, você é preto, essa é a sua cultura’, mas não, eu passei a vida inteira sendo chamado de outra coisa.”

Timóteo

Hoje, Timóteo se autodeclara um homem negro, gosta de se identificar dessa forma e em alguns momentos diz não sentir tanta dificuldade para tal – embora ainda com muitos receios e ressalvas – e em outros reconhece essa dificuldade. Um exemplo é que, desde que mudou sua percepção sobre sua cor e identidade, o entrevistado ainda não teve uma oportunidade para se autodeclarar de maneira técnica, em algum questionário. Nesse caso, não sabe como preencheria o campo “cor/raça”. Tem medo de assinalar a opção “preto”, alguém o questionar e ele precisar explicar que é preto. Por essa razão, considera que escolheria a categoria “pardo”, porque não quer brigar por isso. Também não sabe se teria “*coragem*” de

participar de um processo seletivo pleiteando uma vaga dentro das cotas raciais, pois, para ele, “*tem pessoas que têm muito mais esse direito do que eu e que viveram essa luta e esse preconceito infinitamente mais do que eu, para mim isso nunca foi um problema*”. Então, se para ele isso nunca foi um problema, nunca se sentiu prejudicado ou privado de algo por sua cor, é como se não fosse “merecedor” de ocupar tais espaços e concorrer de forma legítima.

Eu tenho a impressão de que eu lido bem com todas essas mudanças, mas, assim, às vezes a gente tem umas impressões muito erradas de nós mesmos, a gente não é tão bom em se autoavaliar. Eu acho que elas [as mudanças] foram naturais, eu acho que elas foram acontecendo e eu levei com muita leveza. Nunca gostei de ser muito radical em nada, então assim, sempre um processo, mas ao mesmo tempo eu vejo que ela [sua identificação] não está pronta, ela continua sendo um processo.

Para Sartre (1943/2007),

Se aquilo que quero velar sou eu, a questão assume outra fisionomia; **não posso querer "não ver" certo aspecto de meu ser, com efeito, salvo se estiver precisamente ciente do aspecto que não quero ver.** Significa que preciso indicá-lo em meu ser para poder afastar-me dele: melhor dito, **é necessário que pense nele constantemente para evitar pensar nele.** Não se deve entender por isso apenas que, por necessidade, devo levar perpetuamente comigo aquilo de que quero fugir, mas também que devo encarar o objeto de minha fuga para evitá-lo, o que significa que angústia, enfoque intencional da angústia e fuga da angústia rumo a mitos tranquilizadores precisam ser dados na unidade de uma mesma consciência. Em resumo, **fujo para ignorar, mas não posso ignorar que fujo,** e a fuga da angústia não passa de um modo de tomar consciência da angústia. Assim, esta não pode ser, propriamente falando, nem mascarada nem evitada. Fugir da angústia e ser angústia, todavia, não podem ser exatamente a mesma coisa: se eu sou minha angústia para dela fugir, isso pressupõe que sou capaz de me desconcentrar com relação ao que sou, posso ser angústia sob a forma de "não sê-la", posso dispor de um poder nadificador no bojo da própria angústia. Este poder nadifica a angústia enquanto dela fujo e nadifica a si enquanto sou angústia para dela fugir. É o que se chama de **má-fé.** Não se trata, pois, de expulsar a angústia da consciência ou constituí-la em fenômeno psíquico inconsciente; simplesmente, posso ficar de má-fé na apreensão da angústia que sou, e esta má-fé, destinada a preencher o nada que sou na minha relação comigo mesmo, implica precisamente esse nada que ela suprime. (p. 89, grifos nossos)

Mesmo afirmando acreditar que seu processo de identificação não está pronto e que lidou e lida bem com as mudanças que atravessou, Timóteo nos dá diversos indícios de agir de má-fé: nega as consequências e o papel que sua cor ocupa e proporciona à sua vida, apreendendo seu Eu por um idealismo branco, apartado da situação em que está inserido. Assim, dissimular a angústia sentida, em última instância, é dissimular sua própria liberdade de Ser, pois nadifica a possibilidade de ser outras possibilidades. Parafraseando Sartre (1943/2007), ao mentir para si mesmo Timóteo “afirma para negar e nega para afirmar” (p. 92), porque objetiva mascarar uma verdade que lhe é desagradável: que ele é um homem negro e, portanto, atravessado no cerne de sua carne pelo racismo. Mas ele sabe disso, tendo em conta que é necessário ter clareza dessa verdade para conseguir ocultá-la de si próprio.

A razão para essa (má)crença de que ter a pele mais clara livra e exime Timóteo do julgo racista está assentada, também, no mito da democracia racial. Clóvis Moura (1988), importante sociólogo brasileiro, afirma que:

Ser escuro é ser menos e ser claro é ser mais; portanto, há um princípio de valor cultural e, nesse sentido, os escuros são negros e os claros são brancos. Os escuros vieram da África e os brancos da Europa. . . . Mas, ao construir-se esse contínuo gradual de cores, constrói-se, ao mesmo tempo, a oposição de brilho e ausência de brilho, ou seja, no limite **os claros são brancos e os escuros são pretos**, valorizam-se ou hierarquizam-se os tons, e os claros são melhores. (p. 64, grifos nossos)

O presente trecho ilustra bem a postura adotada pelo entrevistado: acreditar, por ser claro, que é mais aceito, mais bem tratado, mais propenso a ascender e ocupar outros espaços; e, conseqüentemente, menos preto, menos vítima do racismo, menos signatário de políticas de reparação, como as cotas, menos autoridade para falar e brigar pela causa.

Em contrapartida, Timóteo reconhece que é necessário lutar por reparação e justiça “*porque você tirou o preto da jogada das oportunidades durante muitos anos, durante séculos. Quando ele volta para vida, literalmente, os espaços já estão todos tomados, já tem dono*”. Mas, ainda assim, não se reconhece neste lugar. Parece que, ao falar daquilo que afeta e aflige o homem negro e as populações negras de modo geral, Timóteo fala dos outros e não de si, de nós. Ele adota uma postura comedida, afirma não ser muito radical, não querer brigar por algo, não ser um “*militante raiz*”, lutar timidamente e não ir para as ruas quando necessário. Há indignação, mas ela é contida, abafada, silenciosa, terceirizada.

É interessante notar que, quando reflete sobre o papel e a figura do líder no espaço religioso, o entrevistado demonstra um esclarecimento muito grande sobre os fatos, as problemáticas e o mecanismo de terceirização: a comunidade elege uma pessoa – seu líder –

que ficará responsável por conduzi-la espiritualmente e auxiliá-la no contato com o divino. Será a pessoa a quem recorrerão em casos de angústia, dúvida e temor. A quem pedirão intercessão. Em outras palavras, quem realiza o trabalho árduo é o líder religioso, a comunidade se exime de suas responsabilidades e as confia à uma única pessoa. Para ilustrar sua reflexão Timóteo usa como exemplo pessoas que ainda contam com empregadas domésticas em suas casas: algumas, por estarem pagando para alguém limpar sua residência, aproveitam, inclusive, para sujar mais e “fazer valer” o dinheiro pago. Entretanto, no aspecto racial, o entrevistado não realiza as mesmas observações e não identifica que também está terceirizando as responsabilidades, discussões e construções para outras pessoas, por não se sentir “tão negro” assim e, portanto, autorizado a ocupar certos espaços e discussões.

A este respeito, concordamos com Teófilo de Queiroz Júnior (1999/2020) quando ele diz que:

Ele [nosso processo de mestiçagem] continua em curso e não vislumbra sua cessação, mas, assim como tem sido aproveitado em favor do branco, poderá deixar de ser aproveitado em desvantagem para o negro. E, para tanto, conforme convicção de Kabengele Munanga, declarada já de início, é indispensável uma nova ideologia, capaz de promover uma nova consciência na população negra brasileira. Com isso, advirá uma autodefinição e sua correspondente autoidentificação do negro, capaz de livrá-lo da passiva aceitação de superioridade do branco. Poderá também equipá-lo para resistir à tentação de ser mulato, poupando este último da ânsia de parecer branco. (pp. 16-17)

Timóteo acredita em uma perspectiva de integração harmônica entre o branco e o negro e utiliza exemplos da realidade dos EUA para expressar sua ideia:

Das vezes em que eu estive nos Estados Unidos, a percepção que eu tenho da luta lá é que muitas vezes ela passa do ponto nesse sentido e aí eu entendo, eu entendo a dor, o quanto isso é legítimo para eles, mas é como se o preto quisesse viver num mundo só dele e o branco fosse quase um ser a ser exterminado, eles não conversam com os brancos. Se você for um branco, estiver num lugar e pedir informação para um negro, ele não vai falar com você, dependendo do lugar, isso é nítido lá. Se o preto está num espaço e tem um branco ali, é como se o branco não existisse, é uma relação de indiferença mesmo e eu entendo, pela história, pela dor, por tudo isso, mas eu acho que essa não é uma postura equilibrada. A gente quer é conviver juntos na diversidade, na pluralidade, a gente quer reparação, justiça, e não vingança, e não o extermínio daqueles que durante alguns séculos foram os colonizadores, os opressores. Até porque, hoje, aquelas pessoas ali são reprodução daquilo também, não foram

exatamente elas que fizeram isso, elas herdaram esse lugar, mas também estão tentando consertar.

Nessa lógica, para ele, é como se o negro quisesse deixar o lugar de oprimido para ocupar o lugar de opressor, por isso defende esse equilíbrio. É importante lutar por justiça, igualdade e reparação, mas não por meio da vingança. O que o entrevistado não leva em consideração é que, da forma como nossa sociedade está organizada e estruturada, não é possível uma vida equilibrada entre pessoas brancas e pessoas negras, pois, enquanto grupos raciais, partimos de condições históricas completamente divergentes. Nessa corrida de acessos e oportunidades, pessoas brancas partem de uma linha muito à frente, com diversas vantagens na bagagem, portanto, desigual. Além disso, nessa tentativa de evitar o conflito é como se Timóteo buscasse defender, e até mesmo justificar, posturas adotadas por pessoas brancas. Concordamos que as pessoas brancas de hoje não foram as mesmas que cometeram as atrocidades coloniais no passado, mas são signatárias de todas as atrocidades impetradas por seus ancestrais e, como assinalou Sartre (1960/2002b),

Os homens fazem a sua história na base de condições reais anteriores (entre as quais, deve-se contar com os caracteres adquiridos, as deformações impostas pelo modo de trabalho e de vida, a alienação etc.), mas são eles que a fazem e não as condições anteriores: caso contrário, seriam os simples veículos de forças inumanas que, através deles, regeriam o mundo social. Com toda a certeza, essas condições existem e são elas, e somente elas, que podem fornecer uma direção e uma realidade material às mudanças que se preparam; mas o movimento da *práxis* humana supera-as, conservando-as. (p 74, grifo do autor)

Em outras palavras, o mundo que conhecemos hoje existe da forma que existe porque nós, seres humanos, produzimos e reproduzimos ele a partir de condições sócio-históricas precedentes que atuam sobre, e limitam, de certa forma, nossas ações. Porém, ainda assim, somos nós os responsáveis por essa situação. Então, se ainda vivemos em um sistema pautado e erigido sob diferenças raciais é responsabilidade das pessoas brancas que estão vivas no momento presente. Não se pode isentá-las, pois elas, enquanto grupo social, beneficiam-se deste sistema, por isso escolhem reatualizá-lo e modernizá-lo.

Sartre (1960/2002b) enfatiza a *práxis* (ação) sobre o saber, a julgar que “não são as ideias que modificam os homens, não é suficiente conhecer uma paixão pela causa para suprimi-la, é necessário vive-la, opor-lhe outras paixões, combatê-la com tenacidade, em suma, *trabalhar-se*” (p. 25, grifo do autor). Não basta que Timóteo tenha apenas conhecimento sobre o que significa e o que representa ser um homem negro no Brasil; sobre as dores e delícias da

pertença racial; e sobre a importância do resgate e da ressignificação cultural e estética, se sua ação não é condizente com este saber, sendo que não há consciência reflexiva sobre sua experiência enquanto um homem negro. Há, portanto, uma situação de alienação diante de sua condição no mundo e, assim como toda alienação é superada quando se tem consciência da ação passiva que o racismo exige, e enquanto negar que realiza a antipraxis, manter-se-á alienado.

Obviamente que tais posturas adotadas hoje são frutos de mudanças que foram ocorrendo com o passar dos anos, sobretudo por compreender que muitos processos tidos como “normais” nunca foram de fato normais e sim construções sociais e culturais, com resquícios daquilo que nunca foi superado e ultrapassado, como a escravização.

Sua postura também mudou na relação que nutre com as produções culturais. Timóteo sempre gostou de música preta, por exemplo, mas passou a consumi-la e apreciá-la de outra forma. Para ele, as maiores personalidades e representantes de diversos segmentos atualmente são pessoas pretas: nos esportes (cita o exemplo de Lewis Hamilton), na política (Barack Obama), na mídia (Oprah Winfrey) e nas artes como um todo. Contudo, como em alguns outros aspectos trazidos no decorrer da entrevista, há uma comparação entre EUA e Brasil e uma super exaltação da realidade estadunidense. “*Adoro a Black Music americana, a nossa nacional eu gosto também, mas eu acho que ela é um pouco imitação da americana e a gente em quase tudo deixa muito a desejar do padrão que a gente acaba querendo copiar*”.

Um aspecto importante nesse processo de repensar sua identidade – não apenas racialmente falando – está relacionado ao serviço pastoral. Por ser algo que dominou sua vida por muito tempo, repensar este lugar e a função de líder religioso está lhe possibilitando repensar vários outros lugares. “*O ambiente religioso te aliena demais. Eu sempre vivi dentro de igreja, só entre cristãos e eu sentia a necessidade de conhecer outras pessoas, outros ambientes, outras amizades*”. A dimensão religiosa é a que até pouco tempo atrás concentrava toda sua energia e a que ele reconheceu que “*talvez a minha identidade esteja um pouco conectada a isso*” e, a partir desse momento, Timóteo tem a possibilidade de traçar novos caminhos, seguir novas estradas e deixar rastros de outras formas.

Ainda que o entrevistado negue ter “pendurado sua identidade” em outras características e dimensões de sua vida que não seja o espaço religioso, não há como negar que todos os demais atributos atuam sobre suas escolhas e onde está hoje, visto que “a alienação pode modificar os *resultados* da ação, mas não sua realidade profunda” (Sartre, 1960/2002b, p. 77, grifo do autor), isto é, o fato de negar o seu entorno e tudo o que incide sobre sua subjetividade não faz com que este entorno ou essas dimensões deixem de existir.

Sobre este processo, Santana (2015) destaca:

Sou negra, mulher, de origem pobre. E, se essas palavras não são suficientes para me definir – afinal, que etiquetas dão conta do que é uma pessoa? –, elas ajudam a me situar em um contexto social, histórico e político. Confesso que nunca tive conflitos em relação à minha origem pobre, que sempre comuniquei com orgulho, mas levei muitos anos para me reconhecer como negra e como mulher. Descobrir-me negra foi um processo. Descobrir-me mulher é uma jornada que se iniciou com a maternidade e tem sido foco da minha atenção. Se essas descobertas já não são simples, vesti-las, para que qualquer pessoa possa vê-las, é especialmente difícil. (p. 27)

Para Sartre (2013/2015b), há diversas dimensões da subjetividade, porém, há duas que ele se debruça com atenção devido à sua importância: o passado e o ser de classe. Para ele, o que constitui a subjetividade é justamente o caráter de repetição e retotalização, isto é, repetimos certas características vivenciadas ao passo em que nos retotalizamos por meio de tais repetições, quando, por exemplo, optamos por negar o passado no intento de projetar alguma transformação para o futuro. O movimento realizado por Timóteo consiste apenas em negar a relevância de todas as circunstâncias que incidem sobre sua identidade e é necessário conjugar a consideração dessas dimensões ao olhar atento para si. Conforme Sartre (1960/2002b) “a pessoa vive e conhece, mais ou menos claramente, sua condição através de sua pertinência a grupos. A maioria desses grupos é local, definida, imediatamente dada . . . [e] esses grupos exercem ações diversas sobre seus membros” (pp. 60-61). Seu ser de classe, seu passado, sua cor, sua função religiosa, o local onde reside, sua família, suas amizades etc., delimitam a forma como ele manifesta sua subjetividade e se relaciona com o mundo. Negar tal influência é o mesmo que negar a si, adotando uma postura universalista e generalista, colocando na exterioridade o ponto de referência de si.

Para o futuro, ele tem um projeto de “*plantar [fundar] uma nova igreja*”, como meio para fazer as coisas de modo diferente e minimizar os erros e equívocos históricos que são reproduzidos neste espaço; planeja, também, ter filhos com sua esposa; materializar a ideia de abertura de um café para conviver com outras pessoas; concluir sua graduação em Psicologia como ferramenta para a migração profissional e possibilidade de seguir exercendo o seu chamado [sic], priorizando as pessoas e não uma instituição.

Ao longo de toda a entrevista Timóteo adota uma postura de constante negação e contradição: identifica-se como um homem negro, mas tem receio de autodeclarar-se publicamente e reivindicar este espaço para si, confirmando que “no mundo da alienação, o agente histórico nunca se reconhece inteiramente em seu ato” (Sartre, 1960/2002b, p. 82, NR).

Alega entender a raiva racial vivenciada por pessoas negras, mas considera desproporcionais algumas reações tomadas; afirma valorizar a cultura e a estética negras, mas busca se afastar de qualquer possibilidade de ser enquadrado e identificado com tais práticas; declara apoiar a luta antirracista, mas crê que racismo se resume a impedimentos físicos de acesso a lugares e ofensas ostensivas contra pessoas negras, inclusive não se reconhece como alguém que sofreu e sofre racismo, ele vivencia “episódios”; além, também, de claramente apoiar-se em resquícios da ideia de democracia racial, a qual pessoas negras e brancas convivem harmoniosamente e equilibradamente e, por sermos um país tão miscigenado e convivermos bem com essas diferenças, operarmos um racismo mais brando, não tão expressivo quanto nos EUA [sic].

Embora seja um homem negro de pele clara, é necessário demarcar que “o reconhecimento de vantagens concedidas a negros de pele clara não faz deles sujeitos pertencentes aos espaços de poder tradicionalmente ocupados por brancos no Brasil” (Devulsky, 2021, p. 19). Essa crença estimula uma competição e um distanciamento entre negros de pele clara e negros de pele escura, trazendo efeitos deletérios para o processo de construção de subjetividades de sujeitos oriundos da mestiçagem. A introjeção do colorismo faz com que pessoas do mesmo grupo racial se estranhem e leva a falsa crença de que, quanto mais próximo estiver do ideal de humanidade, aceitação e superioridade – o ser branco –, menos será visto e lido por suas diferenças, logo, adquirirá um “passe-livre” para transitar e ascender socialmente.

Para o historiador francês de origem franco-senegalesa Pap Ndiaye, o colorismo é uma herança direta do colonialismo, conforme demonstrou Devulsky (2021) e, entendendo que vivemos em um mundo pós-colonial, concordamos com a ideia de colonialidade defendida por Maldonado-Torres (2019), que diz respeito à “lógica global de desumanização que é capaz de existir até mesmo na ausência de colônias formais” (p. 36). Ou seja, embora a colonização não esteja ocorrendo neste exato momento, a colonialidade reatualiza a lógica colonial de aniquilamento subjetivo, de destruição de sistemas de referência e de genocídios modernos, perpetuando a ideia do negro como um sujeito inferior e, portanto, dificultando que pessoas negras de pele clara, como Timóteo, escolham afirmar sua negritude ao revés de todo estereótipo criado e toda desvalorização.

A solução encontrada pelo entrevistado é acreditar em uma humanidade abstrata, universal, algo próximo a ideia de que “somos todos humanos, todos iguais”, o que não é verdade, e sua própria realidade lhe prova de diferentes formas como ele é tratado de modos diferentes. O colorismo tem como causa, portanto, a maneira pela qual apreendemos a condição negra enquanto inferior, logo, ocasionando uma fuga por parte dos sujeitos negros de serem

assimilados como parte dessa condição. Como já demonstrado por Devulsky (2021) “a categorização do quanto um indivíduo é negro só ocorre após a leitura de que ele não é branco” (p. 29). Timóteo não é lido como um homem branco e ele sabe disso, como mencionado, mas é possível notar a presença de uma expectativa de, algum dia, acessar o mundo dos brancos.

Devulsky (2021) ainda faz uma observação interessante que nos ajuda compreender a experiência do entrevistado:

Foi a partir das missões religiosas e das empreitadas coloniais que vimos, por meio da invasão do território e da submissão absoluta dos povos, **que o colorismo se constrói como arma indispensável na subjugação daqueles que são vencidos na guerra colonial**. Aqueles que se constituíam a partir de um dado espaço geográfico, político e étnico, foram categorizados entre si de acordo com a proximidade ou o distanciamento do que caracterizavam os traços culturais e fenótipos do colonizador. O colonizador é a régua e a regra. O colonizado é o espaço a ser invadido; o sujeito a ser escrutinado por critérios construídos alheios; aquele que por definição é o negativo do outro, a exceção. Ele deve ser expurgado para dar espaço aos valores intrínsecos à europeidade. (p. 30, grifos nossos)

Já demarcamos em outras partes deste estudo o envolvimento da igreja católica, num primeiro momento, e das demais religiões cristãs, num segundo momento, com a empreitada colonial e escravagista. Aqui, para o caso de Timóteo, cabe refletir como o sentimento de pertença e o envolvimento com a religião o afastou de pensar sobre sua condição enquanto homem negro. Parece que tudo aquilo que ele diz não ter pendurado sua identidade está atrelado à vivências mundanas, que precisam, a partir da teologia cristã, serem evitadas, rechaçadas, reprimidas. Já a identidade de líder religioso (o Ser-líder), logo religioso, está atrelada ao divino, ao sagrado, ao que deve ser exaltado; como se fosse possível realizar tal cisão. Que identidade é essa que desconsidera fatores históricos, psicológicos, culturais, linguísticos, geográficos, econômicos, raciais, político-ideológicos?

Na música *Ismália* (2019) o rapper Emicida, com participação de Larissa Luz e Fernanda Montenegro, cantam em um dos versos: “ela quis ser chamada de morena, que isso camufla o abismo entre si e a humanidade plena”. A impressão que fica, portanto, ao terminar a entrevista com Timóteo, é que o entrevistado realiza o mesmo movimento. Identifica-se como negro de modo bastante tímido, quase que “extraoficial” e, em alguns momentos, recorre à palavra moreno para designar a si próprio, seu pai e seus irmãos, ou morena para descrever mulheres com quem já se relacionou. Uma vã tentativa de camuflar aquilo que está escancarado, pois, segundo Devulsky (2021), “ao negro resta o papel extenuante de reafirmar

sua humanidade, de proteger sua dignidade, de lutar pela liberdade de acertar e errar” (p. 33). Concordamos que não deveria ser necessário a existência desse movimento, mas Timóteo afirmou não querer lutar por sua identidade, ou seja, prefere o disfarce de sua pertença racial e cultural, das vestimentas que utiliza e do abismo entre si e a humanidade plena.

4.3 Miguel: o que Significa Ser um Homem Negro e Trans no Mundo

A terceira entrevista foi realizada com Miguel em 2022. Miguel é um homem negro, transgênero e pansexual²³ que, na época da entrevista, tinha trinta e três anos de idade, trabalha em uma empresa que produz conteúdos para instituições de ensino superior e estudante do terceiro ano de Pedagogia e Matemática, ambas em universidade pública na modalidade de ensino à distância (EAD) na cidade em que reside, no noroeste do Paraná. Antes de ingressar na graduação realizou trabalhos como garçom, doméstico, jovem aprendiz, gerente de bar, cuidador de idoso, segurança em festa, ministrou aulas particulares de violão e karatê etc.

O encontro aconteceu na casa do entrevistado, em um quintal aberto, amplo, arejado e seguro para as partilhas e trocas. A entrevista transcorreu tranquilamente, sem a presença de outras pessoas, em um clima amistoso, descontraído, de bastante conforto, identificação e compreensão.

Primeiros passos

Miguel nasceu em Santos Dumont, cidade localizada no interior de Minas Gerais, no ano de 1989, em uma família composta por pai negro, mãe branca, 2 irmãos brancos e ele, filho mais velho e o único negro. O irmão do meio tinha, na época da entrevista, vinte e nove anos, e a mais nova dezessete. Seus irmãos são frutos de um segundo casamento de sua mãe, também com um homem negro, portanto, não são descendentes do mesmo pai. Mesmo sendo frutos de uma relação inter-racial seus irmãos nasceram brancos, o que faz de Miguel a única pessoa negra na família materna, havendo diferenças no tratamento conferido a ele e a seus irmãos por todos os membros da família, contudo, não sabe dizer se apenas por conta da cor:

²³ De acordo com o Manifesto Pansexual, a pansexualidade é a atração por pessoas independentemente de gênero. Etimologicamente, o termo “pansexual” é a junção do prefixo grego “pan” (que significa “tudo”/“todos”) com a palavra “sexual”, ou seja, pansexual é a pessoa que se atrai por outras pessoas. Disponível em: <https://manifestopansexual.carrd.co/>.

Eu não sei se é literalmente só por causa da cor, mas sim. As coisas que a minha tia pedia para mim, por exemplo: limpar a casa dela, cuidar do meu primo, essa cobrança ela não teve com nenhum dos meus irmãos. Com o meu tio, aí eu acho que a cor nunca foi um fator escancarado, mas o machismo, sim. Eu me entendo como homem trans a vida inteira, mas eu não tinha verbalizado isso até antes da transição. Eu transiciono tem 3 anos, mas eu me entendo, consegui nomear isso com uns vinte e sete anos de idade, então a questão do machismo para mim sempre apareceu muito gritante. O meu irmão sempre podia fazer várias coisas e eu não podia, como ir jogar bola, soltar pipa, passear de carro, sabe?! A questão da cor, ela apareceu em alguns momentos com a minha mãe, de umas formas bem pesadas, ela era meio racista, de me xingar mesmo. A minha mãe me tratava muito mal quando ela estava de bem com o pai dos meus irmãos, então se eu já era uma pessoa reclusa, quando ela estava de bem com ele eu era mais ainda e quando ela estava de mal, aí ela conversava comigo. Do resto da família eu não consigo perceber, mas se a gente parar para analisar, o fato de eu ter cuidado de uma criança super cedo, ninguém fez isso com o meu irmão. A minha irmã tem dezessete anos e ela nunca trabalhou, não precisou fazer metade das coisas que eu precisei fazer. Meu irmão, a mesma coisa, começou a trabalhar quando já tinha seus vinte anos. Então, se a gente parar para pensar, é racismo.

Miguel enfatiza durante toda a entrevista aquilo que foi cunhado pela jurista afro-americana Kimberlé W. Crenshaw, em 1989, como interseccionalidade. A interseccionalidade, segundo Helena Hirata (2014) é um termo utilizado para designar a interdependência das relações de poder, opressões e explorações circunscritas a partir de raça, sexo e classe. Lélia Gonzalez (1979) também falava sobre este entrecruzamento no que diz respeito à realidade brasileira na década de 1970 com maior ênfase para as desigualdades de gênero e raça, quando discutiu e denunciou a existência de uma divisão racial e de gênero do trabalho em solo brasileiro. Assim, Gonzalez (1984) destaca que “o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira. Nesse sentido, veremos que sua articulação com o sexismo produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular” (p. 224). Portanto, todas as vivências do entrevistado foram e são atravessadas por diversas violências, não apenas a violência racista, mas a violência que é ser um corpo dissidente em uma sociedade estruturada, regida e moldada por e para pessoas cis-hétero-brancas.

Seus pais se conheceram nos tempos das discotecas, quando Michael Jackson era uma referência estética e de dança. Seu pai, “*muito bonitão e com um cabelo grandão*”, costumava frequentar clubes de dança aos finais de semana e sua mãe também, porém, ela o fazia fugida

de seus pais. Em uma festa acabaram se conhecendo, ela “*ficou encantada com ele*” e começaram a se relacionar. Na época, sua mãe namorava outro rapaz, branco, que tinha a aprovação de seus pais. Ela terminou com este rapaz e quando foi apresentar seu pai, negro, para a família, não obteve a mesma aprovação “*pelo fato de ele ser negro né, porque esse outro rapaz meu avô gostava, mas ele era branco dos olhos verdes*”. Quando casaram, no civil e no religioso, sua mãe tinha vinte anos de idade e seu pai vinte e um. Um ano depois nasceu Miguel, de uma gestação planejada, após sua mãe ter tido 2 abortos espontâneos em tentativas anteriores e realizar tratamento para ter uma gestação bem-sucedida.

Ainda sobre a aceitação das famílias, Miguel não soube informar sobre a posição de sua avó materna, acredita que ela tenha “*aceitado, porque viu que não tinha jeito*” de ir contra, mas ela desaprovava a ida de sua mãe para os bailes, por isso ia escondida. Já seu avô materno “*deixava escancarada a desaprovação*”, não apenas por seu pai, mas por todos os homens negros que sua mãe se relacionou. Inclusive o pai de Miguel fora atingido uma vez por um tiro de espingarda disparada pelo avô. A avó paterna, por sua vez, sempre gostou muito de sua mãe, até hoje elas se relacionam. Suas tias, irmãs de seu pai e mulheres negras, não aprovaram muito a relação, mas o entrevistado não sabe ao certo se por influência unicamente de fatores raciais ou, também, por uma rivalidade feminina, pois, “*querendo ou não, a minha mãe é uma mulher muito bonita, tinha alguns privilégios, coisas que as minhas tias não tiveram, então elas se bicavam em alguns momentos*”.

As condições financeiras e materiais de seus pais quando casaram não eram as melhores. A família de seu pai sempre trabalhou muito, nunca tiveram uma condição tranquila. Sua avó paterna foi mãe solo de 4 crianças – seu pai e 3 irmãos – porque seu avô abandonou a família quando as crianças ainda eram pequenas. Mulher negra e doméstica, sua avó sempre lutou para dar as condições mínimas para seus filhos, com ajuda de sua família extensa. Seu pai, suas tias e tio começaram a trabalhar cedo para ajudar dentro de casa. A família de sua mãe, em contrapartida, era muito abastada, fruto de heranças de seus antecessores. Seu avô materno foi o único que não soube administrar a herança recebida por uso abusivo de álcool e acabou ficando em uma situação menos privilegiada. Ele era piloto da aeronáutica quando começou a fazer uso da substância a ponto de comprometer sua vida profissional e, depois, pessoal, no relacionamento com sua avó, por exemplo, tornando-se agressivo e violento.

Diante deste cenário sua avó materna, já com idade avançada, se viu obrigada a voltar a trabalhar para dar conta das despesas da casa e do cuidado dos filhos. Foi trabalhar como merendeira em uma escola.

Nesse momento eles continuaram morando juntos na mesma casa, mas não em uma relação de casal, e foi bem difícil porque ele [seu avô] fazia tudo o que era possível para cutucar a minha avó. Por exemplo, ela tinha que acordar cedo, então ele dormia quase que o dia inteiro quando ele não estava fazendo alguma coisa, e aí de noite, de madrugada, ele torava [aumentava] o som para não deixar a minha avó dormir; brigando, quebrando porta, fazendo e acontecendo.

Então, seus pais fizeram suas vidas neste entorno, de muitos esforços, inclusive para auxiliar as famílias e, também, muitas dificuldades: seu avô materno era alcoólatra; seu pai também, mas ele era o que o entrevistado nomeou “*alcoólatra temporal: ele passava 11 meses do ano de boa, mas 1 mês daquele ano ele passava literalmente embriagado, sem condições de nada*”, inclusive esse foi o motivo da separação entre seus pais quando Miguel tinha quatro anos de idade e o que levou ao falecimento de seu pai quando o entrevistado tinha quatorze anos e ele trinta e seis. Os problemas advindos do consumo abusivo do álcool sempre atravessaram a vida dessa família. Sua mãe passou a fazer uso e também apresentar problemas nos relacionamentos posteriores ao casamento com seu pai, sobretudo porque se relacionou com homens com igual problemática: uso abusivo de álcool e, em alguns casos, outras drogas. Miguel também, durante um período de sua vida, esteve neste ciclo vicioso; chegou a usar cocaína, mas conseguiu interromper o uso por completo. Seu irmão também apresentou problemas semelhantes e precisou de ajuda por endividamento com traficantes.

Chinazzo et al. (2019) afirmam que:

Desfechos negativos de saúde mental, como depressão, ansiedade, uso de substâncias, tentativa de suicídio e ideação suicida são maiores em grupos socialmente marginalizados, como a população negra, refugiados, imigrantes, indígenas, lésbicas, gays, bissexuais, pessoas trans, intersexuais. Entretanto, não há dados divulgados pela OMS especificando a população trans em relação a questões de saúde mental. (p. 5046)

A noção de interseccionalidade é essencial para discutirmos o fenômeno apresentado acima, do consumo abusivo de álcool e outras drogas, pois, conforme Adriana Piscitelli (2008), a categoria interseccionalidade possibilita “o uso de ferramentas analíticas para apreender a articulação de múltiplas diferenças e desigualdades” (p. 266). Assim, a situação de desigualdade e discriminação social, racial e de gênero vivenciadas pelos homens da família, bem como por sua mãe, seu irmão e o próprio Miguel; o contexto de acessos e limitações de crescer em um município pequeno, no interior do país; a tentativa de esquecer dos problemas e das dificuldades cotidianas; a falta de oportunidades de educação, saúde, trabalho, moradia e lazer; a sensação de constante estado de alerta por ter que lidar com diversas violências,

sobretudo no meio intrafamiliar etc., podem figurar como possíveis situações-gatilho para o abuso de alguma substância, até mesmo pela sensação de prazer que estas proporcionam (Cofani, 2012; Silva & Menezes, 2013).

Um estudo recente sugere que beber parece aumentar a sensação positiva naqueles que estão infelizes antes de começar a beber (Monk et al., 2020). A conclusão da pesquisa é que o consumo de bebida alcoólica pode ser impulsionado pela expectativa de que a substância aliviará situações negativas de estresse e/ou infelicidade que precedem o momento do uso. Bebe-se para aumentar a sensação de felicidade, pertencimento social e aliviar sensações negativas, hipóteses corroboradas pelo relatório *Álcool e Saúde dos Brasileiros* divulgado pelo Centro de Informações Sobre Saúde e Álcool (CISA), em 2022.

Há uma concepção construída culturalmente de associação do consumo de álcool e outras substâncias psicoativas ao gênero masculino, inclusive como sendo comportamentos que validam e reforçam determinado estilo de masculinidade: aventureiro, viril, forte e que assume riscos. Em função desse estilo de masculinidade, há uma relação entre uso de álcool e violência, inclusive a violência do tipo doméstica, cujas vítimas geralmente são as mulheres (Silva & Menezes, 2013), como sua mãe foi vítima no contexto em que vivia com seu pai – avô de Miguel – e depois seguiu se colocando em relações que reproduzissem e reatualizassem este comportamento agressivo de seu pai, quando sob efeito da substância. A situação se atenua e toma outras proporções quando nos referimos a configurações familiares como a de Miguel, atravessada por conflitos raciais, sociais, de gênero, geográficos, educacionais etc.

Sua mãe cresceu nesse cenário de violência doméstica e abuso de álcool, e seu pai de abandono parental, trabalho e esforço constante para “ser alguém”. Ela, com uma referência violenta de pai/homem; ele, sem referência alguma. Porém, segundo Miguel, seu pai era um homem incrível, um pai super presente, atencioso e preocupado, quando não estava sob os efeitos do álcool. Os dois se amavam bastante, o que os levou à separação foi justamente os problemas que emergiram do consumo abusivo de bebida alcoólica.

Quando seus pais se separaram, seu pai passou a dar pensão para auxiliar nas despesas e Miguel passava os finais de semana com ele. Porém, logo sua mãe começou a se relacionar com o pai de seus irmãos e ele sustentava a casa. Algumas situações de desentendimentos com este padrasto, até mesmo pelo consumo de álcool por parte dele e violência doméstica contra a mãe, fizeram com que Miguel buscasse certa independência financeira ainda com pouca idade, a fim de não depender mais do companheiro da mãe. Aos 7-8 anos de idade se ofereceu para cuidar de um primo mais novo: levava e buscava na escola, ajudava nas tarefas, dava banho etc., em troca de uma quantia de dinheiro paga por sua tia. Aos 10-11 anos estava limpando a

casa dessa tia. As quantias recebidas eram pequenas, sim, mas eram suficientes para Miguel não precisar recorrer à mãe ou ao padrasto quando precisasse de dinheiro para uma atividade escolar, por exemplo. Ainda assim, eram atividades que não deveriam ser realizadas por uma criança da idade que o entrevistado tinha e ele relata que, para essa tia, era uma forma de “ajudá-lo”:

Ela sempre me ajudava, sempre me dava coisas, mas nunca eram de graça. Todo final de semana eu tinha o compromisso de limpar a casa dela. Ela falava que era para ajudar, mas no final das contas, hoje em dia, eu sei que não era só para ajudar, porque eu fazia muita coisa, 80% da limpeza era eu quem fazia.

Quando tinha quatorze anos seu pai faleceu e foi muito difícil, porque Miguel foi a última pessoa a vê-lo em vida. Era um sábado, festa de sua crisma, e o entrevistado estava na casa da avó paterna, que era embaixo da casa em que o pai residia. O pai havia bebido e, como de costume, Miguel e toda a família o deixou em “*seu canto*”. No fim do dia suas tias descobriram que seu pai havia falecido em sua própria residência, na mesma posição em que Miguel o viu mais cedo. “*Foi muito dolorido, porque eu fiquei uns 2 anos me culpando por não ter entrado [na casa onde estava o pai], não ter ido confirmar se ele estava bem mesmo e por ter sido a última pessoa a ver ele ainda com vida*”. Hoje Miguel tem outro entendimento e lida melhor com a situação.

No dia em que seu pai faleceu, ao receber a notícia sua mãe foi para a casa de sua avó com esse companheiro – seu padrasto – e, na ocasião, ele “*teve a coragem de bater no meu ombro e dizer ‘é, bom que agora quem vai me sustentar é você porque eu te sustentei a vida inteira’*”. Na sequência, Miguel passou a receber uma pensão por morte e, por ser menor de idade, quem administrava tal quantia era sua mãe, que passou a usá-la não em favor do entrevistado e sim do companheiro, que deixou de trabalhar. Inconformado, Miguel passou no programa Jovem Aprendiz aos dezesseis anos e trabalhou por 2 anos e meio, com registro em carteira, no Instituto Nacional do Seguro Social (INSS) de sua cidade. Neste período fez um curso de informática e logo depois um curso técnico de informática,

Eu sempre quis ser alguém na vida e de alguma forma eu sempre soube que era através do estudo que eu ia conseguir isso, só que a minha mãe nunca me apoiou, ela é uma pessoa difícil e em casa eu era um ser estranho.

Por essa razão, realizou o Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) e, com a nota obtida, se inscreveu no então recém lançado Programa Universidade para Todos (PROUNI), em 2004. Conseguiu bolsas para cursar Pedagogia e Direito, mas Pedagogia acabou não formando turma naquele momento e a opção restante seria o Direito, porém, a universidade

ficava localizada em outra cidade e precisaria se mudar. Olhou preço de pensionato e, quando foi conversar com sua mãe e comunicar sua decisão, a única resposta/pergunta recebida foi: “*tá, mas você vai com qual dinheiro?*”. Miguel respondeu que iria com o seu, da pensão, e sua mãe retrucou: “*e você vai deixar eu e seus irmãos com fome?*” e o entrevistado, então, sentenciou:

Não, não vou deixar, mas eu também vou embora! Você pode ficar com a pensão, ela não vai durar para sempre. Você vai ter ela até os meus vinte e um anos. Até os meus vinte e um anos a pensão é sua, jamais vou fazer isso com você, só que não conta comigo para mais nada.

Sobre esse episódio o entrevistado reflete que:

Ali eu fiz uma escolha, porque tudo o que eu fazia era socorrer minha mãe de diversas formas, quando minha irmã precisava de fraude, por exemplo. Então assim, as coisas sempre foram muito sofridas, nunca tive muito apoio da minha família e foi onde eu decidi ter a minha vida, seja lá do jeito que for.

Revoltado, Miguel acabou desistindo da graduação, mas ainda assim mudou de cidade. Ao invés de ir para Juiz de Fora cursar Direito, foi para Conselheiro Lafaiete, com um amigo. Foi para lá com o intento de “*ser alguém na vida e eu sei que perto da minha família, tendo que arcar com essas responsabilidades, eu não vou conseguir, vai ter sempre outra prioridade além de mim*”. De Conselheiro Lafaiete mudou-se para Ouro Branco onde conseguiu emprego de garçom em uma lanchonete e fixou residência na cidade por cerca de 7 meses, até sua mãe demandar ajuda novamente. Pediu demissão do emprego e voltou para Santos Dumont, sua cidade natal, para cuidar de sua mãe que estava abalada com a morte de seu companheiro. Este companheiro não era o seu padrasto, pai de seus irmãos. Sua mãe já havia se separado dele e estava com outro rapaz, que também tinha problemas com uso abusivo de álcool.

Miguel abdicou, mais uma vez, de sua vida e seus projetos para dar suporte à mãe e à família. Inclusive neste momento estava namorando com uma moça, em Ouro Branco, com quem ficou casado por 4 anos. O entrevistado passou 6 meses na cidade da mãe cuidando dela, da casa, dos irmãos menores, pagando as contas da casa com um emprego que conseguiu em uma pizzaria e acompanhando a genitora no tratamento no Centro de Atenção Psicossocial (CAPS), por conta do consumo de álcool. Depois de um tempo descobriu que sua mãe saía escondida com amigos para bares e aí decidiu abrir mão de sua mãe e sua família e retornou para Ouro Branco. Porém, como o próprio conta, “*não cansado de ser trouxa, aconteceu outra situação*”.

Quando completou vinte e um anos a pensão por morte que recebia chegou ao fim e, nessa época, sua mãe estava com outro companheiro e o havia colocado para morar em sua casa. A história se repetia: outra pessoa que fazia uso abusivo de álcool. Por conta da adicção este companheiro abandonou o emprego e sua mãe também não estava trabalhando, viviam da pensão. Começaram a passar dificuldades, as tias paternas observavam a situação e fizeram algumas denúncias ao Conselho Tutelar por conta dos filhos mais novos. Miguel, novamente, ficou “*com dó*” e “*para ela não perder a guarda dos meus irmãos, aluguei uma casa para ela em Ouro Branco. Fiz toda a mudança dela e levei ela para morar lá, com esse rapaz*”. Se reaproximaram; sua mãe, este companheiro e seu irmão começaram a trabalhar e as coisas começaram a melhorar, até seu irmão “*descambar e começar a usar droga*” e o ciclo se iniciar novamente. “*Mas, depois de um certo tempo, acho que se torna comum essas situações, então no final das contas eu já não me abalava tanto*” e Miguel pôde auxiliar e mantê-los a distância, pois, ainda que morassem na mesma cidade, não moravam na mesma casa, o que considera ter sido muito bom.

Hoje, sua mãe adquiriu um apartamento pelo programa Minha Casa, Minha Vida, do Governo Federal, e segue morando em Ouro Branco com sua irmã de dezessete anos, que recentemente teve uma filha com um adolescente de quinze anos. Sua mãe não está se relacionando com alguém no momento presente, mas no geral, a maior parte dos homens com quem se envolveu apresentavam o mesmo padrão de problemas com consumo de bebida alcoólica. Seu irmão reside em Belo Horizonte, e sua relação com este irmão não é de muita proximidade, consiste em: “*estou precisando*”. Quando precisa de algo o irmão recorre a Miguel e ele sempre esteve disponível. Era muito mais próximo de sua irmã, mas acabou se distanciando depois que ela engravidou.

Depois de Ouro Branco Miguel morou por um ano em Macaé, no Rio de Janeiro, e retornou para Ouro Branco por conta de uma namorada. Estava em uma relação abusiva, como assim nomeou; fazia uso de álcool e outras drogas, como cocaína, e depois de muito sofrimento, conseguiu sair dessa relação e diminuir o consumo de cocaína.

*Depois de muito sofrimento, depois de muito custo, a minha vida começou a andar quando eu estava num momento muito depressivo, porque até então eu só tinha vivido coisas muito intensas e abusivas em todos os sentidos. **Quando eu me vi livre, eu não sabia viver.** (grifos nossos)*

Como observado por Fanon (1952/2008) não se pode “excluir da explicação do homem a possibilidade de assumir ou negar uma situação dada. O problema da colonização comporta assim não apenas a intersecção de condições objetivas e históricas, mas também a atitude do

homem diante dessas condições” (p. 84). A atitude de Miguel foi, então, mudar-se para uma cidade pequena no interior do Paraná, em meados de 2014-2015, onde conhecia algumas pessoas e em virtude do custo de vida ser mais barato do que em cidades de médio ou grande porte. *“As coisas acontecem na minha vida de forma meio cíclica: eu faço uma vez, não dá certo ou dá certo de uma forma meio torta; eu vou e faço de novo, e acontece alguma coisa muito próxima”*. Esse momento foi crucial para o entrevistado, pois, conforme suas palavras, foi a partir desse momento que ele começou a *“virar gente”*.

Miguel esteve atravessado por diversas situações de violências e abusos e, como Sartre (1943/2007) referenda “em cada uma delas acha-se a pessoa na sua inteireza” (p. 690). Em cada uma dessas situações que o afetou, seja as escolhidas por ele, seja as escolhidas por terceiros, é possível enxergar a unidade sintética das ações do entrevistado, ou seja, seu projeto de ser: doar-se para o outro, estar à serviço, ser suporte. Mas, ao mesmo tempo, realizar movimentos para superar a situação colocada, como os esforços educacionais, por exemplo. E aí, quando descobre que sua vida pode ser muito mais do que apenas isso, quando descobre sua liberdade, não sabe viver, isto é, escolher, para e a partir de si, como superar esse modelo de ser.

Sartre (1987, p. 16 citado por Campos, 2022, p. 255) destaca, sobre essa relação Eu-Outro, que

O outro é indispensável à minha existência tanto quanto, aliás, ao conhecimento que tenho de mim mesmo. Nessas condições, a descoberta da minha intimidade desvendame, simultaneamente, a existência do outro como uma liberdade colocada na minha frente ... Desse modo, descobrimos imediatamente **um mundo a que chamaremos de intersubjetividade e é nesse mundo que o homem decide o que ele é e o que são os outros**. (grifos nossos)

Foi nesse contexto de autodescoberta de si e descoberta das influências de sua família – grupo primário de socialização – sobre suas escolhas, que fez com que Miguel escolhesse “ser alguém”, isto é, escolhesse sustentar e percorrer seus projetos e romper com os ciclos a que estava submetido, como se seu destino fosse viver da mesma forma.

O (re)encontro (consigo)

“Eu sempre soube que eu era uma pessoa negra porque minha mãe sempre me lembrava. Na escola também, na família...”

Miguel

Miguel sempre soube que era uma pessoa negra. Filho de mãe branca e pai negro, irmão e irmã brancos, sempre foi a única pessoa negra do lado materno da família e sua mãe sempre fez questão de lembrá-lo dessa diferença, ainda que, conforme relatou, sua mãe sempre se relacionou com homens negros. O entrevistado desconhece as nuances do tratamento dispendido por sua genitora a estes companheiros, mas conta que, em momentos de briga e desentendimentos, em função do uso de álcool e violência doméstica, inclusive, as ofensas dirigidas ao pai de seus irmãos, que é a lembrança que tem, eram ofensas de cunho racial. Não temos dados suficientes para tecer alguma afirmação sobre essa postura da mãe, mas Lia Vainer Schucman (2018), em entrevistas com famílias inter-raciais para investigar a dinâmica familiar, obteve a seguinte resposta de uma participante com histórico e configuração familiar bastante semelhantes à de Miguel:

O estranho é que minha mãe só se relaciona com homens negros. O pai da minha irmã mais velha também era negro, e os outros homens que ela teve depois do meu pai são todos negros. Acho que ela se relaciona com homens negros porque ela se sente superior a eles. É uma forma de ela dizer que ela é superior àqueles homens. (p. 95)

A autora (2018) realiza a seguinte análise sobre o caso da entrevistada e o envolvimento de sua mãe com homens negros, discutindo sobre a existência de uma

Possibilidade de exercer um poder que ela não encontra fora das relações intrafamiliares, ou seja, o discurso da branquitude aparece como um dos únicos dispositivos de poder para uma mulher muito vulnerável à situação de pobreza e à discriminação de gênero apontada anteriormente, acerca da condição de ser expulsa de casa por ser “mãe solteira”. (p. 95)

Não estamos, com isso, afirmando que a mãe do entrevistado se relacionou majoritariamente com homens negros pelas mesmas razões que as apontadas por Schucman. Porém, são contextos e vivências com certas proximidades, que nos permitem construir inferências para refletir sobre a configuração familiar de Miguel, que alega não ter vivenciado situações escancaradas de racismo no meio intrafamiliar, mas recordou de um período, em que morava com a família, que estavam passando por dificuldades financeiras e recebiam cestas básicas de algumas pessoas como forma de ajuda. “*Ao invés de entregarem e conversarem com a minha mãe ou meus irmãos, elas falavam sempre comigo. Eu sempre fui diferente, em todos os sentidos, então eu sempre soube que eu era negro*”. Porém, o processo de entender o que significa ser uma pessoa negra no mundo ocorreu tardiamente, depois que começou a trabalhar: “*Até então, enquanto estava dentro de casa, eu não tinha conhecimento de outras coisas além*

daquilo, então até normalizava, 'ah, isso é normal', não tinha essa visão e esse discernimento de entender e nomear as coisas".

A psicóloga brasileira Maria Lúcia da Silva (2021), no prefácio que escreveu para a reimpressão da obra *Tornar-se Negro*, de Neusa Santos Souza, partilha um pouco de seu processo de entender-se como negra:

Em minha trajetória, nunca tive dúvidas de que eu era preta e gostava de sê-lo, mas não conseguia decifrar a angústia, o embaraço que eu vivenciava na relação com o outro, em especial na escola e no trabalho. Em 1976, quando fui interpelada por dois militantes do movimento negro, o enigma começou a ser resolvido. Eles estavam empenhados na reativação do Centro de Cultura e Arte Negra – Cekan, e, instigada, eu me aproximei, e eles me contaram o que era o racismo, o que ele produzia na vida das pessoas.

E tudo ganhou sentido, significado, nome: memórias remotas foram acionadas, e, como num filme, cenas foram se desenrolando e tomando conta de mim. **Nesse momento, eu pude nomear aquele embaraço, aquela angústia e fazer laço com a realidade.**

Eu constatei a existência do racismo! Eu compreendi o que se operou em minha vida, durante anos: experiências de exclusão, discriminação e humilhação. Foi um processo vivido com muita dor, raiva, ódio e indignação, mas tão libertador. (p. 17, grifos nossos)

Tal qual M. L. Silva, Miguel também passou por uma experiência de ser interpelado por outra pessoa e, a partir dessa experiência, conseguir nomear os desconfortos e embaraços que sentiu a vida toda por ser diferente. Porém, no caso do entrevistado, a interpelação veio de uma senhora branca, dona da casa em que Miguel trabalhava como doméstico e cuidador, na cidade onde reside atualmente, no noroeste do Paraná, pois, conforme Fanon (1952/2008) **“para o negro a alteridade não é outro negro, é o branco”** (p. 93, grifos nossos). Eis o relato do entrevistado:

Ela era branca dos olhos azuis, sempre teve independência, autonomia e de repente se deparou com várias limitações. Eu fazia tudo por ela e em vários momentos ela verbalizou que eu era "negão" e que ela não gostava de negros, e aí eu retrucava "ué, mas você gosta de mim" e ela respondia que eu era o único preto que ela gostava. Esse foi o momento em que eu mais tive consciência do que estava acontecendo, porque todos eles nessa família eram brancos, bem de vida, e eu tinha que cozinhar, passar, dar banho nela, fazer tudo. Quando outra pessoa [uma mulher branca] começou a trabalhar lá e fazer o meu serviço, porque eu pedi as contas, ela não fazia metade das coisas que eu fazia e ninguém nunca cobrava ela das coisas que ela não fazia, e de mim eles cobravam.

Novamente relembra que tais episódios de discriminação podem estar associados a outros aspectos de sua vida, como o fator gênero, por exemplo, e, por ter enfrentado muitas problemáticas ao longo da vida, os questionamentos sobre ser uma pessoa negra só chegaram no momento em que havia encaminhado outras questões e pôde voltar seu olhar para o passado a partir de outras perspectivas. Como bem observou M. L. Silva (2021) “enquanto sujeito, surgiu a possibilidade de *tornar-me negra*” (p. 18, grifos da autora). Ao decidir “ser alguém” – sujeito – surgiu, também, a possibilidade de Miguel de tornar-se negro.

Miguel sempre se soube diferente, mas não conseguia dar nome a essa diferença. Na adolescência se entendeu como uma mulher lésbica porque não se identificava com suas amigas, que estavam paquerando os meninos. Seu entendimento para dizer que “sempre foi um homem” está atrelado a uma ideia de masculinidade hegemônica que o próprio relata a seguir:

Eu sempre fui muito rueiro, fazia luta, gostava de andar sem camisa, bruto até umas horas, fazia coisas ditas masculinas e os moleques sempre tinham medo de mim, então eu sempre me vi nesse lugar. Isso me atravessa de uma forma muito pesada porque eu não sabia lidar com isso e era o que eu era, o que eu sou. Para mim, isso era a coisa mais natural do mundo, mas quando as pessoas diziam, sobretudo a minha mãe, de que isso não era coisas de... [Miguel não completou a frase, mas podemos inferir que a palavra faltante seria menina] da gente fazer, eu ficava "tá, o que que é, então? Porque eu não sei, eu não sei o que que é ser de outro jeito”.

O psicólogo brasileiro Marcos Amaral (2021) em entrevista com o tecnólogo em biocombustíveis, homem negro e transgênero Kyem Araújo, para o projeto *Enfrentamento dos Efeitos do Racismo, Cissexismo e Transfobia na Saúde Mental*, questiona-o sobre “o que é tornar-se homem” e Kyem dá a seguinte resposta:

Eu preciso construir a minha masculinidade diferente dessa masculinidade que é patriarcal, que é hegemônica, do homem branco e cishétero! E como é que a gente constrói isso? A gente não tem muitas referências de como é que se faz isso. O que a gente tem sobre o que é ser homem, o que já está posto ... que é relativo a um quê de violência, de agressividade ... É o exemplo que a gente tem! Do que é ser homem! E como é esse processo para se construir uma identidade masculina, estabelecer uma identidade de homem, sem perpassar por esses padrões? Sem tentar absorver o que está posto sobre o que é ser homem?! Há muitas pessoas, inclusive transmasculinas, que têm uma resistência inicial, quando reivindicam uma identidade masculina, ao inserir a hormonioterapia (que traz esses marcadores de gênero). Nesse contexto, a leitura desses sujeitos sofre mudança no ambiente e eles passam a ser vistos como essa pessoa (como

esse homem) que é violento, que é agressivo! . . . Tendo em vista que a gente já sabe qual é a referência que a gente não quer, e que a gente não deveria seguir, e pensando nisso como é que a gente constrói um ser homem, como é que a gente constrói uma masculinidade que se desloque da hegemônica, que se desloque da patriarcal, que seja de fato uma masculinidade pensada para não ser violenta. (pp. 159-160 e 164)

É necessário demarcar, neste debate, que “não se deve ligar a masculinidade com o ser homem. Porque masculinidades, não são um grupo de pessoas, masculinidades são processos ... Se são processos, as pessoas passam por vários processos durante essa construção dessa identidade” (Amaral, 2021, p. 168). Portanto, faz sentido que sejam masculinidades, no plural, e que essa discussão não seja feita apenas por homens e abarquem apenas homens, diz respeito ao processo de tornar-se humano, logo, pode e deve ser uma reflexão atravessada por todas as pessoas, bem como os aspectos que consideramos pertencentes às feminilidades serem feitos por todas as pessoas. No entanto, sem perder de vista o entendimento de que as masculinidades dentro da cisgeneridade partem de locais diferentes das masculinidades dentro da transgeneridade, e elas precisam dialogar entre si.

Esse período da adolescência foi bastante complexo, pois Miguel não se entendia e também não era entendido por outras pessoas, porém, havia um desejo externo de que ele se encaixasse em algo, que “*agisse como uma menina*”, a despeito do sofrimento que isso lhe causava. Por esse motivo, além de todos os outros, sentiu tanto a morte de seu pai, pois ele era a única pessoa que não o reprimia, não questionava suas preferências e escolhas, o escutava, o entendia e buscava estar próximo.

Ele me chamava de boné dele, eu era o boné dele, tipo "me chuta, mas não chuta o meu boné", era o bordão que ele usava sempre e eu super gostava, porque era o meu pai que me levava para cortar o cabelo, era ele que me levava para escolher roupa do jeito que eu queria, porque minha mãe falava um monte: "ela é uma menina, pelo amor de Deus, tá igual um moleque" e ele todo mansinho respondia "deixa ser do jeito que quiser. Quer vestir? Veste mesmo!". E ele me dava uns bermudão [sic], umas camisetonas [sic], era o que me representava né, e minha mãe sempre brigou muito com ele por isso.

Esse processo de entendimento da sexualidade se deu de forma bastante conturbada, assim como todos os demais aspectos de sua vida. Um fator que intensificou esse sofrimento foi não ter alguém com quem conversar sobre, com quem dividir suas angústias. Até que, por volta dos quinze anos de idade, Miguel se fez as seguintes reflexões:

Olha, você tem 2 opções: ou eu escolho ser do jeito que eles querem que eu seja, ou eu vou ser feliz. E quer saber de uma coisa? Ninguém paga as minhas contas, porque eu já era independente, aí foi onde eu escancarei para Deus e o mundo isso. Primeiro eu me entendi como uma mulher lésbica. E as pessoas sempre me viam e sabiam que eu era diferente, elas perguntavam para a minha mãe "e o seu filho?", se referindo a mim, e ela ficava corrigindo "não é filho, é filha" e eu nem achava né, mas eu fui um homem desde sempre, não tinha o que fazer, eu só não tinha verbalizado ainda, e ela lidava de uma forma muito ruim com isso. E aí eu fui no meu processo, eu comigo mesmo, de verbalizar para mim como que eu queria que fosse a minha vida e foi bem difícil, foi bem difícil, mas eu sobrevivi.

Quando se assumiu como uma mulher lésbica uma tia materna disse que o entrevistado estava “*sujando a família*”. Naquele momento Miguel não vislumbrou o que significava este “sujar a família”, mas hoje entende como sempre foi vítima de diversas violências; o racismo e o cissexismo sempre estiveram presentes, só não faziam parte de seu mundo conhecido, até então. Neon Cunha e Sara Wagner York (2021) conceituam o termo “cissexismo” como um Neologismo usado para condensar duas ideias colonizadoras, em que uma opera enquanto norma governamental (cisgeneridade) e a segunda atua enquanto caráter de dominação, hierarquização e inclusão de diferença (sexismo). Estes dois conceitos vão agir sobre processos de exclusão sobre o corpo que escapa da crença de que o gênero de pessoas cisgêneras é, de alguma forma, mais legítimo que aquele de pessoas transgêneras. (p. 82)

Ideia semelhante à adotada pelo colonizador branco e europeu de se considerar como sujeito universal, portanto, desracializado. É como se apenas pessoas trans possuíssem gênero, logo, pessoas cis se desresponsabilizam de pensar sobre.

Dar nome à sua condição enquanto mulher lésbica, naquele momento, foi essencial para torná-la realidade para si e para o outro e dirimir as angústias sentidas até então. A construção de nossas identidades, como frutos de processos colonizatórios e escravagistas, é demarcada por valores normativos e eurocêtricos enraizados pelo racismo, machismo, cissexismo, classicismo e pela transfobia, levando à autonegação e adoecimento social, no caso de sujeitos que rompem ou não estão em equivalência com tais normas (T. O. L. Silva, 2021).

O caminho trilhado

“Eu sempre soube que eu sou negro, mas eu não sabia o que significava, talvez essa seja a palavra, o significado de ser negro para além das coisas ruins, para além de saber que tudo o que eu passava tinha um lado ruim, mas qual é o lado bom? Cadê? Eu quero conhecer mais, e tem!”

Miguel

O processo de compreensão e reconhecimento do significado de ser um homem negro fez com que o entrevistado buscasse uma negritude positivada, isto é, não se fixar à compreensão negativa sobre o que é ser negro, sobre ser vítima do racismo, mas resgatar a parte que lhe foi tirada desde sempre, a parte do orgulho e da identificação, tal como destaca Kyem na entrevista para Marcos Amaral (2021): “me tiraram coisas antes mesmo que eu pudesse me reconhecer dentro delas” (p. 156). Esse processo emergiu a partir da experiência relatada anteriormente do emprego como doméstico de uma mulher branca e, quando a situação se desenrolou, Miguel falou para si mesmo: *“isso não dá mais. Eu não sou escravo, ninguém é escravo, isso já acabou faz muito tempo e eu não preciso disso!”*. Pediu demissão do emprego e, mediado por essa vivência, fez um movimento de retornar ao passado, identificar outras vivências atravessadas pelo racismo, nomeou-as como racismo e a partir daí tudo mudou. *“Hoje em dia eu sou mais empoderado, pode-se dizer assim. Hoje em dia eu consigo nomear que esse tipo de coisa não vai mais se repetir, porque eu não vou mais permitir esse tipo de situação”*.

Concomitante a essa experiência Miguel também estava frequentando um terreiro de umbanda pela primeira vez e foi a partir do acolhimento e auxílio espiritual recebidos no terreiro que o entrevistado conseguiu abandonar o consumo excessivo de álcool e o uso de cocaína. Iniciou, também, a graduação em Matemática em uma universidade pública, no ano de 2017, mas se deparou com muitas barreiras educacionais por ter ficado praticamente 10 anos afastado da escola. Não conseguiu se adaptar e optou pela modalidade à distância. Passados dois anos, em 2019, iniciou a graduação EAD em Pedagogia, na mesma instituição, visando a facilidade para conseguir estágio remunerado na área, o que não existe, da mesma forma, no campo da Matemática. A Pedagogia foi o que lhe possibilitou deixar o emprego como doméstico na casa dessa senhora racista, porque assim que iniciou o curso conseguiu um estágio remunerado em uma escola do município. Eis a importância do acesso a oportunidades como ferramenta para superação de situações de desigualdade, opressão e violência.

Atualmente o curso de Matemática está trancado, porque Miguel não estava dando conta das duas graduações, emprego, família, vida pessoal, obrigações espirituais etc., mas afirma a Matemática como sua paixão e a Pedagogia como complemento à formação. Depois desse estágio na escola, o entrevistado trabalhou um período em uma fábrica de cadeira de rodas e chegou ao emprego atual, de auxiliar de design educacional, também em função da graduação em Pedagogia. Seu projeto com ambas as graduações é dedicar-se à docência e à gestão escolar.

Impulsionado pelos estudos acadêmicos e pela imersão cada vez maior na umbanda, Miguel se viu em um local onde não sabia muito sobre sua ancestralidade e a amplitude das coisas em relação à negritude, por isso foi pesquisar. Inclusive foi nesse movimento de pesquisar e integrar coletivos negros que conheceu Carla, sua atual companheira e com quem está noivo. Sua relação com a cultura mudou e, como o próprio conta:

O pensamento mudou, a forma como eu me posiciono no mundo mudou, tudo mudou! Mudou a forma como eu me vejo e vejo os outros. Até então eu sabia de coisas da vida; eu queria ser alguém para poder ter uma condição, depois que eu entendi que a vida não é só isso, eu quis entender também o que é ser, e tô nessa busca.

Busca essa intimamente condicionada pelo resgate de sua ancestralidade e espiritualidade. Miguel iniciou sua vida espiritual na igreja católica por obrigação, porque sua avó paterna era católica e levava todos os netos para a igreja, mas nunca lhe fez sentido, não se sentia representado naquele espaço.

Eu sempre fui muito esperto, eu fui uma criança que precisou crescer muito rápido, então eu era bem para a frente e conseguia perceber essas hipocrisias de acabar de sair da missa e ficar falando mal de fulano ou ciclano, por exemplo.

Realizou a crisma (ritual católica de confirmação do batismo), frequentou grupo de jovens, mas

Eu sempre fui um homem, só que isso para as pessoas era "você não pode ser assim, você não é assim". Eu tentei, eu tentei me adequar. Eu fui em encontros várias vezes, participava das coisas, tocava violão para tentar me enquadrar de alguma forma, porque eu sabia que eu era diferente, mas eu não sabia nomear várias coisas, né. Mas assim, a minha espiritualidade eu sempre tive, eu sempre acreditei que alguma coisa me rege, me dá esse cuidado de alguma forma.

Ou seja, nunca foi bem-vindo neste espaço. Após essas experiências com a igreja católica e tentativas de se encaixar para fazer parte, frequentou por duas vezes uma igreja protestante “por desespero” e também não se sentiu confortável. Sua família materna

frequentava um centro kardecista, então, quando criança, participava deste espaço também, além de ser levado em benzedeira por sua mãe. Transitou por muitos espaços, mas nunca se sentiu pertencente a nenhum. Nunca se sentiu autenticamente acolhido. Foi na umbanda que se encontrou e se reconheceu, sobretudo, porque foi nessa comunidade que recebeu amparo em um momento de sofrimento e angústia muito grandes, “*então tem muito a ver com isso, dessa saída do fundo do poço para um ressurgimento*”, experiência semelhante à partilhada por Thiffany O. L. da Silva (2021):

Foi no espaço do candomblé que aprendi a retirar forças e não adoecer mentalmente. Aprendi a resistir e logo comecei a conceituar as minhas identidades de gênero, sexual, étnico-racial, por meio de uma cosmovisão afro-brasileira e de respeito ao outro. (p. 67)

Hoje em dia, a ancestralidade e a espiritualidade são de fundamental importância para Miguel:

Para além de me representar como ser humano, de saber de onde eu venho e o que eu sou hoje, mas de me integrar, de me manter de pé, de entender que, quando a gente ouve histórias muito parecidas com as nossas e a gente se identifica, a gente percebe que a gente não é o único que luta sozinho. Então, isso gera uma certa revolta porque a gente pensa "poxa, parece que para os outros é tão mais fácil, por que para a gente é tão mais difícil?", mas ao mesmo tempo a gente percebe, ouvindo de outras perspectivas, que não tá tudo perdido, ainda tem muito para ser feito, mas a gente também já fez muito. Mesmo com todas as dificuldades, com todos os empecilhos, quando a gente se identifica isso também dá força.

A música foi um instrumento crucial para essa identificação. Miguel já sabia tocar violão e encontrou no terreiro espaço para desenvolver tal habilidade; o violão funcionou, desde a mais tenra infância, como um refúgio para ele. Como salienta Romão (2005 citado por T. O. L. Silva, 2021)

As culturas negras são dinâmicas e interativas. Dançamos nos cultos religiosos, nas rodas de samba e capoeira (...) a criança negra na escola, é impedida de se expressar corporalmente como pertencente a essa cultura. A dinâmica escolar exige dela uma rigidez incompreensível; corta seus canais sensitivos de participação e (...) a inteligência só é possível quando antes atinge nossos sentidos. (pp. 70-71)

Quando morava com sua família o sentimento era de que “*a minha casa não era a minha casa*”, então a prática de tocar violão era o momento de paz e tranquilidade, quando sentia que aquele espaço escolhido era de fato seu: fosse a rua, algum cômodo da casa de sua avó ou da casa de sua mãe. O contato com o violão era o momento em que Miguel podia se

expressar corporalmente e, na umbanda, começou a entender a relação da música com sua ancestralidade e esse aprendizado o trouxe a ser, hoje, o Ogã²⁴ de sua casa, casa de Omolokô/Omolocô²⁵, bem como lhe possibilitou a continuidade de se expressar sem julgamentos e interdições, seja no aspecto musical, racial e/ou de gênero.

Outra dimensão importante neste caminho que o entrevistado foi trilhando e que impactou em sua percepção de si e do mundo, diz respeito ao processo que o próprio nomeia de “*transicionar*”. Miguel iniciou sua transição aos 27 anos de idade e aqui vale o destaque de seu relato na íntegra:

Quando chegou o momento da transição e de eu me entender como um homem trans, eu só me entendi como um homem trans depois de muito tempo por conta da acessibilidade. Eu não sabia, eu sempre soube que eu era diferente, eu sempre tive incômodos com o meu corpo que eu sempre soube que . . . [Miguel não completou a sentença]. A gente sempre tem alguma coisa que a gente quer melhorar no nosso corpo, todo mundo tem isso de alguma forma, a gente nunca tá satisfeito com o que a gente tem, mas para mim sempre foi bem complexa essa questão dos seios, né. Quando eu descobri, por conta da tecnologia, dos acessos, eu comecei a pesquisar que era possível fazer essa cirurgia e transicionar, eu falei "eu sou isso aí, cara". Não foi fácil no sentido de que é complexo a gente se rotular algo, tanto é que eu falo que eu sou muito diferente da maioria dos homens trans, porque eu não tenho vergonha da minha história, eu não tenho vergonha de ser quem eu sou, eu não tenho vergonha do meu corpo. Muito pelo contrário, eu me orgulho de quem eu me tornei. E é um pouco diferente de algumas histórias de alguns homens e de algumas mulheres trans, que não se identificam mesmo com esse corpo de antes da transição em específico. Me nomear um homem trans foi difícil mais por conta disso, de não me identificar literalmente com todas essas características que a grande maioria dos homens trans trazem de questionamento, mas não foi difícil de verbalizar para mim que eu queria, ou de verbalizar para qualquer outra pessoa que eu ia fazer a transição, ou que eu sou um homem trans. Aliás, foi muito mais fácil do que me assumir como lésbica, por exemplo. Se eu tivesse tido acesso

²⁴ Ogã: (do iorubá *ga*: "pessoa superior", "chefe", "com influência"; do jeje *ogã*: "chefe", dirigente") é o nome genérico para diversas funções masculinas. Na religião afro-brasileira candomblé, é o nome do sacerdote escolhido pela divindade ancestral Orixá, que permanece lúcido durante todos os trabalhos, não entrando em transe, mas ainda assim recebendo a intuição espiritual. Também é o responsável por tocar os instrumentos percussivos.

²⁵ Omolokô/Omolocô: é uma religião sincrética, resultado da mistura do Candomblé e da Umbanda, praticada no Brasil tendo como base elementos africanistas, espíritas e ameríndios.

antes provavelmente eu tinha feito, ou tinha procurado, ou pelo menos entendido mais o que era ser um homem trans e como funciona esse processo da transexualidade.

O processo de transição foi iniciado no Centro de Pesquisa e Atendimento a Travestis e Transexuais (CPATT), localizado na cidade de Curitiba. Miguel passou dois anos em uma fila de espera para os atendimentos com profissionais da Medicina e Psicologia e, quando foi contemplado, deslocava-se uma vez ao mês para a capital a fim de dar seguimento aos tratamentos, tanto hormonais e exames laboratoriais quanto psicológicos. O entrevistado dividiu seu incômodo com os seios, mas até o momento de realização da entrevista, Miguel não havia realizado algum tipo de intervenção nesta região.

É fundamental demarcar que a temática da transição foi levantada e nomeada pelo próprio entrevistado. Não que este não fosse um aspecto importante de sua vida, mas concordamos com o artista interdisciplinar Flip Couto, em entrevista concedida para Amaral (2021), ao refletir sobre o questionamento: “quando você começou sua transição? Como se a transição tivesse um ponto de início e final, e fosse colocada só para pessoas trans” (p. 167). Este estudo por completo refere-se a transições. E, no fim, viver é isso: ser plural, mudar, transicionar, transformar, recolocar-se, (re)encontrar-se, mudar de rota e deixar rastros por caminhos diversos, tal como defendido por Sartre (1943/2007) sobre a liberdade de negar o que se é para ser o que ainda não é, mas poder vir-a-ser.

Rastros

“Eu quero saber o que eu faço com tudo isso que já aconteceu na minha vida?”

Miguel

Abrimos essa parte com um questionamento que Miguel se fez no momento em que entendeu o que significava ser um homem negro no mundo e retrocedeu nas lembranças do passado, refletindo sobre o que poderia fazer de tudo o que fizeram dele. A primeira resposta dada pelo entrevistado foi “*muita terapia*”, e justifica:

Tudo o que eu passei, tudo o que a gente vai acumulando ao longo da vida, seja bom ou seja ruim, a gente precisa escolher o que a gente faz com isso no sentido de transformar. Das coisas que aconteceram em específico de ruim, eu trago para mim tipo "olha, não vamos passar de novo". Das coisas boas, de uma experiência do tipo "foi bom, mas no que eu posso melhorar?". Acredito que seja isso, de trazer toda essa

gama de coisas que aconteceram na vida, acho que a gente tá em constante busca de se entender, pelo menos eu acredito que eu tô ainda nessa busca de me entender como ser humano, o que eu posso fazer para diferir, para me integrar, para poder fazer diferente de alguma forma, para melhorar.

Miguel iniciou o processo psicoterápico no CPATT, como dito anteriormente, mas acabou abrindo mão do acompanhamento oferecido pelo Centro, porque não conseguia se deslocar da cidade onde reside para a cidade de Curitiba toda semana para realizar as sessões presencialmente. Por essa razão, fazia apenas uma sessão por mês, que era a quantidade de vezes que conseguia ir para a capital. Durante a pandemia os atendimentos passaram a ser por telefone e o entrevistado não se adaptou a nova modalidade e sentia que a psicóloga “*tinha um momento grande de fala dela*”. Assim, buscou uma profissional privada e deu sequência ao acompanhamento com ela, de forma online, mas semanalmente.

Laís, sua atual psicóloga, é uma mulher “*branca com ancestralidade*”, como a descreveu. Segundo ele, ela apresenta uma visão muito forte sobre a questão racial, porque é, também, fruto de um relacionamento inter-racial. Porém, no caso de Laís, ela é a única pessoa branca da família, em contraponto à Miguel, que é a única pessoa negra e esse é um fator que os une, conecta e produz identificação. O fato de ela ser uma profissional branca não é uma barreira para o entrevistado e a psicoterapia, para ele, atrelada à espiritualidade, são os recursos fundamentais para elaborar vivências passadas, se conhecer, se conectar com suas origens e construir projetos para o futuro.

Hoje, os projetos de Miguel são concluir suas graduações, casar com sua companheira, realizar algumas conquistas materiais relacionadas à moradia, trocar de carro e ter um emprego melhor, em sua área de formação. Sente que está no momento mais tranquilo de sua vida em todos os âmbitos e que, por isso, está conseguindo se movimentar em direção à realização destes projetos e “*ser alguém*”. Mas é “*ser alguém*”:

Tendo um conforto, não é só ser alguém do tipo "ah, eu vou fazer uma graduação, eu vou fazer um curso, alguma coisa que vai fazer eu ser", não! Não é somente essa questão, é da questão do material, mas é também do espiritual, do emocional, de poder ser literalmente alguém melhor em todos os sentidos. Então o meu objetivo é esse, as minhas metas daqui para a frente são essas: conquistar as coisas materiais que eu busco, as coisas do meu autoconhecimento, da minha ancestralidade, de entender mais sobre isso e buscar cada vez mais esses conhecimentos e essa apropriação de que uma coisa acaba levando à outra, e conseguir equilibrar esses anseios que eu tenho. E olhar para o passado para mim é bom, porque me ajuda a perceber o quanto eu caminhei e

de olhar as diferenças do Miguel de antes, de ontem, do Miguel de hoje, e quem vai ser o Miguel de amanhã. Então, hoje em dia, principalmente depois da terapia, porque antes não era tão fácil assim, tão gostoso de lembrar, mas hoje em dia é mais tranquilo [olhar para o passado], eu consigo ver um lado bom da minha história. É parte do que eu sou, faz com que eu seja quem eu sou hoje, então eu gosto de poder falar sobre e mostrar que dá jeito, que não é só o lado ruim, mas que tudo passa, que as coisas tendem a se ajustar e a nossa maturidade vai permitindo que a gente faça outras escolhas, que a gente consiga nomear e discernir mais as coisas e as situações que acontecem.

O entrevistado apresenta uma visão acerca da temporalidade e a concepção de sujeito bastante próximas ao que Sartre teorizou. Não sabemos se houve um estudo por parte de Miguel sobre a teoria existencialista, mas é nítido o quanto se guiar por tais premissas constitui fator de produção de saúde e sentido para ele, porque

Possibilitar a promoção da saúde é construir um processo educacional para a autonomia, é tocar e focar nas diferentes dimensões humanas. É considerar a afetividade, a amorosidade e a capacidade criadora como grandes potências para isso. É pensar os sujeitos e suas diversidades. (T. O. L. Silva, 2021, p. 69)

E, em termos de processo educacional, é interessante notar como o investimento em sua formação educacional sempre esteve presente e associado a uma possibilidade de romper com os ciclos de violência a que era submetido no meio familiar e uma ferramenta para se tornar um sujeito, “ser alguém”. Aspectos que reforçam o caráter emancipador do sistema educacional e a necessidade de que ele seja cada vez mais fortalecido, sobretudo nas periferias do país, cidades onde o entrevistado nasceu, cresceu e fez sua vida.

A partir do discernimento, da maturidade e da percepção que tem das situações hoje, Miguel conta que não é fácil ser um homem negro e trans nesse mundo. “*Ser humano hoje em dia não tá fácil. Fica pior quando a gente é negro. Fica pior quando a gente é trans. Fica pior quando a gente tem outras questões, sabe?*”. O que dificulta ainda mais essa jornada é não ter tido com quem contar, não ter tido uma rede de apoio que lhe desse amparo e segurança para enfrentar as adversidades da vida, fosse pelo fator racial ou pela transexualidade. O entrevistado relata como o tratamento que a sociedade lhe dirige é diferente do tratamento para com outras pessoas:

A gente recebe olhares diferentes; eu vejo que, como acontece com qualquer homem negro, a gente é olhado em supermercado, a gente é olhado num banheiro, num banco, isso acontece comigo também. De as mulheres, principalmente mulheres brancas, de

em determinados locais a gente está andando e você ver que tem uma mulher andando na sua frente e ela começar a andar rápido, segurar a bolsa mais firme, olhar para você de forma desesperada, sabe?!

Nesses momentos Miguel se lembra que é um homem negro e precisa provar que é um ser humano, ou seja, nós, pessoas negras, somos lembradas constantemente de nossas cores a partir de situações de violência, e não a partir de uma visão positiva sobre nossa negritude, ao menos nesse contato cotidiano com o outro, branco, e a situação se agrava quando se é, além de negro, transexual. A reverenda Alexya Dias, formada em Letras, Pedagogia e Teologia, e primeira travesti a ser ordenada clériga numa igreja cristã na América Latina, em entrevista para Clélia Prestes (2021) para tratar sobre *Afetividade, Religiosidade e Ativismo*, faz o seguinte alerta:

As pessoas cis têm que entender que muitas vezes, para nós travestis e transexuais, pessoas LGBTQs em geral, mas principalmente o recorte T, a nossa saúde mental sempre esteve em risco, a gente sempre teve que lidar com esses olhares, com essas percepções erradas, com essa “não intenção” intencional, relativizando tudo aquilo que a gente é e como agimos. (p. 133)

Em complemento, Kyem, também em entrevista, mas para Marcos Amaral (2021), chama a atenção para o constante estado de alerta a que pessoas trans e negras são submetidas por serem alvo desses olhares não intencionais:

E eu sempre com esse cuidado ... É exaustivo ter esse cuidado! Esse cuidado tira de você a tranquilidade que já a pessoa cis, por exemplo, tem ao adentrar os espaços. Ele tira de você a tranquilidade ... Pessoas cis entram relaxadas nos espaços. Você entra tensionado ... eu sempre estou em alerta. (p. 158)

Estar sempre em alerta tem a ver, também, com o fato de o Brasil ser o país que mais mata travestis e pessoas trans no mundo, segundo a ANTRA (2021)²⁶, com ênfase para mulheres trans ou travestis negras. Algo que o entrevistado tem perseguido para o fortalecer em sua caminhada, inclusive em termos de saúde, diz respeito a parte positiva – e por vezes apagada intencionalmente – de ser uma pessoa negra e de sua ancestralidade. Sobretudo porque, no seio familiar, não houve por parte de seu pai, mãe e familiares a transmissão de uma ideia positiva sobre negritude. Esta foi associada a um lugar de inferioridade e sujeira, enquanto a branquitude foi valorizada como ideal de humano, belo e superior. Postura necessária para

²⁶ Disponível em: <https://antrabrasil.org/assassinatos/>.

não sucumbir à tentativa de se encaixar a um ideal de Eu negro, que não será alcançado, seja por Miguel ser um homem negro, seja por ser um homem negro e transexual.

5 O que há de Universal na Experiência Singular dos Participantes

Em Sartre (1943/2007) compreendemos que consciência e corpo são níveis de ser diferentes, porém, irreduzíveis um ao outro. “O Para-si deve ser todo inteiro corpo e todo inteiro consciência ... não há aqui ‘fenômenos psíquicos’ a serem unidos a um corpo; nada há *detrás* do corpo. Mas o corpo é integralmente ‘psíquico’” (p. 388, grifo do autor). Assim, não é possível dissociar a consciência do corpo e, em igual medida, separar este todo – o Para-si – do mundo. O Para-si-é-no-mundo e é pela realidade humana que há um mundo.

Essa íntima relação corpo-consciência, pessoa-mundo implica em outra relação: uma relação com outras pessoas-no-mundo, pois, não conheço o meu corpo por mim mesmo, tal como destacamos em momentos anteriores acerca da intersubjetividade e da importância do outro para o conhecimento que construo sobre mim. Portanto, ao passo em que meu corpo indica minhas possibilidades e minhas contingências no mundo, ele também indica meu ser-Para-outro, em virtude da necessidade do outro para eu me fazer um Ser-no-mundo (Sartre, 1943/2007).

Estamos discutindo sobre o que há de universal nas experiências relatadas, mas é fundamental enfatizar que o objetivo não é universalizar e/ou generalizar a experiência de homens negros. Sabemos e endossamos o quanto nós, homens negros, somos diversos e múltiplos e o quanto essas diferenças precisam ser levadas em consideração, sobretudo para não invisibilizarmos ou ignorarmos a realidade de algum dos nossos.

Partindo dessas noções de integralidade, intersubjetividade e da apreensão dos sujeitos entrevistados situadamente, isto é, em situações e condições específicas, podemos, agora, nos debruçar sobre aspectos universais identificados nas três entrevistas. Isto porque, ainda que cada participante parta de um lugar e de uma família diferente, todos possuem aspectos em comum que nos permitem refletir sobre vivências de homens negros frutos de relações inter-raciais. Sobretudo porque essa conjuntura material, ao menos num primeiro momento, não é escolhida, simplesmente nascemos entre coisas que já existem, em um mundo que já está dado e precisamos nos apropriar desse mundo – história coletiva – para construir nossos modos de objetivar nossa subjetividade, por conseguinte, nossa história individual.

Sobre isso, Nisterac e Freitas (2022, p. 92) afirmam que

Pessoas negras, mesmo nascidas num período posterior à escravização oficial, carregam em seus corpos/consciências marcas advindas da história coletiva de seu povo, que

continuam sendo revisitadas de diversas formas por estarem inseridas em um país assentado no racismo – condições sociomateriais que não foram escolhidas por elas – e essas marcas são expressas por esse corpo/consciência. Sartre (2002) declara que “o acaso não existe, ou, pelo menos, não como se acredita: a criança torna-se esta ou aquela porque vive o universal como particular” (p. 56).

Cada pessoa é um particular/universal e, entendendo essa dialética, torna-se possível partir da experiência singular – a vivência de cada entrevistado – para compreender o universal que atravessa possivelmente vivências de outros homens negros frutos de relações inter-raciais. O sujeito se edifica no contato com os outros, logo, suas experiências e a forma como apreende o mundo ocorrem mediadas por essas relações sociais. “A realidade é tal, que nenhum elemento é único, vai sempre se incluir em um conjunto de elementos que se fazem semelhantes pela sua própria materialidade” (Erich, 1998, p. 43). Isso quer dizer que o fenômeno particular/singular implica sempre em um conjunto, em uma série ou em um universo. Portanto, a partir da regularidade e das semelhanças entre os relatos dos três entrevistados é exequível construir uma compreensão universal.

Assim, as primeiras características partilhadas por Júlio, Timóteo e Miguel consistem em que os três são frutos de relações inter-raciais e, mesmo se reconhecendo como negro desde sempre, no caso de Júlio e Miguel, todos compreenderam em momento posterior o que significa ser um homem negro no Brasil, visto que todos experienciaram a violência racista; e por essa experiência puderam refletir sobre suas identidades. Nos três casos, a violência racista ocorreu por diversas via, seja por uma abordagem policial truculenta e desmedida, por ser seguido em algum estabelecimento, pela discriminação no ambiente de trabalho ou por estar andando na rua à noite e perceber que outra pessoa, sempre branca e geralmente mulher, troca o lado da calçada, guarda seus pertences junto ao corpo ou passa a andar mais rápido como se oferecessem algum tipo de perigo. Ou seja, todos entenderam reflexivamente que são negros quando tomaram suas experiências como foco e delas tiveram conhecimento, além de poderem transcender às suas vivências e entender o que ser negro representa em nossa sociedade: o tratamento desigual, a discriminação, a opressão e a hierarquização. Esse conhecimento os condicionou a viver em constante estado de alerta, prontos para reagir a qualquer sinal de violência, pois ela sempre vem, de diversas formas e em diversos contextos, limitando e influenciando até mesmo a relação destes homens com momentos de lazer em um shopping center, por exemplo.

Por essa razão, todos encontraram e adotaram mecanismos que os afastassem de ser alvo da violência racista: cuidado excessivo com as vestimentas; roupas neutras que não

chamassem a atenção; modos de usar o cabelo, falar e se portar; busca por sempre estar de acordo e ser o melhor no que se propõe a fazer para não deixar margens para críticas e compensar o “defeito” da cor, experiência vivida, inclusive, pelos membros negros de suas famílias, como o pai e um tio de Timóteo. Em contrapartida, também como estratégia para se esquivarem do julgo racialista, outro mecanismo compartilhado pelos três, ao menos antes de compreenderem os significados de ser uma pessoa negra neste país, foi a negação e o afastamento de pistas de negritude que os associassem à estética, cultura e história negras, expressas pelo alisamento/relaxamento do cabelo, uso de determinadas vestimentas, e até mesmo a experiência com a prática religiosa.

Outro aspecto comum aos três participantes foi o contato com violências diversas no âmbito familiar. No caso de Timóteo, foi a violência social e classista das dificuldades que famílias pobres enfrentam para construir suas vidas. Já nos relatos de Júlio e Miguel, identificamos a presença do álcool e a consequente violência doméstica. Crescer nestes ambientes significou, para os três, limitações e barreiras no que diz respeito a receber e expressar afeto. Conforme hooks (2010) no período colonial e escravagista, famílias negras eram separadas e, por terem de ser fortes para suportar o trabalho e as diversas violências; as manifestações de afeto eram reprimidas e até evitadas, por serem momentos de vulnerabilidade e serem associados à fraqueza. Assim, até os dias de hoje esse distanciamento afetivo segue atravessando famílias negras e inter-raciais.

Dando continuidade ao tema família, é possível observar como as famílias brancas dos entrevistados possuíam condições de existência diferenciadas e, em certa medida, privilegiadas em relação às famílias negras, que sempre tiveram de lutar juntas para atravessar todas as adversidades que se apresentavam. Esse senso de coletividade, que é transmitido e aprendido no seio de famílias não-brancas, demonstra como cada entrevistado percorreu caminhos individuais e coletivos de construção de suas identidades e de reconhecimento por seus pares. O contato com suas experiências diante do racismo produziu a compreensão dos significados de ser um homem negro e isso, inevitavelmente, serviu como mote para o fortalecimento e a busca por um letramento racial mais profundo e adensado, caracterizado por um movimento de busca pelas partes positivas de ser um homem negro. No momento inicial do contato com o racismo se descobre apenas os caracteres negativos, e os três entrevistados enfatizaram a importância desse resgate para não se enclausurar em uma identidade pautada única e exclusivamente no sofrimento, na dor e na violência. Essa é, sem dúvida, a maior lição que podemos tirar das entrevistas porque diz respeito a um discurso do negro a partir dele mesmo

e não pela assunção de estereótipos e narrativas construídas pelo branco, tal qual defendeu Beatriz Nascimento (2022), Neusa Santos Souza (1983) e diversas outras autoras e autores.

A respeito da experiência religiosa e da espiritualidade, todos destacaram a relevância dessa dimensão em suas vidas. No caso do contato com religiões cristãs, os relatos giraram em torno de um caráter de afastamento, ao mesmo tempo em que produziu pertencimento a uma comunidade. Já no caso de Miguel, que transitou por diversas religiões, o processo de se reconectar com a história de seus ancestrais e sua cultura o levou para a Umbanda, espaço onde se sente acolhido e respeitado sem precisar se encaixar para ser aceito. Esse resgate cultural e histórico foi apontado como essencial pelos entrevistados para o processo de construção de suas identidades enquanto homens negros. Identidades essas que foram ou ainda são atravessadas pela busca de um ideal de Eu branco, na tentativa de aproximação ao que é tido como humano e universal e, por consequência, esbarraram em reproduções de estereótipos sobre homens negros: viril, forte, hiperssexualizado, provedor, racional e frio.

A interiorização do ideal de embranquecimento fundamentou a crença de que “ser moreno” era o suficiente para adentrar o jogo ao lado das pessoas brancas e, portanto, receber aceitação. Esse movimento ficou bem demarcado na entrevista com Timóteo, mas foi possível identificá-lo nas entrevistas com Júlio e Miguel também, se não especificamente pela vivência de ambos, ao menos pelo relato de alguém próximo aos entrevistados. É importante demarcar que há diferenças de tonalidades de cor entre os entrevistados, mas nenhum se considera como uma pessoa negra de pele escura. Aspecto este que influencia e incide sobre a forma como são lidos socialmente e se relacionam com esta sociedade, em virtude dos fenômenos já discutidos do colorismo.

No caso desta pesquisa, uma diferença fundamental reside sobre o fato de Júlio e Timóteo serem homens negros cisgêneros e Miguel ser um homem negro transgênero. Miguel enfrenta situações que os demais entrevistados não enfrentam e talvez desconheçam, como olhares “tortos” quando entra em banheiros masculinos em locais públicos, por exemplo. Além de muitas outras instâncias de sua vida, como acesso à saúde, trabalho etc.

O fator geracional é outra diferença. Júlio é o mais jovem dos três e é notório o quanto a idade está relacionada e influencia a construção da consciência e letramento racial. Óbvio que não é um fator determinante, mas é possível ver diferenças na forma como acessam discussões e refletem sobre seus lugares no mundo. Fator este corroborado e analisado por Schucman (2018) em sua pesquisa com membros de famílias inter-raciais. Outro componente destacado pela autora, e que também identificamos em nossas entrevistas, é o de que, em todas as famílias, haviam assuntos interditos ou não-ditos, o que criou lacunas em algumas histórias

relatadas que só foram possíveis de serem observados a partir do olhar para as estratégias que cada entrevistado adotou sobre o dizer e sua escuta, ou o que se diz e não se escuta.

Schucman (2018) destaca que “há, em todas as famílias, hierarquias internas relacionadas à geração, gênero, afinidades, identificações, época em que cada filho nasceu entre outras diversas possibilidades” (p. 30), sendo fundamental, portanto, partir de análises e considerações interseccionais para não recair apenas no aspecto racial dos fenômenos. Inclusive, essa postura nos permitiu identificar que, em alguns momentos, a raça e/ou racismo eram os conteúdos interditos ou não-ditos, fosse pelos próprios entrevistados, fosse pelos membros das famílias.

A autora (2018) ainda confessou que

Em minha experiência como pesquisadora de relações raciais, não foram poucas às vezes em que havia ouvido relatos de homens negros e mulheres negras, rejeitados pelos membros brancos da família. Pessoas que ouviam da mãe e do pai que o cabelo era ruim, o nariz era largo ou a cor era escura demais. (p. 31)

Assim, é possível afirmar, a partir das entrevistas realizadas, das análises construídas e também concordando com Schucman (2018), que os três entrevistados sofreram, em menor ou maior intensidade, racismo no meio intrafamiliar: seja pelo membro branco da família ou por membros brancos da família extensa.

Uma faceta perversa de discussões irresponsáveis acerca do colorismo e/ou hierarquização pela cor, sobretudo na internet, trata de invisibilizar e/ou descaracterizar o racismo sofrido por pessoas negras de pele clara, como se “nem fossem tão negras assim para sofrer racismo”. Ideia reproduzida pelo próprio Timóteo, em sua entrevista. Porém, a parte que não é dita é que: ser uma pessoa negra e crescer em uma família monorracial – negra – é uma realidade completamente diferente de ser uma pessoa negra e crescer em uma família inter-racial. Isto porque, no segundo caso, o contato com o racismo, por vezes, se dá no ambiente primário de socialização, a própria família. Já no primeiro caso, é mais comum que o contato com o racismo aconteça em espaços secundários de socialização, como a escola. É claro que é possível, também, no primeiro caso, que o contato com o racismo aconteça no meio familiar, mas ainda assim são fenômenos diferentes.

É preciso tecer tais discussões porque é extremamente pernicioso esse lugar de relevar a violência sofrida por pessoas negras de pele clara, ignorando que a violência pode ter sido vivenciada por estes no lugar onde receberam ou deveriam receber cuidado e afeto, a família. Quais os impactos de se desenvolver em um espaço ambíguo como esse? Como construir uma identidade fortalecida e saudável ao mesmo tempo em que recebe críticas de quem se ama

sobre seus traços? Ou, o membro branco sequer entende as diferenças – que existem e não devem ser ignoradas – sobre, por exemplo, os cuidados com um cabelo crespo/cacheado e um cabelo liso/ondulado.

Sobre a experiência escolar é interessante pensar na relação que pessoas negras, principalmente homens, têm – ou não – com o ambiente escolar na atualidade e o sentimento de não pertencimento e afastamento, o que se expressa pelos dados referentes à expulsão escolar, onde jovens negros com idades entre 14 e 29 anos correspondem a 71,7% dos alunos que abandonaram os estudos, segundo a PNAD de 2019²⁷. Júlio, inclusive, faz parte dessa estatística e Miguel também fez, por dez anos, até ter a possibilidade de retomar os estudos.

O espaço escolar, por refletir toda a estrutura social, costuma ser extremamente violento e hostil com homens negros. Não à toa esse é o grupo com maiores taxas de expulsão e consequente menor escolaridade, o que acarreta em empregos e/ou subempregos com cargas de trabalho extenuantes e insalubres e salários baixos. relatei o caso de um amigo de infância, Gustavo, na introdução da pesquisa, onde o mesmo foi alvo de diversas e sistemáticas violências diárias da saída de sua casa para a escola até o retorno. Como deve ser permanecer em um espaço que te violenta repetidamente e te mostra que você não pertence ali? Júlio também contou sobre sua experiência escolar e as violências que teve contato, inclusive a violência de ver e estudar a “história do Brasil” por meio de narrativas brancas de descobrimento, catequização, desenvolvimento e progresso, apagando o papel e contribuição de pessoas negras e originárias, ou mencionando essa contribuição apenas em datas específicas, como o dia da consciência negra.

Miguel vivenciou situações semelhantes e destacou como, na escola, todos e todas não cessavam em deixar evidente que ele era um homem negro. A escola se configura como um espaço branco e Fanon (1952/2008) alerta que “uma criança negra, normal, tendo crescido no seio de uma família normal, ficará anormal ao menor contato com o mundo branco” (p. 129). Tanto é que, Gustavo, citado na introdução, desistiu dos estudos por esse contato com o mundo branco através da escola. Miguel, após concluir o ensino médio, até tentou ingressar no ensino superior, mas acabou ficando dez anos afastado por diversas razões que fazem com que homens negros precisem ser os provedores de suas famílias, ainda que precisem se submeter a outras violências e abandonar seus próprios projetos, como foi o caso do entrevistado. O abandono escolar de Miguel foi apenas a continuação de uma série de abandonos, que começou com seu avô materno, que com certeza passou por alguns abandonos para que chegasse ao ponto de

²⁷ Cf NR 1.

abandonar sua avó materna com os filhos ainda pequenos. Depois, seu pai, que foi abandonado por seu pai e provavelmente experienciou outros tipos de abandono até se abandonar no álcool. Por fim, Miguel, reflexo de todos estes abandonos sistêmicos – que fazem parte do projeto racista de construção dessa nação – abandonou a si mesmo por muito tempo para dar suporte à sua família. Entretanto, em um dado momento e com condições sociomateriais diferentes das experienciadas por seus antepassados, decide romper com este ciclo e retorna ao espaço acadêmico. Desta vez, para cursar duas graduações.

Um fato importante a ser mencionado é que, apesar de a instituição escolar ser demasiadamente violenta com homens negros, Miguel tinha plena consciência de que a sua emancipação viria por intermédio do estudo, e de fato veio. O momento da virada em sua vida, quando as coisas começaram a entrar nos eixos e sua família conseguiu dar encaminhamentos para determinados conflitos foi justamente quando ingressou na universidade. De modo semelhante, sua avó materna, quando entende o abandono financeiro e emocional de seu avô, resolve voltar a trabalhar como merendeira em uma escola. Aqui, também, a escola servindo como instrumento emancipatório e de acesso a oportunidades dignas de existência.

Todos estes componentes atravessam o processo de subjetivação de cada entrevistado e, no geral, ainda que com suas particularidades e entendimentos diferenciados, todos sinalizaram caminhos que nos levam a vivências coletivas e comunitárias de resgate de memória, pertencimento, identificação, superação das violências e de construção de outros mundos possíveis para suas gerações e para as próximas, honrando e respeitando o legado das gerações anteriores e de seus ancestrais. Tal qual defendeu Césaire (2010):

Eu penso em uma identidade não arcaizante, devoradora de si mesma, mas sim devoradora do mundo, isto é: apoderando-se do presente, para melhor reavaliar o passado e, mais ainda, para preparar o futuro. Pois, enfim, como medir o caminho percorrido se não sabemos nem de onde viemos e nem aonde queremos ir? Que se pense sobre isso. Nós lutamos durante, Senghor e eu, contra a perda da nossa cultura e contra a aculturação. Pois bem, eu digo que virar as costas à identidade é voltar àquela situação, entregando-se, sem defesa, à alienação, palavra que ainda tem todo seu peso. (p. 113)

Portanto, contrariando a ideia exposta por Timóteo e concordando com Césaire (2010), não acreditamos em uma concepção aprisionadora da identidade, a qual, se pensar a partir da raça, do gênero, da orientação sexual ou da classe seria o mesmo que se limitar. Concepção essa construída sobre uma pretensão universal de identidade do tipo “somos todos iguais”. Ponderar as singularidades que afetam os sujeitos não significa ignorar ou até mesmo separar-

se do mundo, criando outra realidade; mas, sim, considerar as diferenças e materialidades que já existem nesse mundo para, então, propor e construir outras possibilidades para todos e todas. Negar a identidade não é o caminho para um engajamento, re-enraizamento e superação de situações de racismo e discriminação.

O universalismo é, para Fanon (1952/2008), inerente à condição humana. Abdicá-lo é manter nas mãos de pessoas brancas o poder de decidir por nós, pessoas negras, seres “não-universais”. A ideia de que o negro não é universal é uma criação do branco e, se tomamos o raciocínio enquanto dialético, vemos que, ao inventar o negro e sua especificidade, o branco também cria o próprio branco e sua universalidade. Assim, para o negro se universalizar como gênero humano, Faustino (2013) vai dizer que ele precisa perder ou abdicar de “seus referenciais culturais, assimilando os sistemas de referências ocidentais” (p. 7). No entanto, entendendo que, “por mais que vista as ‘máscaras brancas’ a ponto de esquecer completamente ‘quem é’, nunca será visto como igual ao Branco, e seguirá esquizofrenicamente como ‘Outro’ numa sociedade racializada” (Faustino, 2013, p. 7); é possível que essa universalização aconteça desde que ela venha acompanhada de um movimento de superação do binarismo universal x específico.

A emancipação do negro deve passar necessariamente pela dissolução dos estereótipos e fixações impostas pelo colonizador, mas, para isso, é necessário desafixar o negro de sua condição de especificidade e o branco de sua pseudo universalidade. Por isso, dialeticamente, há que se afirmar o reconhecimento de pessoas negras como seres universais ao passo em que se considera as diferenças e singularidades de cada sujeito.

Considerações Finais

O artista interdisciplinar Flip Couto, em entrevista concedida para Marcos Amaral (2021), sobre tornar-se homem, lindamente afirma que:

Acho que é um processo de jogo como da capoeira, o **tornar-se homem**, sempre entendendo o espaço que você está. Eu acho que a gente tem um acúmulo de conhecimentos, não falo de tecnologias, a gente tem que saber quais ferramentas vamos usar nesse jogo, com o momento de se esquivar, com aumento [sic] de atacar. Ir buscando humanidade, acho que esse é o processo, entendendo que corpos masculinos são o foco central da violência, tanto de forma ativa quanto passiva. Então, quais são as formas de humanidade que a gente vai pensar a partir dessa identidade masculina, na figura do homem. (p. 164, grifos nossos)

Neste trabalho buscamos justamente compreender as formas de humanidade vividas e projetadas por três homens negros frutos de relações inter-raciais. O objetivo, tendo como premissa que identidades são processuais e forjadas, era refletir sobre o processo de se (re)conhecer como homem negro, cada um em uma situação completamente diferente: dois homens cisgêneros e um homem transgênero; um homossexual, um heterossexual e um pansexual; três idades diferentes; ocupações profissionais diversas; contextos socioeconômicos, culturais, escolares, políticos e geográficos diferentes; e foram, também, todas essas diferenças que nos permitiram realizar uma pesquisa ampla, densa e, retomando o jogo da capoeira, uma dança circular: partindo do presente, indo ao passado, retornando ao presente e vislumbrando o futuro, tal qual a noção de temporalidade em Sartre (1943/2007).

Os resultados dessa pesquisa expressam a complexidade que é a construção de subjetividades de homens negros no Brasil, sobretudo quando essa construção se faz em uma família inter-racial. Há uma diversidade no interior e na configuração de cada família e todas lidaram, por bem ou por mal, com os conflitos raciais que emergiam. Porém, em todos os casos foi possível observar a reprodução de padrões de hierarquização racial, que estruturam a sociedade brasileira. A família pode ser um espaço privilegiado de produção de saúde, construção de identidades e modelos saudáveis e o desenvolvimento de estratégias para o enfrentamento e superação da violência racista, mas ela pode ser, também, o *locus* de legitimação e propagação dessa violência. Com o diferencial de que a alteridade pode ser negada pelo mesmo membro que cuida e é fonte de afeto.

Reiteramos a ideia apresentada em outro momento por Elizabeth Hordge-Freeman (2015) de que “nas famílias, o amor está presente, mas como um recurso emocional, o que o amor se parece pode depender de como você parece” (p. 71, citada por Schucman, 2018, p. 67). A cor da pele e os traços físicos são fatores decisivos e determinantes para a distribuição de afeto no ambiente intrafamiliar, onde é possível privilegiar os membros com maior proximidade à estética branca em detrimento daqueles com mais características fenotípicas associadas às pessoas negras. Temos, portanto, o paradoxo da negação. “Para ficar longe do significado racista sobre ‘ser’ negro, estas pessoas negam a negritude e perdem a possibilidade de desconstruir os estereótipos negativos atrelados ao ‘signo’ negro” (Schucman, 2018, p. 59). À vista disso, no Brasil, é possível ser contra o racismo; acreditar que o racismo é um problema a ser combatido por todos e todas; casar-se com pessoas negras; e, ao mesmo tempo, ser racista.

Essa discussão é importante porque podemos, mediados por valores cristãos, romantizar a instituição familiar e perdoar tudo o que se faz neste espaço. Porém, a família enquanto espaço primário de socialização e transmissão de conhecimentos pode, sim, produzir e reproduzir violências. Os relatos de Júlio e Miguel servem como indicativos de tal padrão. Neusa Santos Souza (1983) conclui sua obra destacando que “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” (pp. 115-116).

Ainda sobre a construção de identidades negras, retomamos os questionamentos feitos por Kabengele Munanga (1999/2020):

Como formar uma identidade em torno da cor e da negritude não assumidas pela maioria cujo futuro foi projetado no sonho do branqueamento? Como formar uma identidade em torno de uma cultura até certo ponto expropriada e nem sempre assumida com orgulho pela maioria de negros e mestiços? (p. 147)

Um fator determinante e que pode vir a ser investigado em momentos futuros diz respeito ao contexto geográfico. Num país de dimensões continentais, como o Brasil, a experiência de ser uma pessoa negra vivendo na região sul, de maioria branca, é a mesma de uma pessoa negra vivendo em outras regiões? Em conversas informais com homens negros de diversos estados do sudeste e nordeste, uma ideia compartilhada, a partir de vivências, obviamente, é de que o racismo no sul é diferente do racismo operado em outras regiões. Um colega do mestrando autor deste estudo, que nasceu e morou no Rio de Janeiro até seus vinte e poucos anos de idade e depois mudou-se para Maringá, no Paraná, contou que sofreu mais racismo no Rio do que aqui. Porque lá, segundo ele, por ter muita gente negra, a convivência e

as relações se moldam de outras formas e o racismo recreativo, termo cunhado por Adilson Moreira (2019), faz parte do cotidiano. Aqui, por pessoas negras serem minoria, o racismo está muito mais enraizado nas estruturas e aparece de forma mais “sutil” – entre aspas, pois nunca é sutil – na superfície, sendo difícil até mesmo de identificá-lo, em determinadas situações.

Denilson Araujo de Oliveira (2014) em seu artigo intitulado *O marketing urbano na era dos megaempreendimentos e eventos no Rio de Janeiro* afirma que:

O marketing urbano na cidade do Rio de Janeiro é marcado por uma hegemonia racial, que busca dissimular qualquer desigualdade racial para exportar imagens de harmonia e democracia de nossas relações raciais perante outras partes do mundo. Para Hanchard (2001, p. 7), “um processo de hegemonia racial contribui para estruturar a desigualdade racial no país [e na cidade que mais produz e exporta imagens desse país e dessa forma], negar sua existência dentro da complexa ideologia da democracia racial e criar as precondições de sua perpetuação”. Três paisagens são muito acionadas no marketing urbano da democracia racial: as praias, o carnaval (tanto de rua quanto do Sambódromo) e o futebol (marcadamente, o Maracanã). Tais exemplos revelam as nossas complexas relações raciais e como se dimensionam espacialmente, pois criam tanto áreas moles quanto áreas duras, isto é, contextos em que o aspecto racial é ou não acionado na interação social, como constrangimento ou impedimento na circulação espacial (SANSONE, 1996). As “áreas duras” são para os negros o trabalho, o mercado matrimonial, a paquera, o contato com a polícia, entre outras. Já as “áreas moles” são os espaços em que as dificuldades de ser negro são diminuídas, como o domínio do lazer em geral, o futebol, o bar etc. (SANSONE, 1996). (p. 92)

Ou seja, a configuração racial no Rio de Janeiro adquire proporções diferentes de qualquer outra parte do país, pois este Estado assumiu a posição de “vitrine” do Brasil para o mundo e, com isso, segue reatualizando contextos de interações sociais com vistas a demarcar uma identidade que tem, na sua origem, os valores luso-tropicalistas ligados ao mito da democracia racial. O trabalho de Oliveira (2014) é um ótimo instrumento para pensarmos as relações raciais em terras cariocas e nos auxilia a compreender que há, de fato, uma correspondência com a realidade da ideia expressa pelo colega do mestrando mencionado anteriormente, pois, o autor (2014) demonstra como a demarcação espacial é pensada para áreas de relações horizontais entre pessoas negras e brancas, gerando uma falsa ideia de integração e harmonia racial; e áreas de convivência verticalizada, onde se explicitam violências, tanto físicas quanto simbólicas.

Tratam-se de conversas e reflexões baseadas em percepções da realidade que mereceriam uma atenção mais cuidadosa. Mas, ainda assim, considerando todos os dados e informações que temos acesso sobre a região sul e as demais regiões do país, pode-se supor que haja uma correlação com a realidade. Algo que pode ser afirmado é que, tal como iniciei este trabalho demarcando o lugar de onde parto e minhas motivações para me debruçar sobre este tema – minha história pessoal – findo o projeto da pesquisa e da dissertação com a certeza de que as histórias dos entrevistados se entrelaçam e se misturam à minha história particular, reiterando a relação dialética entre vivências singulares e universais.

Todos, os entrevistados e eu, nascemos em cidades diferentes, crescemos em situações e contextos diferentes, mas possuímos muitas semelhanças e caminhos que se encontram. O racismo impediu que nos conectássemos desde a mais tenra infância com nossas histórias, nossas imagens, nossas culturas e nossos ancestrais, mas aprendemos a fissurar e subverter esse sistema e, se antes, quando iniciei o processo de mestrado, eu ainda usava o cabelo raspado e baixinho; hoje, chego ao fim dessa jornada com o cabelo grande, um Black que não se permite mais a contenção e o controle. Essa foi, sem dúvida, uma importante jornada pessoal e coletiva. Enquanto pesquisava, entrevistava e escrevia sobre a história de Júlio, Timóteo e Miguel, eu, em igual medida, também aprendia a me (re)conhecer e me tornar um homem negro, pois, como expressou Souza (1983) “ser negro não é uma condição dada, a priori” (p. 115) e a Negritude foi e é uma importante maneira de vivenciar esses processos. Conforme Césaire (2010) a Negritude

Nos levava a nós mesmos. E de fato, era – após uma longa frustração –, era a apropriação do nosso passado por nós mesmos e, por meio da poesia, por meio do imaginário, por meio do romance, por meio das obras de arte, a fulguração intermitente do nosso possível devir.

[...] O essencial é que, com a Negritude, era iniciado um empreendimento de reabilitação dos nossos valores por nós mesmos, de aprofundamento sobre o nosso passado por nós mesmos, do re-enraizamento de nós mesmos em uma história, uma geografia e uma cultura. Tudo isso se traduzindo não por uma valorização arcaizante do passado, mas por uma reativação do passado, tendo em vista o seu próprio distanciamento. (p. 110)

Dito de outra forma, a Negritude é uma resposta a tudo o que podemos nomear de reducionismo e universalismo europeu. É um movimento de aproximação do Ser a si mesmo, às suas raízes, seu universo e sua própria humanidade. Não se trata de elucubrações universalistas e/ou metafísicas, mas vislumbra justamente às experiências singulares e

condições de vida de pessoas negras em diferentes localidades geográficas, em busca da própria identidade, da afirmação da diferença, do reconhecimento desse direito diante de todas as pessoas, da valorização e respeito à personalidade coletiva, da assunção da noção de raça para desmistificá-la e da superação do racismo (Césaire, 2010).

Há, também, as diferenças relacionadas à expressão de gênero e à vivência da sexualidade, além das questões de acesso e oportunidades. O que todas têm em comum é: revelam os danos e impactos do racismo em dimensão universal. As vivências são diferentes, mas, enquanto Seres-no-mundo, sendo este mundo estruturado e dividido pela ideologia racial, todas as demais dimensões humanas são tangenciadas pelo espectro racista, sendo este o fator que universaliza as vivências do mestrando e dos entrevistados.

Entretanto, assim como todos os entrevistados destacaram, é fundamental superar as dores e limitações impostas pelo racismo anti negro, e concentrar nossos esforços e energias naquilo que nos conecta enquanto comunidade e permite a troca de afeto, cuidado, e o desenvolvimento de identidades saudáveis e fortalecidas. De acordo com Maria Lúcia da Silva (2021),

Esse movimento tem gerado processos de identificação positiva com a negritude, algo que o racismo, estrategicamente, tenta destruir. Segundo Freud, “a identificação é conhecida pela psicanálise como a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa”. E, essa é nossa tarefa: **ampliar processos que produzam identificação positiva e laço social, facilitadores de transformação pessoal e coletiva.** (p. 19, grifos nossos)

Inclusive se considerarmos que, por essa falta de identificação, nós, pessoas negras, não aprendemos a enxergar beleza nos nossos semelhantes e, por conseguinte, também em nós próprios; não é incomum que direcionemos nossos afetos e estabeleçamos preferências afetivo sexuais por pessoas brancas. Júlio relata como compreendeu essa tendência e, após se sentir hiperssexualizado em algumas relações, escolheu não se relacionar mais com pessoas brancas. Não estamos, com isso, tecendo julgamento moral sobre ter ou não relacionamentos interraciais, mas, como já evidenciado, todos os entrevistados vivenciaram algum tipo de racismo no espaço intrafamiliar e aqui o mestrando e autor se junta a eles, pois também vivenciou.

Como Schucman (2018) bem destacou em sua pesquisa de doutorado, estudar o processo de construção de identidades mestiças ainda é um campo bastante incipiente em nosso país, talvez porque ainda não estejamos bem resolvidos coletivamente com a questão da miscigenação e com políticas estatais de embranquecimento. Infelizmente, com isso, deixamos de olhar para a maior parte da população brasileira, composta por mestiços ou os ditos

“pardos”. Assim, com este estudo, acreditamos fornecer subsídios para o campo da Psicologia e do Existencialismo acerca da construção de identidades mestiças em solo brasileiro e, para além das contribuições para a academia, ofertar ferramentas de amplificação de processos que produzem identificação positiva e laço comunitário, bem como um espaço para que outros homens negros possam revisitar suas histórias, dar novos significados para essa trajetória e buscar novas referências, visto que, trilhar este caminho é um processo que nunca cessará, justamente por ser uma totalização não totalizada (em constante construção e desconstrução).

Referências

- Adichie, C. N. (2019). *O perigo de uma história única* (J. Romeu Trad.). São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Afonso, N. (2019). Dia da consciência negra: números expõem desigualdade racial no Brasil. *Agência Lupa*. Rio de Janeiro, RJ. Recuperado de <https://piaui.folha.uol.com.br/lupa/2019/11/20/consciencia-negra-numeros-brasil/#:~:text=56%2C10%25.,7%20milh%C3%B5es%20se%20declaram%20pardos>.
- Almeida, S. L. (2018). Prefácio. In Schucman, L. V. *Famílias inter-raciais: tensões entre cor e amor*. Salvador, BA: EDUFBA.
- Amaral, M. (2021). Entrevista 2 – Masculinidades negras. In Cunha, N., Oliveira, L., Dias, J., & Prestes, C. *Enfrentamento dos efeitos do racismo, cissexismo e transfobia na saúde mental* (pp. 149-173). São Paulo, SP: Dandara.
- American Psychological Association. (2020). *Publication Manual of the American Psychological Association* (7a ed.). American Psychological Association.
- Araujo, D. A. (2014). O marketing urbano e a questão racial na era dos megaempreendimentos e eventos no Rio de Janeiro. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, 16(1), 85-106. Recuperado de <https://rbeur.anpur.org.br/rbeur/article/view/4838>.
- Azevedo, T. (1975). *Democracia racial: ideologia e realidade*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Barros, Z. S. (2003). *Casais inter-raciais e suas representações acerca de raça*. [Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia]. Recuperado de <https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/14530/1/Zelinda%20Barros.pdf>.
- Barros, Z. S. (2018). Representações do pensamento social acerca do casamento inter-racial. *Enfoques*. Rio de Janeiro, RJ. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/328964629_Representacoes_do_pensamento_social_acerca_do_casamento_interracial.
- Bauman, Z. (2005). *Identidade: entrevista concedida a Benedetto Vecchi* (C. A. Medeiros Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Beauvoir, S. (2009). *O segundo sexo*. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira. (Trabalho original publicado em 1949).
- Bento, M. A. S. (1999). *Cidadania em preto e branco*. São Paulo, SP: Ática.

- Bento, M. A. S. (2016). Branqueamento e branquitude no Brasil. In Carone, I., & Bento, M. A. S. (Orgs.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* (pp. 25-58). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Berquó, E. (1987). *Nupcialidade da população negra no Brasil*. Campinas, SP: NEPO-UNICAMP (pp. 08-47). Recuperado de https://www.nepo.unicamp.br/publicacoes/textos_nepo/textos_nepo_11.pdf.
- Breitman, G. (1954). Quando surgiu o preconceito contra o negro. *Fourth International*, 15(2), 42-45. Recuperado de <https://www.marxists.org/history/etol/newspape/fi/vol15/no02/v15n02-w127-Spring-1954-fourth-int.pdf>.
- Campos, C. M. (2022). Entre quatro paredes e as possibilidades clínicas a partir de Sartre. In Angerami, V. A. (Orgs.). *A psicoterapia sob Sartre* (pp. 253-289). Belo Horizonte, BH: Artesã.
- Carone, I., & Bento, M. A. S. (Orgs.). (2016). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Carino, J. (1999). A biografia e sua instrumentalidade educativa. *Educação & Sociedade*, 20(67), 153-182. Recuperado de <https://www.scielo.br/pdf/es/v20n67/v20n67a05.pdf>.
- Centro de Informações Sobre Saúde e Álcool, CISA. (2022). *Álcool e saúde dos brasileiros – Panorama 2022*. Recuperado de: <https://cisa.org.br/biblioteca/downloads/artigo/item/356-panorama2022>.
- Césaire, A. (2010). *Discurso sobre a negritude*. Belo Horizonte, MG: Nandyala.
- Chinazzo, I. R., Lobato, M. I. R., Nardi, H. C., Koller, S. H., Saadeh, A., & Costa, A. B. (2019). Impacto do estresse de minoria em sintomas depressivos, ideação suicida e tentativa de suicídio em pessoas trans. *Ciência & Saúde Pública*, 26(3), 5045-5056. Recuperado de <https://scielosp.org/article/csc/2021.v26suppl3/5045-5056/#>.
- Coates, T. -N. (2015). *Entre o mundo e eu*. Rio de Janeiro, RJ: Objetiva.
- Coelho, J. F. P. (2016). *Gritaram-me negra: processos formativos da negritude*. [Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional do Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo]. Recuperado de <http://repositorio.ufes.br/handle/10/8994>.
- Cofani, A. (2012). *Juventude e consumo de álcool entre jovens de distintos grupos sociais*. [Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo]. Recuperado de <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/7/7141/tde-11062012-153606/pt-br.php>.
- Costa, F. A. P. (1983). *Anais Pernambucanos* (Vol. 6). Recife, PE: Fundarpe.

- Costa, J. F. (1984). *Violência e psicanálise*. Rio de Janeiro, RJ: Graal.
- Cunha, N., & York, S. W. (2021) O corpo trans-migrante e o vácuo cis. In Cunha, N., Oliveira, L., Dias, J., & Prestes, C. *Enfrentamento dos efeitos do racismo, cissexismo e transfobia na saúde mental* (pp. 81-92). São Paulo, SP: Dandara.
- Devulsky, A. (2021). *Colorismo*. São Paulo, SP: Jandaíra.
- Emicida, Luz, L., & Montenegro, F. (2019). Ismália. In *Amarelo*. [Meio de gravação: CD]. Rio de Janeiro, RJ: Laboratório Fantasma.
- Erlich, I. (1998). Ciência: delimitação do fenômeno psicológico. In Bertolino, P. et. al. *As emoções: psicologia fenomenológica existencialista* (pp. 39-63). Florianópolis, SC: Nuca.
- Fanon, F. (1968). *Sociologia d'une révolution. L'na V de la révolution algerienne*. Paris, França: François Maspéro.
- Fanon, F. (1980). *Em defesa da revolução africana* (I. Pascoal Trad.). Lisboa, Portugal: Sá da Costa. (Trabalho original publicado em 1964).
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas* (R. Silveira Trad.). Salvador, BA: EDUFBA. (Trabalho original publicado em 1952).
- Fanon, F. (2010). *Os condenados da terra*. Juiz de Fora, MG: UFJF. (Trabalho original publicado em 1961).
- Faustino, D. M. (2013). A emoção é negra, a razão é helênica? Considerações fanonianas sobre a (des)universalização do “Ser” negro. *Tecnologia e Sociedade*, 9(8), 1-16. Recuperado de <https://periodicos.utfpr.edu.br/rts/article/view/2629/1738>.
- Faustino, D. M. (2020). Sartre, Fanon e a dialética da negritude: diálogos abertos e ainda pertinentes. *EntreLetras*, 11(2), 74-101. Recuperado de <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/entreletras/article/view/9951>.
- Fernandes, V. B., & Souza, M. C. C. C. (2016). Identidade negra entre exclusão e liberdade. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, (63), 103-120. Recuperado de <https://www.scielo.br/j/rieb/a/Qxn7Fj4Q5d73gGYsQKHj4s/abstract/?lang=pt>.
- Freitas, S. M. P. (2018). *Sartre, psicologia de grupo e mediação grupal*. [Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Maringá]. Recuperado de http://www.ppi.uem.br/arquivos-2019/PPI_2018_SYLVIA.MARA_Tese.pdf.
- Freyre, G. (1954). *Casa grande e senzala* (8a ed.). Rio de Janeiro, RJ: Olympio.
- Gabler, L. (2015). *Lei do ventre livre*. Arquivo nacional – Memória da administração pública brasileira. Recuperado de <http://mapa.an.gov.br/index.php/menu-de-categorias-2/286-lei-do-ventre-livre>.

- Goffman, E. (1988). *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada* (4a ed.). Rio de Janeiro, RJ: LTC.
- Gomes, N. L. (2002). *Corpo e cabelo como ícones de construção da beleza e da identidade negra nos salões étnicos de Belo Horizonte*. [Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo]. Recuperado de <https://pos.fflch.usp.br/node/45889>.
- Gomes, N. L. (2005). Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. In Brasília, Ministério da Educação. *Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03* (pp. 39-64). Brasília, DF. Recuperado de <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/me000376.pdf>.
- Gomes, L. F. E. (2019). Ser pardo: o limbo identitário-racial brasileiro e a reivindicação da identidade. *Cadernos de Gênero e Diversidade*, 5(1), 66-78. Recuperado de <https://periodicos.ufba.br/index.php/cadgendiv/article/view/31930>.
- Gonçalves, A. M. (2006). *Um defeito de cor*. Rio de Janeiro, RJ: Record.
- Gonçalves de Jesus, J., & Hoffmann, R. (2020). De norte a sul, de leste a oeste: mudança na identificação racial no Brasil. *Revista Brasileira de Estudos de População*, 37, 1-15. Recuperado de <https://rebep.org.br/revista/article/view/1700/1062>.
- Gonzalez, L. (1979). A juventude negra brasileira e a questão do desemprego. *Resumo apresentado na Segunda Conferência Anual do African Heritage Studies Association*. Pittsburgh, EUA. Recuperado de <https://www.marxists.org/portugues/gonzalez/1979/04/28.pdf>.
- Gonzalez, L. (1984). Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Ciências Sociais Hoje*, 223-244. Recuperado de https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5509709/mod_resource/content/0/06%20-%20GONZALES%2C%20L%C3%A9lia%20-%20Racismo_e_Sexismo_na_Cultura_Brasileira%20%281%29.pdf.
- Gonzalez, L. (2018). *Lélia Gonzalez: primavera para as rosas negras*. São Paulo, SP: UCPA.
- Gordon, L. R. (2015). *What Fanon said: a philosophical introduction to his life and thought*. Nova York, NY: Fordham University Press Publication.
- Guimarães, A. S. A. (2011). Raça, cor, cor da pele e etnia. *Cadernos de Campo*, 20, 265-271. Recuperado de <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/36801>.
- Hall, S. (2003). *Da diáspora: identidade e mediações culturais* (A. L. G. Resende Trad.). Belo Horizonte, MG: Editora UFMG.

- Hall, S. (2016). *Cultura e representação* (D. Miranda e W. Oliveira Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Ed. PUC-Rio. (Trabalho original publicado em 1997).
- Hasenbalg, C. A. (1979). *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, RJ: Graal.
- Hegel, G. W. F. (2008). *Filosofia da história* (2a ed., M. Rodrigues e H. Harden Trad.). Brasília, DF: Universidade de Brasília. (Trabalho original publicado em 1837).
- Henriques, R. (2001). *Desigualdade racial no Brasil: evolução das condições de vida na década de 90*. ISSN 1415-4765. Rio de Janeiro, RJ: IPEA. Recuperado de http://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/1968/1/TD_807.pdf.
- Hirata, H. (2014). Gênero, classe e raça: interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. *Tempo Social*, 23(1), 61-73. Recuperado de <https://www.scielo.br/j/ts/a/LhNLNH6YJB5HVJ6vnGpLgHz/?lang=pt#>.
- hooks, b. (2010). *Vivendo de amor*. Recuperado de <https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/>.
- Hordge-Freeman, E. (2015). *The color of love: racial features, stigma, and socialization in black Brazilian families*. Austin: University of Texas, Press.
- Jesus, J. G. (2021). Saúde mental da população trans: apontar a cisnormatividade para interseccionar os corpos. In Cunha, N., Oliveira, L., Dias, J., & Prestes, C. *Enfrentamento dos efeitos do racismo, cissexismo e transfobia na saúde mental* (pp. 21-29). São Paulo, SP: Dandara.
- Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano* (J. Oliveira Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Cobogó.
- Lotufo, P. A., & Bensenor, I. J. M. (2013). Raça e mortalidade cerebrovascular no Brasil. *Saúde Pública*, 47(6), 1201-1204. Recuperado de <https://www.scielo.br/j/rsp/a/StPNtDdzVfS4yRGXSnjRYBG/?format=pdf&lang=pt>.
- Luna, F. V., & Klein, H. S. (2010). *Escravidão no Brasil*. São Paulo, SP: EDUSP.
- Luz, M. A. (1994). *Cultura negra e a ideologia do recalque*. Salvador, BA: EDUFBA.
- Machado, A. (2013). *Campos de castilha*. Londres: Bloomsbury Publishing PLC. (Trabalho original publicado em 1912).
- Maheirie, K., & Pretto, Z. (2007). O movimento progressivo-regressivo na dialética universal e singular. *Revista do Departamento de Psicologia – UFF*, 19(2), 455-462. Recuperado de <https://www.scielo.br/j/rdpsi/a/D6CGd5cJjx53vfqznVGgFpn/?lang=pt>.

- Maldonado-Torres, N. (2019). Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In Bernardino-Costa, J., Maldonado-Torres, N., & Grosfoguel, R. *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico* (2ª ed.). Belo Horizonte, MG: Autêntica.
- Mbembe, A. (2001). As formas africanas de auto-inscrição. *Estudos Afro-Asiáticos*, 23(1), 171-209. Recuperado de <https://www.scielo.br/j/ea/a/ddR69Y7Ptm6KDvv4tmHSvbF/>.
- Memmi, A. (1993). *O racismo*. Portugal: Caminho.
- Monk, R. L., Qureshi, A., & Heim, D. (2020). An examination of the extent to which mood and context are associated with real-time alcohol consumption. *Drug and Alcohol Dependence*, 208, 107880. Recuperado de <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0376871620300454?via%3DiHub>.
- Moore, C. (2010). “Negro sou, negro ficarei!”. In Césaire, A. *Discurso sobre a negritude*. Belo Horizonte, MG: Nandyala.
- Moreira, A. (2019). *Racismo recreativo*. São Paulo, SP: Jandaíra.
- Moura, C. (1988). *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo, SP: Ática.
- Moutinho, L. (2004). *Razão, cor e desejo*. São Paulo, SP: UNESP.
- Munanga, K. (2020). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra* (5ª ed.). Belo Horizonte, MG: Autêntica. (Trabalho original publicado em 1999).
- Nascimento, A. (1978). *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra.
- Nascimento, B. (2022). *O negro visto por ele mesmo*. São Paulo, SP: Ubu Editora.
- Nisterac, W. S., & Freitas, S.M.P de (2022). Ensaio sobre a relação terapêutica inter-racial: pistas para a clínica sartriana. In Angerami, V. A. *A psicoterapia sob Sartre* (pp. 75-111). Belo Horizonte, BH: Artesã.
- Nogueira, O. (1985). *Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais*. São Paulo, SP: Queros.
- Nogueira, O. (1998). *Preconceito de marca: as relações raciais em Itapetininga*. São Paulo, SP: EDUSP.
- Oliveira, J. P. (2016). *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro, RJ: Contracapa.

- Ortiz, R. (1994). *Cultura brasileira e identidade nacional* (4a ed.). São Paulo, SP: Brasiliense.
- Pacheco, A. C. L. (2006). Raça, gênero e relações sexual-afetivas na produção bibliográfica das ciências sociais brasileiras: um diálogo sobre o tema. *Afro-Ásia*, (34), 153-188. Recuperado de <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21116>.
- Pi, A. (Produtora/Diretora). (2018). *Noirblue: deslocamentos de uma dança* [Online]. Brasil. Recuperado de <https://anazpi.com/noirblue-doc/>.
- Pinto, M. C. C., & Ferreira, R. F. (2014). Relações raciais no Brasil e a construção da identidade da pessoa negra. *Pesquisas & Práticas Psicossociais*, 9(2), 257-266. Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-89082014000200011.
- Piscitelli, A. (2008). Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. *Sociedade e Cultura*, 11(2), 263-274. Recuperado de <https://revistas.ufg.br/fcs/article/view/5247>.
- Piza, E. (1998). *O caminho das águas: estereótipos de personagens negras por escritoras brancas*. São Paulo, SP: EDUSP.
- Piza, E. (2002). Porta de vidro: entrada da branquitude. In Carone, I.; & Bento, M. A. S. (Orgs.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* (pp. 64-101). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. (2022). *Orientações para elaboração de citações e referências: conforme a American Psychological Association (APA) 7ª edição*. Sistema Integrado de Bibliotecas.
- Prestes, C. (2021). Afetividade, religiosidade e ativismo. In Cunha, N., Oliveira, L., Dias, J., & Prestes, C. *Enfrentamento dos efeitos do racismo, cissexismo e transfobia na saúde mental* (pp. 127-148). São Paulo, SP: Dandara.
- Queiroz Júnior, T. (2020). Prefácio. In Munanga, K. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra* (5a ed.). Belo Horizonte, MG: Autêntica. (Trabalho original publicado em 1999).
- Reis Filho, J. T. (2005). *Negritude e sofrimento psíquico: uma leitura psicanalítica*. [Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo]. Recuperado de <https://tede.pucsp.br/bitstream/handle/15816/1/Jose%20Tiago%20dos%20Reis%20Filho.pdf>.
- Ribeiro, D. (2018). *Quem tem medo do feminismo negro?* São Paulo, SP: Companhia das Letras.

- Rio, P. S. (2012). *Brasileiros casam-se mais com pessoas de mesma etnia e instrução, diz IBGE*. Recuperado de <https://noticias.bol.uol.com.br/brasil/2012/10/17/brasileiros-casam-se-mais-com-pessoas-de-mesma-etnia-e-instrucao-diz-ibge.jhtm>.
- Rocha, J. G. (2010). De preto à afrodescendente: implicações terminológicas. *Círculo Fluminense de Estudos Filológicos e Linguísticos*, 14(2), 899-907. Recuperado de http://www.filologia.org.br/xiv_cnlf/tomo_1/899-907.pdf.
- Rodrigues, E. V. F. (2016). “Reflexões sobre o racismo”, de Jean Paul Sartre: uma análise das origens psicológicas do preconceito racial. *Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos*, 4(1), 161-169. Recuperado de: <https://www3.faac.unesp.br/ridh/index.php/ridh/article/view/298>.
- Romero, S. (1975). *História da literatura brasileira* (29a ed.). São Paulo, SP: Cultrix.
- Sansone, L. (1993). Pai preto, filho negro: cor e diferença de geração. *Estudos Afro-Asiáticos*, (25), 73-98. Recuperado de https://www.jstor.org/stable/10.7476/9788523211974.4?pq-origsite=summon&seq=3#metadata_info_tab_contents.
- Santana, B. (2015). *Quando me descobri negra*. São Paulo, SP: Sesi-SP Editora.
- Santos, J. R. (1994). *O que é racismo*. São Paulo, SP: Brasileira.
- Santos, M. R. (2014). *Histórias de reencontro: ancestralidade, pertencimento e enraizamento na descoberta de ser negra*. [Dissertação de mestrado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo]. Recuperado de <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-03102014-113719/pt-br.php>.
- Santos, W. O. (2018). *Corra! Homem negro e relações inter-raciais na diáspora*. [Apresentação de trabalho]. 10º Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros. Recuperado de https://www.copene2018.eventos.dype.com.br/resources/anais/8/1525966180_ARQUIVO_getout-copeneCORRECAO.pdf.
- Sartre, J. -P. (1960). *Reflexões sobre o racismo – II Orfeu negro* (J. Guinsburg Trad.). São Paulo, SP: Difusão Europeia do Livro.
- Sartre, J. -P. (1994). *Em defesa dos intelectuais*. São Paulo, SP: Ática.
- Sartre, J. -P. (2002a). Questões de método. In Sartre, J. -P. *Crítica da razão dialética* (G. J. F. Teixeira Trad.). Rio de Janeiro, RJ: DP&A. (Trabalho original publicado em 1960).
- Sartre, J. -P. (2002b). *Crítica da razão dialética* (G. J. F. Teixeira Trad.). Rio de Janeiro, RJ: DP&A. (Trabalho original publicado em 1960).

- Sartre, J. -P. (2007). *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica* (15a ed., P. Perdigão Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Trabalho original publicado em 1943).
- Sartre, J. -P. (2014). *O existencialismo é um humanismo* (4a ed.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Trabalho original publicado em 1946).
- Sartre, J. -P. (2015a). *A transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica* (2a ed., J. B. Kreuch Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Trabalho original publicado em 1936).
- Sartre, J. -P. (2015b). *O que é a subjetividade?* (E. S. Abreu Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira. (Trabalho original publicado em 2013).
- Sartre, J. -P. (2022). *Entre quatro paredes* (8a ed., G. de Almeida Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira. (Trabalho original publicado em 1944).
- Schneider, D. R. (2008). O método biográfico em Sartre: contribuições do Existencialismo para a Psicologia. *Estudos & Pesquisas em Psicologia*, 8(2), 289-308, Rio de Janeiro, RJ: UERJ. Recuperado de <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/epp/v8n2/v8n2a13.pdf>.
- Schneider, D. R. (2011). A ontologia fenomenológica de Sartre. In Schneider, D. R. *Sartre e a psicologia clínica* (pp. 75-96). Santa Catarina, SC: UFSC.
- Schucman, L. V., Mandelbaum, B., & Fachim, F. L. (2017). Minha mãe pintou meu pai de branco: afetos e negação da raça em famílias interraciais. *Revista de Ciências Humanas*, 51(2), 439-455, Florianópolis, SC: UFSC. Recuperado de <https://periodicos.ufsc.br/index.php/revistacfh/article/view/2178-4582.2017v51n2p439>.
- Schucman, L. V. (2018). *Famílias inter-raciais: tensões entre cor e amor*. Salvador, BA: EDUFBA.
- Schwarcz, L. M. (1993). *O espetáculo das raças*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Schwarcz, L. M. (2001). *Racismo no Brasil*. São Paulo, SP: Publifolha.
- Silva, N. V. (1987). Distância social e casamento inter-racial no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*, (14), 54-84. Rio de Janeiro, RJ.
- Silva, R. A., Menezes, J. A. (2013). Interseccionalidade em ação: o uso de álcool entre jovens quilombolas de Garanhuns/PE. *Seminário Internacional Fazendo Gênero 10*. Recuperado de http://www.fg2013.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1373217988_A_RQUIVO_FazendoGenerotrabalhocompleto.pdf.
- Silva, M. L. (2021). Prefácio a esta edição. In Souza, N. S. *Tornar-se negro* (pp. 09-21). Rio de Janeiro, RJ: Zahar.

- Silva, T. O. L. (2021) Aprendi no mundo a soletrar: *religare* mas não me “mataré”. In Cunha, N., Oliveira, L., Dias, J., & Prestes, C. *Enfrentamento dos efeitos do racismo, cissexismo e transfobia na saúde mental* (pp. 63-80). São Paulo, SP: Dandara.
- Soares, S. S. D. (2008). A demografia da cor: a composição da população brasileira de 1870 a 2007. In Theodoro, M. (Orgs.). *As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil: 120 anos após a abolição* (pp. 97-117). Brasília, DF: Ipea.
- Souto, S. R., Anderle, P., & Goulart, B. N. G. (2021). Iniquidades raciais no acesso à reabilitação após acidente vascular cerebral: estudo da população brasileira. *Ciência & Saúde Coletiva*. Recuperado de <https://www.cienciaesaudecoletiva.com.br/artigos/iniquidades-raciais-no-acesso-a-reabilitacao-apos-acidente-vascular-cerebral-estudo-da-populacao-brasileira/18133?id=18133>.
- Souza, N. S. (1983). *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social* (2a ed.). Rio de Janeiro, RJ: Graal.
- Telles, E. (2003). *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro, RJ: Relume Dumará.
- Vasconcelos, B. A. (2012). O escravo como coisa e o escravo como animal: da Roma antiga ao Brasil contemporâneo. *Revista UFG*, 14(12), 137-153. Recuperado de <https://www.revistas.ufg.br/revistaufg/article/view/48427>.
- Veiga, L. (2018). As diásporas da bixa preta: sobre ser negro e gay no Brasil. *Tabuleiro de Letras*, 12(01), 77-88. Recuperado de <https://www.revistas.uneb.br/index.php/tabuleirodeletras/article/view/5176>.
- Viana, F. J. O. (1920). *Populações meridionais do Brasil*. São Paulo, SP: Monteiro Lobato.
- Viana, F. J. O. (1938). *Raça e assimilação*. Rio de Janeiro, RJ: Companhia Editora Nacional.
- Viana, F. J. O. (1956). *Evolução do povo brasileiro* (4a ed.). Rio de Janeiro, RJ: Olympio.
- Vinuto, J. (2014). A amostragem em bola de neve na pesquisa qualitativa: um debate aberto. *Temáticas*, 22(44), 201-218, Campinas, SP. Recuperado de <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/tematicas/article/view/10977>.

Apêndice: Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

O Sr está sendo convidado a participar da pesquisa intitulada “**A experiência de (re)conhecer-se como homem negro: reflexões sobre relatos de homens negros frutos de relações inter-raciais**”, desenvolvida por Wellington de Souza Nisterac, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá (UEM), com orientação da Prof.^a Dr.^a Sylvia Mara Pires de Freitas, docente e orientadora neste Programa.

O objetivo da pesquisa é compreender como se deu o processo de reconhecer-se negro vivenciado por homens negros frutos de relações inter-raciais e o que fizeram a partir de tal reconhecimento. Para que o objetivo seja atingido, será necessário obtermos o seu relato, através de entrevistas individuais semiestruturadas, condicionadas à sua concordância em participar de modo voluntário.

A entrevista abordará a sua experiência na relação com as condições sociomateriais nas quais se inseriu/se insere no percurso de sua vida; como significa essas condições, quais as suas necessidades na relação com elas, e como agiu/age para supri-las, isto é, **(1) como ocorreu o processo de reconhecer-se negro; (2) o que fez a partir da tomada dessa consciência; (3) como esse reconhecimento impactou sua vida.**

Informamos que, por tratar de conteúdos referentes às vivências e percepções pessoais, você poderá se sentir desconfortável ou inseguro para compartilhar algumas considerações. Caso ocorra algum incômodo, a entrevista poderá ser interrompida, e será dada continuidade posteriormente se lhe for conveniente; ainda, se preciso, o mestrando entrevistador poderá esclarecer novamente os compromissos éticos e resguardos; realizar orientações possíveis; e, como psicólogo, poderá efetuar a devida escuta, acolhimento e intervenções psicológicas.

Gostaríamos de esclarecê-lo que **sua participação é totalmente voluntária**, como mencionado, podendo você recusar-se a participar ou mesmo desistir a qualquer momento, sem que isto acarrete qualquer ônus ou prejuízo à sua pessoa. Para os registros das entrevistas que ocorrerem presencialmente, prevê-se a utilização de um gravador de voz, sendo esses registros posteriormente transcritos, com o devido cuidado para preservação do sigilo e proteção de sua identidade e, após o término da pesquisa, esses arquivos serão destruídos. No caso de ser necessário realizá-la por vídeo-chamada, essas serão gravadas de acordo com a função disponibilizada pelo respectivo aplicativo. Nesses casos, os cuidados serão os mesmos que os da gravação presencial e o TCLE será preenchido por meio de formulário eletrônico do Google Forms disponibilizado a você, no início da entrevista, e após o preenchimento, você receberá uma cópia automática do mesmo em seu e-mail. Caso concorde ou não com a gravação, você deverá assinalar sua opção ao final deste documento, em campo específico.

Os resultados dessa pesquisa serão publicados e apresentados em eventos científicos; havendo a possibilidade de publicação acadêmica em periódicos científicos, em Livros e/ou em outros meios acadêmicos e científicos. Tendo em conta a pesquisa tratar de relato singular e pessoal, o seu nome será preservado. Utilizaremos um pseudônimo (nome fictício) para sua identificação.

Com o desenvolvimento desta pesquisa, visamos contribuir para uma melhor compreensão sobre o processo de constituição das identidades de homens negros, por tomar como base narrativas de vida e entrelaçar os relatos com o processo de constituição histórica do nosso país. A partir de tais discussões sistematizadas e embasadas, torna-se possível ampliar as reflexões para a coletividade, para outros homens negros, e refletir sobre a sociedade atual. Desta forma, tal estudo poderá contribuir para o debate acerca do processo de tornar-se negro no Brasil e para a Psicologia, de modo geral, fornecendo reflexões para posturas éticas e críticas.

Caso você tenha outras dúvidas ou necessite maiores esclarecimentos, pode nos contatar nos endereços a seguir ou procurar o Comitê de Ética em Pesquisa envolvendo Seres Humanos

da UEM, cujo endereço também consta neste documento. Este termo deverá ser preenchido em duas vias de igual teor, sendo uma delas devidamente preenchida, assinada e entregue a você. Além da assinatura, nos campos específicos, pela orientadora, pelo mestrando e por você, solicitamos que sejam rubricadas todas as folhas deste documento. Isto deve ser feito por todos (pela orientadora, mestrando e por você, como participante de pesquisa) de tal forma a garantir o acesso ao documento completo.

Eu _____, declaro que fui devidamente esclarecido e concordo em participar **VOLUNTARIAMENTE** da pesquisa proposta pelo mestrando Wellington de Souza Nisterac e orientada pela Prof.^a Dr.^a Sylvia Mara Pires de Freitas.

Declaro também que **CONCORDO** **NÃO CONCORDO** que a entrevista seja gravada.

Data: ____/____/____ _____

Assinatura do participante

Eu, **Wellington de Souza Nisterac**, declaro que forneci todas as informações referentes ao projeto de pesquisa supranominado.

Data: ____/____/____ _____

Wellington de Souza Nisterac
Mestrando em Psicologia (PPI/UEM)

Data: ____/____/____ _____

Prof.^a Dr.^a Sylvia Mara Pires de Freitas
Docente-Orientadora (PPI/UEM)

Qualquer dúvida com relação à pesquisa poderá ser esclarecida com o acadêmico e orientadora, conforme o endereço abaixo, respectivamente informados:

Nome: **Wellington de Souza Nisterac** – Pesquisador-Mestrando.
E-mail wellingtonnisterac@outlook.com e Telefone (44) 9 8824-4965.

Nome: **Prof.^a Dr.^a Sylvia Mara Pires de Freitas** – Docente-Orientadora.
E-mail: sylviamara@gmail.com e Telefone (44) 9 9700-4881.

Qualquer dúvida com relação aos aspectos éticos da pesquisa poderá ser esclarecida com o Comitê Permanente de Ética em Pesquisa (COPEP) envolvendo Seres Humanos da UEM, no endereço abaixo:

COPEP/UEM - Universidade Estadual de Maringá.
Av. Colombo, 5790. Campus Sede da UEM. UEM-PPG, sala 4.
CEP 87020-900. Maringá-Pr.
Tel: (44) 3011-4444/ (44) e 3011-4597
E-mail: copep@uem.br

Anexo - Parecer Consubstanciado do CEP



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE
MARINGÁ



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: A EXPERIÊNCIA DE (RE)CONHECER-SE COMO HOMEM NEGRO: REFLEXÕES A PARTIR DE RELATOS DE HOMENS NEGROS FRUTOS DE RELAÇÕES INTER-

Pesquisador: Sylvania Mara Pires de Freitas

Área Temática:

Versão: 1

CAAE: 42086621.3.0000.0104

Instituição Proponente: CCH - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 4.605.463

Apresentação do Projeto:

Trata-se de projeto de pesquisa proposto por pesquisador vinculado à Universidade Estadual de Maringá.

Objetivo da Pesquisa:

Objetivo Primário: Compreender como se deu o processo de reconhecer-se negro vivenciado por homens negros frutos de relações inter-raciais e o que fizeram a partir de tal reconhecimento. Objetivo Secundário: Conhecer as condições sociomateriais e históricas nas quais os participantes estavam inseridos durante a constituição de sua historicidade (movimento regressivo/horizontal); Compreender como superaram as condições anteriores durante esse processo de suas vidas (movimento progressivo/vertical); Identificar que elementos unificam suas ações (unidade sintética/identidade como homem negro).

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Avalia-se que os possíveis riscos a que estarão submetidos os sujeitos da pesquisa serão suportados pelos benefícios apontados.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

Este projeto nasceu da experiência do mestrando-pesquisador, por esse ser fruto de uma relação inter-racial e por se reconhecer negro tardiamente. Processo que foi influenciado pela história de formação e constituição do Estado Brasileiro, marcada por diversas violências, colonização, séculos

Endereço: Av. Colombo, 5790, UEM-PPG, sala 4

Bairro: Jardim Universitário

CEP: 87.020-900

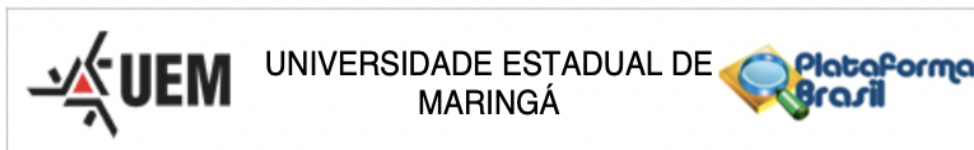
UF: PR

Município: MARINGÁ

Telefone: (44)3011-4597

Fax: (44)3011-4444

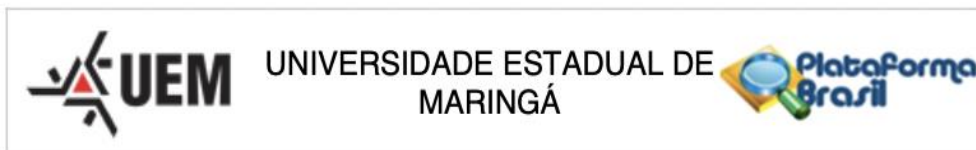
E-mail: copep@uem.br



Continuação do Parecer: 4.605.463

de escravização, racismo, subjugação, desumanização e embranquecimento da população. Para tanto, é fundamental traçar um panorama histórico acerca do processo de formação do país para, assim, tecer possíveis compreensões do processo identificatório de homens negros no Brasil hoje, pois, para saber quem somos e o que devemos fazer, precisamos conhecer nossas histórias. Diante disso, propõe-se por essa pesquisa, compreender como ocorreu o processo de reconhecer-se negro a partir da biografia de três homens que se identifiquem como negros e sejam frutos de relações inter-raciais. Os participantes serão acessados, a princípio, por indicação de homens negros que são do círculo de convívio do mestrando. Caso necessário, será utilizado o método bola de neve para ampliar as indicações de homens que se encaixem nos critérios mencionados. O método utilizado será o progressivo-regressivo, conhecido também como biográfico, proposto por Jean-Paul Sartre. Para conhecer a biografia dos participantes, serão utilizadas entrevistas semiestruturadas pelas quais buscar-se-á acompanhar a história de vida dos mesmos, com foco especial na experiência do (re)conhecimento como homem negro. O pensamento de Sartre, de seus(as) interlocutores(as) e de autores(as) negros(as), serão base para o desenvolvimento da pesquisa e para as análises a serem realizadas. A relevância social desta pesquisa reside na possibilidade de o mestrando produzir conhecimento a partir da escuta das experiências dos participantes e, por conseguinte, na oferta de um espaço para que homens negros possam revisitar suas histórias enquanto grupo racial, dar novos significados para essa trajetória e buscar novas referências. Compreendemos que o modo como nossa sociedade está organizada pode contribuir para a dificuldade no processo de identificar-se como negro e também como negra, haja vista que o racismo não incide apenas sobre homens negros. Tal fator ultrapassa, inclusive, a barreira da classe, mostrando que, mesmo quando ascende socialmente, o indivíduo negro não está isento de sofrer discriminação e ser humilhado pela presença de melanina em sua pele. Frente a isso, a construção da identidade do homem negro é atravessada por diversas violências e, na tentativa de afastar-se deste sofrimento, busca-se aquilo que é tido como ideal, que é o ser branco. Contudo, ao buscar este ideal, nega-se ao mesmo tempo a si mesmo e sua existência. Assim, identificar-se como negro nos tempos de hoje é fruto, também, de um posicionamento político diante do mundo em que estamos inseridos. Metodologia Proposta: Partindo da compreensão sartriana de que o sujeito é histórico e dialético, só é possível compreendê-lo levando-se em conta sua história pessoal, sua tessitura familiar, sociológica, o contexto social, econômico e cultural de sua época, tendo como pano de fundo a noção de que “[...] ele se faz e é feito no/por esse conjunto de fatores” (SCHNEIDER, 2008, p. 291, grifos da autora). Isto posto, a utilização do método biográfico se faz oportuno, pois, possibilitará a compreensão do processo -

Endereço: Av. Colombo, 5790, UEM-PPG, sala 4
Bairro: Jardim Universitário **CEP:** 87.020-900
UF: PR **Município:** MARINGÁ
Telefone: (44)3011-4597 **Fax:** (44)3011-4444 **E-mail:** copep@uem.br



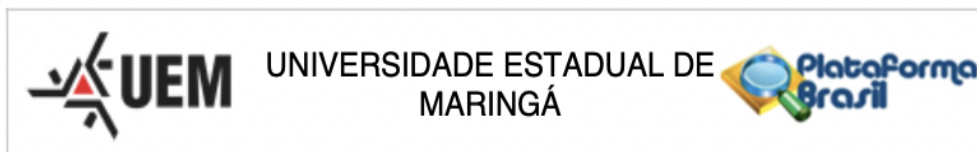
Continuação do Parecer: 4.605.463

que não se finda em um dado momento, mas segue por toda a vida – de se reconhecer enquanto negro vivenciado por três homens negros, frutos de relações inter-raciais. Como elucidado por Sartre (2002) para justificar a relevância do uso do método biográfico, o pesquisador não observará apenas os relatos dos participantes que serão entrevistados para não recair em um subjetivismo, mas também, a história, de modo a entrelaçar os fatos narrados em uma perspectiva dialética entre o objetivo e o subjetivo, o individual e o coletivo, para, assim, conseguir uma melhor compreensão da vida desses três sujeitos e de uma coletividade. Desse modo, não existindo o acaso e sendo o ser humano produto e produtor da história, ainda que sob condições dadas a priori, partindo da história de um indivíduo, temos elementos para compreender a história de um coletivo, porque se entrelaçam. Na medida em que uma biografia é realizada resgatando o projeto de ser e o movimento concreto do sujeito no mundo, é possível revelar não apenas o que unifica tais escolhas e o contexto histórico em que elas foram produzidas e se produziram, mas também as contradições de seu ser. Por isso, Freitas (2018, p. 122) recomenda que se deve partir “[...] da experiência daquele que a expressa para compreender como a significa”. Portanto, compreendendo que o modo de se fazer é sempre único a cada sujeito e, ainda que duas pessoas experienciem a mesma situação, no mesmo lugar, no mesmo momento, cada uma significará a experiência de forma diferente, parto, sim, da minha vivência enquanto homem negro, filho de pai branco e mãe negra, por ter me descoberto negro e me conectado com meu grupo étnico tardiamente, como mencionado. Porém, construirei a pesquisa e as discussões, que por ventura se fizerem necessárias, tendo por base os relatos e as contribuições dos entrevistados, caracterizados pela escuta de narrativa de vida. Em se tratando do método que guiará a escolha dos participantes, optou-se pelo método bola de neve (snowball). Por essa razão e para não gerar algum tipo de desconforto ou angústia, considerou-se viável a escolha de tal método de modo a não entrevistar um sujeito que não se auto identifica como negro, ou seja, não apresenta tal consciência racial e, por ventura, acabar nomeando-o negro sem que o mesmo assim se reconheça. Fato este que poderia desencadear algum conflito e não contribuir para os fins deste estudo.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Apresenta os seguintes itens obrigatórios contidos na Norma Operacional nº 001/2013-CNS, contemplando as normas vigentes: Folha de Rosto devidamente preenchida e assinada, Projeto Simplificado e Completo, Orçamento detalhado no valor de R\$2.143,20, que serão custeados pelo pesquisador, apresenta as autorizações necessárias, Cronograma compatível com previsão de início do recrutamento e convites aos entrevistados em 01/04/2021, Apresenta TCLE – Termo de

Endereço: Av. Colombo, 5790, UEM-PPG, sala 4
Bairro: Jardim Universitário **CEP:** 87.020-900
UF: PR **Município:** MARINGÁ
Telefone: (44)3011-4597 **Fax:** (44)3011-4444 **E-mail:** copep@uem.br



Continuação do Parecer: 4.605.463

Consentimento Livre e Esclarecido dentro das normas vigentes, Apresenta Roteiro de Entrevista Semi Estruturada. 1. Recomenda-se que a pesquisa seja realizada obedecendo as normas da vigilância sanitária. 2. Recomenda-se inserir no TCLE o horário de funcionamento do COPEP.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

O Comitê Permanente de Ética em Pesquisa Envolvendo Seres Humanos da Universidade Estadual de Maringá é de parecer favorável à aprovação do protocolo de pesquisa apresentado.

Considerações Finais a critério do CEP:

Face ao exposto e considerando a normativa ética vigente, este Comitê se manifesta pela aprovação do protocolo de pesquisa em tela. Alerta-se a respeito da necessidade de apresentação de relatório final no prazo de 30 dias após o término do projeto.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1688046.pdf	12/01/2021 16:07:01		Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE.pdf	12/01/2021 16:06:29	Sylvia Mara Pires de Freitas	Aceito
Folha de Rosto	FOLHA_DE_ROSTO.pdf	10/01/2021 17:11:22	Sylvia Mara Pires de Freitas	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	PROJETO_DO_MESTRADO.pdf	10/01/2021 16:30:16	Sylvia Mara Pires de Freitas	Aceito
Outros	ROTEIRO_ENTREVISTAS.pdf	10/01/2021 15:48:48	Sylvia Mara Pires de Freitas	Aceito
Outros	CPF.jpeg	10/01/2021 15:48:07	Sylvia Mara Pires de Freitas	Aceito
Outros	RG.pdf	10/01/2021 15:47:41	Sylvia Mara Pires de Freitas	Aceito
Outros	Curriculo_Lattes_Docente_Orientadora.pdf	10/01/2021 15:46:28	Sylvia Mara Pires de Freitas	Aceito
Outros	Curriculo_do_Sistema_de_Curriculos_Lattes_Wellington_de_Souza_Nisterac.pdf	10/01/2021 15:44:50	Sylvia Mara Pires de Freitas	Aceito
Outros	FOTO.png	10/01/2021 15:44:03	Sylvia Mara Pires de Freitas	Aceito
Orçamento	ORCAMENTO_FINANCEIRO.pdf	10/01/2021 15:41:27	Sylvia Mara Pires de Freitas	Aceito

Endereço: Av. Colombo, 5790, UEM-PPG, sala 4
Bairro: Jardim Universitário **CEP:** 87.020-900
UF: PR **Município:** MARINGÁ
Telefone: (44)3011-4597 **Fax:** (44)3011-4444 **E-mail:** copep@uem.br



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE
MARINGÁ



Continuação do Parecer: 4.605.463

Cronograma	CRONOGRAMA_DE_EXECUCAO.pdf	10/01/2021 15:41:02	Sylvia Mara Pires de Freitas	Aceito
------------	----------------------------	------------------------	---------------------------------	--------

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

MARINGA, 22 de Março de 2021

Assinado por:
Ricardo Cesar Gardiolo
(Coordenador(a))

Endereço: Av. Colombo, 5790, UEM-PPG, sala 4

Bairro: Jardim Universitário

CEP: 87.020-900

UF: PR

Município: MARINGA

Telefone: (44)3011-4597

Fax: (44)3011-4444

E-mail: copep@uem.br