



REVES - Revista Relações Sociais (eISSN 2595-4490)

Reflexões sobre pigmentocracia e colorismo no Brasil

Reflections on pigmentocracy and colorism in Brazil

Juliana Moraes de Góes

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1728-353X>

University of Massachusetts Amherst, Estados Unidos

E-mail: jgoes@umass.edu

Article Info:

Article history: Received 2022-07-30

Accepted 2022-10-03

Available online 2022-10-03

doi: 10.18540/revesv15iss4pp14741-01i



Resumo. Esse artigo analisa as relações raciais no Brasil a partir de dois conceitos: colorismo e pigmentocracia. Alice Walker cunhou o primeiro conceito para descrever um sistema racial-patriarcal, criado pela comunidade negra estadunidense, que valoriza peles claras em detrimento das peles escuras. Alejandro Lipschütz criou o segundo conceito para descrever as dinâmicas raciais de sociedades latino-americanas, que hierarquizam pessoas segundo características fenotípicas (especialmente a cor da pele). Através da justaposição desses conceitos e da literatura sobre raça e racismo no Brasil, argumenta-se que o termo pigmentocracia capta melhor a realidade brasileira do que o termo colorismo. Afinal, perde-se uma característica fundamental das dinâmicas raciais brasileiras ao analisar este país pelas lentes do colorismo: a forma como o mito da democracia racial se estrutura pela ideologia do embranquecimento e pela violência contra a subjetividade da população negra. Já o conceito pigmentocracia ilumina tanto a violência relacionada a valorização de características fenotípicas tidas como europeias quanto a violência relacionada ao mito da democracia racial e a ideologia do embranquecimento.

Palavras-chave: Pigmentocracia. Colorismo. Racismo. Brasil.

Abstract. This article analyzes race relations in Brazil focusing on two concepts: colorism and pigmentocracy. Alice Walker created the first concept to describe a racial-patriarchal system that values light skins over dark skins created by the U.S Black community. Alejandro Lipschütz created the second term to describe the racial dynamics of Latin American societies, which rank people according to phenotypic characteristics (especially skin color). Through the juxtaposition of these concepts and the literature on race and racism in Brazil, it is argued that the term pigmentocracy captures Brazilian reality better than the term colorism. One essential characteristic of Brazilian racial dynamics is lost when analyzing this country through the lens of colorism: how the ideology of whitening and the violence against the subjectivity of the Black population structure the myth of racial democracy. Pigmentocracy, on the other

hand, illuminates the violence related to the valorization of European phenotypic characteristics, the violence associated with the myth of racial democracy and the ideology of whitening

Keywords: Pigmentocracy. Colorism. Racism. Brazil.

1. Introdução

Ser negro é enfrentar uma história de quase quinhentos anos de resistência à dor, ao sofrimento físico e moral, à sensação de não existir, à prática de ainda não pertencer a uma sociedade na qual consagrou tudo o que possuía, oferecendo ainda hoje o resto de si mesmo (NASCIMENTO, 2006 [1974]), p. 99).

O debate sobre cor não é novo no Brasil. No século passado, por exemplo, a pergunta “o que faz alguém ser definido como negro?” era consideravelmente debatida neste país (GONZALEZ, 1983; MUNANGA, 1999; NASCIMENTO, 1978). Inicialmente, as respostas para esta pergunta focavam em características fenotípicas, especialmente a pele escura. No entanto, em um país misto como o nosso, onde há um contínuo infinito de cores, qual é a linha que define quem é negro e quem é branco? Beatriz Nascimento (2006 [1974]), autora da epígrafe acima, exemplifica a conclusão que o movimento negro alcançou na década de 80: “negro” é uma categoria política que unifica todos aqueles que sabem o que é viver e resistir às consequências da escravidão e do racismo. No entanto, o debate sobre este tema está longe de acabar. O racismo brasileiro foi altamente baseado na valorização de peles mais claras e outras características fenotípicas definidas como europeias, o que criou tensões na comunidade negra (FERNANDES, 1965; SOUZA, 1990 [1983]). Contudo, este não é um debate fácil. Ele carrega dor. Ele carrega, agora, mais de quinhentos anos de desumanização e memórias do genocídio que ainda bate em nossas portas. Ao mesmo tempo, é um debate mais que necessário.

Neste artigo, mergulho neste debate e argumento que o termo pigmentocracia é mais útil do que o termo colorismo para entender a importância das características fenotípicas para desenvolvimento do racismo no Brasil. O conceito pigmentocracia refere-se a um sistema racial baseado no fenótipo, especialmente a cor da pele, estabelecido na América Latina durante a colonização (LIPSCHÜTZ, 1944). Portanto, segundo ele, as vantagens dadas às pessoas de pele mais clara, em relação às de pele mais escura, são manifestações do racismo. O termo colorismo também se refere à discriminação baseada no fenótipo (WALKER, 1983; ver também NORWOOD, 2015). No entanto, ele foca no preconceito intragrupo, ou seja, na existência de uma divisão criada dentro de uma comunidade racial/étnica específica. Nos Estados Unidos, onde o conceito foi criado, alguns autores chegam a argumentar que o colorismo é um sistema diferente do racismo (embora esteja relacionado a ele). Eles alegam que, apesar do fato de todos os negros terem que lidar com o racismo, nem todos os negros sofrem com o colorismo (DIXON e TELLES, 2017). Neste artigo, destaco que, no Brasil, a hierarquização segundo fenótipo é uma forma nacional e institucionalizada de racismo (MUNANGA, 1999; NASCIMENTO, 1978). Por isso, argumento que o termo pigmentocracia é mais adequado para entender a realidade brasileira.

Este argumento foi construído a partir da justaposição da literatura sobre raça e racismo no Brasil e dos conceitos colorismo e pigmentocracia. Isto é, busco contribuir para esta literatura conectando-a com os conceitos mencionados. Ao

mesmo tempo, busco contribuir com os debates sobre colorismo e pigmentocracia destacando como estes termos se relacionam com o Brasil. Além disso, destaco que foquei na literatura sobre raça e racismo criada após a abolição, quando o mito da democracia racial emergiu. Não desconsidero a importância da escravidão para a política racial. Na verdade, como veremos, o mito da democracia racial é fortemente baseado na ideia de que a escravidão no Brasil era “suave”. No entanto, defini o período analisado levando em consideração que, no pós-abolição, o debate sobre a hierarquia de cor foi mais intenso, especialmente com a tentativa estatal de branquear o país.

Ressalto que minha participação nessa conversa tem um “ponto de partida”. Eu sou uma mulher negra, de pele clara (a tal da “mulata”), e, como a maioria de nós, desde cedo, aprendi a odiar todas as características fenotípicas pretas que constroem meu corpo. Eu era a criança esfregando a pele no chuveiro, até que esta ficasse vermelha, porque eu pensava que a minha cor era sinônimo de sujeira. Hoje, através do contato com o movimento negro, eu sei que o marrom da minha pele não significa que eu seja suja, e tenho orgulho da minha negritude. Considerando isso, este artigo reflete minha objetividade corporificada e uma política radical de amor pela comunidade negra que, com erros e acertos, tento aplicar (ver mais em COLLINS, 2002 e HOOKS, 2006)

O artigo, portanto, inicia-se com uma exposição do que significa o termo colorismo e das suas conexões com o Brasil, além de uma crítica sobre os problemas do termo para análise das relações raciais brasileiras. Em seguida, exponho o que significa pigmentocracia e analiso estas relações raciais a partir do referido conceito, focando nas dinâmicas do racismo brasileiro que são omitidas pelo termo colorismo. Finalmente, concluo com a análise do impacto contemporâneo da pigmentocracia para a vida de negros de pele escura e clara.

2. Colorismo e a construção da nação brasileira

A origem do termo colorismo é, usualmente, atribuída a Alice Walker (1983). A autora analisa a importância da cor dentro da comunidade negra estadunidense, destacando a violência contra as mulheres negras de pele escura. Isto é, em sua obra, o colorismo é um sistema de opressão principalmente intrarracial. Ele é “o tratamento preconceituoso ou preferencial feito por pessoas do mesmo grupo racial com base na cor das pessoas” (WALKER, 1983, p. 290, tradução própria). Além disso, o colorismo é conectado ao patriarcado. Segundo a autora, ele foi promovido pela classe média negra que valorizava as negras de pele branca ou clara em detrimento daquelas com a pele escura. Logo, colorismo é a comunidade negra voltando-se contra si e, principalmente, como será visto abaixo, contra sua origem materna.

Nos Estados Unidos, durante a escravidão, a definição racial de uma pessoa era baseada na identidade racial de sua mãe: filhos de mães negras eram considerados negros, mesmo que eles tivessem pele branca.¹ Esta definição garantia que as crianças herdassem o status do ventre materno: filhos de mulheres escravizadas nasceriam escravizados. Assim, as crianças negras de pele clara, que eram frutos da violência sexual que o homem branco impunha à mulher negra, não alteravam o sistema patriarcal-escravista. Por isso, Walker argumenta que, quando a classe média negra valoriza a pele branca, ela está negando a negritude matrilinear e silenciando a violência sexual contra as mulheres negras.

¹ Apenas no final do século dezanove, período pós-abolição, surgiu a famosa *one drop rule* nos Estados Unidos, que definia como negros todos que tivessem uma gota de sangue negro. Ver HARRIS, Trude. **Pigmentocracy**. Freedom’s Story, TeacherServe©. National Humanities Center. Disponível em <<http://nationalhumanitiescenter.org/tserve/freedom/1865-1917/essays/pigmentocracy.html>> Acesso em: 28 de abr. 2020.

A autora esmiúça o funcionamento do colorismo estudando a literatura afro-estadunidense. Nesta, as personagens femininas eram negras de pele branca e da classe média. Por quê? Segundo Walker, a pista para esta resposta está no primeiro romance escrito por um negro estadunidense: *Clotelle, Or the Colored Heroine*, de William Wells Brown. Ainda segundo Walker, ele argumenta que as mulheres negras seduziam os homens brancos durante a escravidão, em busca de privilégios. Logo, a autora (1983, p. 298, tradução própria) destaca que “Brown coloca a responsabilidade do estupro, abuso infantil, incesto e outras ‘imoralidades’ diretamente nos ombros das pessoas menos responsáveis por ela [...]”. Isto é, Brown calunia a mulher negra, alegando que a violência que ela sofria, como escrava utilizada como objeto sexual, era causada por seu “poder de sedução”.

Esta caracterização da mulher negra, feita por Brown, representa a ótica do homem branco. Afinal, os romancistas, do século dezessete ao dezenove eram, “com poucas exceções, homens brancos, escrevendo a partir das suas sádicas fantasias sobre as mulheres negras [...]” (WALKER, 1983, p. 298, tradução própria). Além disso, os leitores eram majoritariamente brancos - já que o letramento tinha sido negado à população negra - e reconheciam sentimentos humanos apenas em corpos igualmente brancos ou quase. Walker (1983, p. 301, tradução própria) ressalta ainda que, “embora homens negros pudessem ser representados como literalmente negros [...] (já que preto é masculino para a mente Euro-Americana), as mulheres negras [...] devem performar a brancura, já que ‘pele clara’ era e é o padrão Euro-Americano de feminilidade”. Neste contexto, romancistas negros, como Brown, não só reproduziam a imagem da mulher negra com base na ótica do homem branco como, também, descaracterizavam a si mesmos.

Walker argumenta que a consequência deste processo é a criação de uma divisão patriarcal entre as mulheres negras. Ela explica isto analisando Janie Crawford, heroína do livro *Their Eyes Were Watching God*, de Zora Neale Hurston. Embora tivesse a pele clara, Janie era nitidamente uma mulher negra da classe trabalhadora. Porém, mulheres negras de pele escura dificilmente se identificavam com ela, apontando que Janie tinha privilégios por causa de sua pele. “‘Privilégios’ que surgem de ser adorada pela sua cor e cabelo, e ser colocada – pelos seus negros maridos – acima das outras mulheres negras, enquanto não lhe era permitido falar em público, porque a sua aparência deveria dizer tudo” (WALKER, 1983, p. 302, tradução própria). A divisão patriarcal do colorismo, portanto, destina a mulher negra de pele escura à solidão e aquela de pele clara à objetificação.

Tal divisão é representada pela cena na qual TeaCake, negro de pele escura e marido de Janie, bate na mulher. Walker afirma que Janie era desejada por todos os homens negros. Eles “nunca consideraram a dor que a mãe e a avó dela [...] devem ter enfrentado para ‘passar-lhe’ esta qualidade [referência a pele e cabelo de Janie]. Nunca pensaram no isolamento de Janie por causa da aparência que ela não escolheu [...], seus interesses verdadeiros [...] eram sádicos e pornográficos, do mesmo tipo que os homens brancos tinham” (WALKER, 1983, p. 304, tradução própria). Por causa disso, TeaCake, embestado de ciúmes, bate nela no meio da rua. Ele queria mostrar que era ele quem mandava. Todos na cidade comentavam o que aconteceu e, de acordo com Walker, todos os homens queriam estar no lugar dele. Afinal, a autora ressalta que Janie não se defende. A personagem representa a mulher submissa que apanha calada.²

² Embora, no final do livro, Janie mate TeaCake.

Assim, Walker (1983, p. 307, tradução própria) afirma que “ao escolher a pele ‘clara’, mulheres negras que parecem brancas, o homem negro assume que ele está escolhendo uma mulher fraca. Uma mulher que ele pode possuir, uma mulher em que ele pode bater, [...] uma mulher ‘conquistada’ que não irá chorar, e, certamente, não irá revidar”. Dito isso, quem o homem negro estava rejeitando? “Bem, Harriet Tubman, por exemplo, Sojourner Truth, Mary McLeod Bethune, Shirley Chisholm, Ruby McCullom, Assata Shakur, Joan Little e Dessie ‘Rashida’ Woods” (WALKER, 1983, p. 307, tradução própria). Os homens negros estavam rejeitando as mulheres negras de pele escura e todas aquelas que não incorporavam a feminilidade patriarcal, que lutavam por si e pela sua comunidade.

Por fim, Walker (1983, p. 307, tradução própria) conclui dizendo que “a escolha dos homens negros [...] não é culpa das mulheres de pele clara, da mesma forma que não é culpa delas terem sido escolhidas como concubinas dos ricos donos das fazendas durante a escravidão”. Contudo, é preciso falar sobre a solidão das mulheres negras de pele escura e da dor gerada pela rejeição. Além disso, a autora (1983, p. 311, tradução própria) afirma que “negras de pele clara ou branca irão perder a sua única conexão com a rebelião contra a América branca se elas se distanciarem das negras de pele escura. [...] E negras de pele escura irão perder o sentido completo de suas histórias [...] se elas enxergarem [...] apenas como extensão da opressão masculina branca ou negra [...]”. Logo, Walker busca uma real solidariedade entre mulheres negras.

O termo colorismo, conforme cunhado por Walker, se conecta com o Brasil porque a hierarquização das pessoas segundo o fenótipo, especialmente a cor da pele, foi fundamental para a construção da identidade nacional brasileira. Após a abolição, a raça/cor da sociedade brasileira se tornou um dos principais temas debatidos por intelectuais da época. Eles buscavam responder a seguinte questão: como podemos construir uma nação bem-sucedida e uma identidade nacional considerando a presença significativa de negros e mulatos entre brasileiros (GONZALEZ, 1983; MUNANGA, 1999; NASCIMENTO, 1978)?³ Construir uma nação estava relacionado à criação de uma civilização e, considerando que esta era definida em termos de grupos raciais, construir o Brasil era consertar o “problema negro” brasileiro - transformando a branquitude no pilar da nossa identidade nacional.

As respostas para a pergunta acima já foram muito debatidas na literatura brasileira. Porém, farei uma revisão dos principais pontos que se conectam com a hierarquização de pessoas segundo cor e outras características fenotípicas. Entre a abolição, em 1888, e 1930, podemos mapear dois grupos de intelectuais, em relação ao debate sobre a construção da nação brasileira. O primeiro acreditava que a miscigenação entre negros, indígenas e brancos produziria uma população instável/problemática/degenerada. Em geral, eles argumentavam que o indivíduo miscigenado era inferior a qualquer outro - uma aberração, um híbrido cujas características psiquiátricas foram perturbadas por causa da mistura genética e, conseqüentemente, que não mantinham as qualidades das raças puras. Estes intelectuais propunham desde a institucionalização das diferenças, em uma espécie de apartheid, até a esterilização compulsória dos “degenerados” (MUNANGA, 1999; TELLES, 2006). O segundo grupo de intelectuais acreditava que a miscigenação poderia embranquecer a população brasileira, eliminando a influência indígena e, principalmente, negra. Estes intelectuais argumentavam que os mulatos demonstravam características superiores às dos negros e que isto provava que a genética branca “limpava o sangue negro”, “melhorando a raça”. Conseqüentemente,

³ Ressalto que naquela época, os indígenas representavam uma porcentagem muito baixa da população brasileira devido ao genocídio promovido durante a colonização. Por causa disso, o debate foi centrado nos brancos e negros.

para eles, a miscigenação iria “aprimorar” o negro, produzindo uma população transitoriamente mulata e, depois, branca. Este grupo de intelectuais, portanto, promovia a hierarquização das pessoas segundo a cor e outras características fenotípicas: brancos eram considerados superiores, negros inferiores, e os mulatos constituíam uma categoria intermediária (SKIDMORE, 1992).

As ideias propostas por este segundo grupo de intelectuais tornaram-se hegemônicas, no início do século vinte, e influenciaram o Estado brasileiro a iniciar o projeto de branqueamento da população. O Estado começou a incentivar a miscigenação e a migração dos europeus ao Brasil, acreditando que esta nova população iria substituir os negros e que tais medidas tornariam o Brasil uma nação branca (PASCHEL, 2016). A história do nascimento da nação brasileira é, portanto, baseada em um intenso debate sobre a hierarquização racial da população e sobre como eliminar negros e mulatos. Não havia espaço para os primeiros e, os segundos poderiam existir apenas temporariamente (até uma geração branca emergir). Logo, quando nos lembramos do debate acima, entendemos o porquê Abdias Nascimento (1978) argumenta que a miscigenação era uma estratégia genocida contra a população negra. Atualmente, sabemos que ela gerou milhões de negros de pele clara no Brasil. No entanto, esse resultado foi um erro, considerando os objetivos da época. Afinal de contas, o desejo da elite branca era a completa eliminação de qualquer presença negra e mulata, nosso completo genocídio.

O termo colorismo também se conecta com o Brasil porque o projeto de branqueamento está vinculado ao patriarcado, já que a miscigenação no período pós-abolição está relacionada diretamente com a opressão e a solidão da mulher negra. Ana Claudia Pacheco (2013), no seu estudo sobre este tema, argumenta que a maioria dos casamentos interraciais neste período era composta por homens negros, que conseguiam algum tipo de ascensão educacional e/ou econômica, e mulheres pobres brancas ou de pele clara.⁴ Estes casamentos refletiam a internalização de lógicas racistas e patriarcais pelos homens negros. Segundo tais lógicas, a mulher branca é símbolo de beleza e status. Já a mulher negra é representada como um objeto indesejável ou como um animal sexual, que deve servir ao prazer dos homens. Dessa forma, homens negros preteriam mulheres negras (bem como homens brancos) e buscavam o “status” e o “consumo” de mulheres mais claras.⁵

A reprodução de lógicas racistas e patriarcais por homens negros é tal que gerou um importante debate entre Sueli Carneiro e Joel Rufino dos Santos, dois importantes membros do movimento negro. Rufino comparou a preterição de mulheres negras à aquisição e troca de carros. Segundo ele, o homem negro que ascende socialmente prefere trocar o seu Fusca (referência a mulheres negras) por um Monza (referência a mulheres brancas) (ver mais em BARBOSA e SANTOS, 1994). Para Sueli Carneiro, a comparação de Rufino representava o desejo do homem negro de se igualar ao branco. Ele objetificava as mulheres, tratando-as como mercadorias, e, ao mesmo tempo, tentava provar que conseguia “acessar” as mulheres dos homens brancos (CARNEIRO, 1995). Logo, segundo Carneiro, a comparação de Rufino demonstra como homens negros incorporavam a ótica patriarcal da branquitude.

⁴ Porém, devo destacar que a miscigenação não é limitada ao casamento interracial. Embora uma nação de “mulatos” estivesse emergindo, alguns autores sugerem que uma parte importante deles nasceu fora do casamento. Ver Fernandes (1965).

⁵ Ressalto que Ana Claudia Pacheco também argumenta que as mulheres negras são capazes de resignificar os seus relacionamentos. Por exemplo, algumas interpretam o “estar sozinha” como uma vantagem, já que assim elas não precisam lidar com violências machistas.

Após 1930, o projeto de branqueamento enfraqueceu. A imigração europeia diminuiu e a elite brasileira percebeu que o Brasil não ia se tornar branco. Além disso, as teses do racismo científico estavam caindo em desuso internacionalmente. Contudo, a preterição de pessoas segundo o fenótipo, especialmente a cor, continuava a existir. Neste período, Gilberto Freyre (2003 [1933]; 2013 [1936]) reformula a hierarquização das pessoas segundo o fenótipo, tornando o patriarcado ainda mais fundamental para tal hierarquização, e reelabora o projeto de identidade nacional brasileira. Inicialmente, o autor rejeita explicações biológicas sobre a inferioridade dos negros. Contudo, ele não nega que exista uma inferioridade, argumentando que a cultura era a principal explicação sobre a variação física e mental entre grupos raciais. Com base nisso, como será visto abaixo, ele substituiu o desejo de branquear o Brasil por uma identidade nacional fundamentada na mistura racial e no mito de que o país era uma democracia racial - um lugar onde os brancos "aceitavam" os negros e, por isso, todos os grupos raciais viviam em harmonia.⁶

Segundo Freyre, o período escravocrata no Brasil foi marcado pelo domínio patriarcal dos homens brancos (na Casa Grande e na Senzala). Ou seja, de acordo com o autor, todos os atores sociais daquele período (as mulheres brancas, as crianças, as pessoas escravizadas etc.) eram subordinados a este mestre. Este patriarcado era caracterizado pela poligamia. Freyre argumenta que, embora o homem branco não tivesse oficialmente mais de uma esposa, ele foi cercado por mulheres escravizadas, utilizadas como objetos sexuais. O autor ainda argumenta que a miscigenação permitiu o sucesso da colonização portuguesa. Considerando que Portugal tinha uma população pequena, a conquista de muitos lugares na África e nas Américas foi possível devido à "reprodução" entre o colonizador e o colonizado. Ou seja, as mulheres indígenas e negras foram usadas para "compensar" o pequeno número de mulheres brancas, o que permitiu o povoamento da região por Portugal.

Outra característica fundamental do patriarcado no Brasil foi o sadismo. Segundo Freyre, os homens brancos tinham prazer na dor e na exploração das mulheres escravizadas. Conectando isto com o fato de que a escravidão é um sistema no qual o lucro vem do ventre das mulheres não-brancas, o autor argumenta que o sadismo e a dominação sexual são essenciais para a escravidão. No entanto, Freyre também argumenta que a interação entre os homens brancos e as mulheres negras e indígenas foi marcada por uma espécie de masoquismo por parte delas. Em suas palavras, "a fúria dos portugueses terá sido exercida sobre vítimas que nem sempre confraternizam de alegria; embora se saiba de casos de pura confraternização do sadismo do conquistador branco com o masoquismo da mulher nativa ou a mulher negra" (FREYRE, 2003 [1933], p. 113).

O autor, então, usa a suposição da existência de uma "confraternização" baseada no masoquismo para argumentar que as interações na Casa Grande não eram tão ruins. Ainda, ele afirma que a miscigenação era uma prova de que os portugueses eram menos racistas que outros europeus. Ou seja, que eles não se importavam em ter os negros como "parte de sua família".⁷ Logo, Freyre reinterpreta a miscigenação brasileira ao retratar a mulher negra escravizada como alguém que

⁶ O autor não cunhou o termo democracia racial, mas sua obra é a que melhor fundamenta tal ideia.

⁷ As mulheres brancas e os homens negros quase desaparecem na análise de Freyre. Porém, o autor traz as mulheres brancas quando afirma que elas também sofriam com o sadismo dos homens brancos e descontavam a sua ira nas mulheres negras, reproduzindo os padrões autoritários e sádicos que dominaram todas as interações da Casa Grande. Ele chega a afirmar que as mulheres brancas eram mais duras com as escravizadas do que os homens brancos devido aos ciúmes que elas tinham dos maridos. Ainda, o autor critica explicações biológicas para o comportamento das mulheres (da mesma forma que fez com as explicações eugênicas sobre raça). Segundo ele, "não é certo que o sexo determine de maneira absoluta a divisão do trabalho, impondo ao homem a atividade extra doméstica, e à mulher, a doméstica" (FREYRE, 2013 [1936]), p. 107). Por fim, para o autor, os papéis de gênero na cultura brasileira eram muito mais fortes e cristalizados do que os raciais. Portanto, era mais fácil para a população brasileira se libertar do preconceito racial do que do de gênero.

sentia prazer no sadismo do homem branco. A miscigenação deixa de ter como objetivo a eliminação do negro e torna-se uma prova da “bondade branca”, fazendo com que tal bondade desse as bases para uma democracia racial.

Freyre reforça a sua tese alegando que o mulato, fruto da miscigenação, constituía uma categoria intermediária entre os brancos e negros; que tal categoria diminuía a distância social e tensão entre estes grupos raciais e; que a ascensão social dos mulatos provava que o racismo estava sendo superado no Brasil (isto é, provava que brancos aceitavam negros). Segundo ele, esta ascensão ocorreu através do bacharelado e pelo exército. Com a vinda da Família Real para o Brasil, o processo de urbanização é intensificado e há uma tentativa de consolidação de um poder estatal (afinal, antes, os senhores de engenho eram, basicamente, o seu próprio Estado). Para isso, ela passou a contratar os bacharéis, aumentando seu prestígio social. Estes eram filhos, legítimos ou não, do patriarca branco, ou seja, brancos ou mulatos que teriam ido à Europa para estudar. Ao voltar, os bacharéis tinham uma visão mais cosmopolita e urbana do mundo e, muitas vezes, entravam em conflito com o tradicionalismo e ruralismo que permeava a sociedade brasileira. Dessa forma, eles auxiliavam a coroa a modernizar o Brasil.⁸ Em relação ao exército, Freyre argumenta que, entre as mudanças advindas com a urbanização, estava a reorganização do exército brasileiro. Com esta, o coronel e o general também se tornaram figuras de prestígio. Os mulatos estavam entre os recrutados e Freyre (2013 [1936], p. 455) afirma que “é fácil de compreender a atração do mestiço pela farda cheia de dourados de oficial do Exército. Farda agradável à sua vaidade de igualar-se ao branco pelas insígnias de autoridade e de mando, e, ao mesmo tempo, instrumento de poder e elemento de força nas suas mãos inquietas”. O uniforme do exército era tão poderoso que, de acordo com Freyre, transformava até aqueles de pele bem escura em brancos-alemães.

Assim, para o autor, uma harmonia entre as raças (democracia racial) se estabelecia: (i) pela miscigenação na escravidão, especialmente entre homens brancos e mulheres negras, em uma relação sadomasoquista; (ii) pelo surgimento de uma grande população mulata que serviria de intermediária entre negros e brancos e; (iii) pela ascensão social dos mulatos.⁹ Ou seja, os mulatos conquistaram uma posição especial. Antes, a pele clara afro-brasileira era uma fase transitória para a brancura e nossa presença representava a falha da elite em eliminar, de forma definitiva, os negros. Agora, o mulato torna-se um símbolo do sucesso desta elite. Afinal, diferentemente dos Estados Unidos, onde o “problema negro” ainda era algo a ser resolvido, os brancos brasileiros tinham “piedade” dos negros e os absorviam na figura do mulato.

Especialmente entre os anos de 1930 a 1988, as ideias de Freyre foram incorporadas pelo Estado para negar a necessidade de enfrentar as desigualdades sociais e econômicas oriundas do racismo. Durante este período, tivemos dois governos autoritários, a Era Vargas (1930-1945) e a Ditadura Militar (1964-1985). Em ambos os momentos, a ideia de democracia racial foi usada pelo governo para

⁸ Freyre destaca que os bacharéis mulatos sofriam racismo e não eram totalmente aceitos pela sociedade. Ainda assim, o autor defende que o título de bacharel poderia transformar um mulato em aristocrata. Além disso, o autor destaca que uma quantidade significativa de bacharéis mulatos era pobre (eles estudaram devido ao favorecimento de algum parente ou padre). No entanto, isto não muda a tese principal de Freyre. Segundo ele, estes bacharéis poderiam se casar com uma mulher branca e ascender economicamente.

⁹ Além dos pontos discutidos neste artigo, Freyre também justifica a existência de uma democracia racial no Brasil na “mistura cultural”. Isto é, segundo ele, a proximidade entre brancos e negros e a miscigenação durante a escravidão fez a cultura africana ser uma influência permanente na nação brasileira. Ou seja, os negros dentro da Casa Grande afetaram os brancos. Contudo, este tema não se relaciona diretamente com a hierarquia de cor no Brasil. Por isso, não o debatorei neste artigo.

“unificar” a nação, para promover a ideia de um Brasil coeso e homogêneo, onde as pessoas, especialmente os negros, não precisavam reclamar sobre a desigualdade racial. Para promover essa “unidade”, a miscigenação tornou-se a base de uma nação sem raça e o mulato uma marca da igualdade racial que constituiria a brasilidade (NASCIMENTO, 1978; PASCHEL, 2016; TELLES, 2006). Em 1970, durante a ditadura militar, por exemplo, a pergunta sobre raça/cor foi excluída do censo. Então, o movimento negro pressionou o governo para reincluir a pergunta, a fim de coletar dados sobre a desigualdade racial. Porém, o governo argumentava que a pergunta era desnecessária porque, no Brasil, a miscigenação tinha rompido com as divisões entre negros e brancos (CARNEIRO, 2011; DIAS e PAIXÃO, 2014).¹⁰ A ditadura militar, em particular, transformou a teoria de Freyre em uma obsessão incontestável, de forma a membros do governo informarem, internacionalmente, que no Brasil não havia necessidade de políticas públicas para garantir igualdade racial porque a discriminação não existia (ver mais em TELLES, 2006). Dessa forma, o Brasil se fundava como país sem racismo, embora tenha sido palco para um projeto de branqueamento e a ideia de que o negro era inferior não tivesse sido amplamente criticada e eliminada.

Em síntese, portanto, o conceito de colorismo se relaciona com o Brasil porque, neste país, (i) existe uma hierarquia das pessoas de acordo com o fenótipo, que desencadeia uma valorização da pele clara, e (ii) essa hierarquia se conecta com o sistema patriarcal e racista (mulheres negras são preteridas e destinadas à solidão, ao mesmo tempo em que a relação sexual entre homens brancos e mulheres negras, durante a escravidão, é utilizada para justificar o mito da democracia racial). Dito isso, colorismo é o termo mais apropriado para entender a realidade brasileira? De fato, ele consegue captar como se dava a hierarquia de cor no Brasil?

Há dois quesitos fundamentais da realidade brasileira que são omitidos quando esta é justaposta ao termo colorismo. Retornando ao trabalho de Alice Walker, resalto que a autora fala de racismo e colorismo como sistemas conexos, mas distintos. Isto é, na obra da autora, cor não é estruturante para a divisão entre negros e brancos e o racismo se dá para além da cor. Isso ocorre, porque, no contexto estadunidense, não é a cor que define a raça de alguém (por isso, há negros de pele branca). A classificação racial neste país ocorre segundo a origem/descendência (filhos de negros são considerados negros, independentemente de suas cores). Já no Brasil, a cor e outras características fenotípicas são o que definem a categorização racial de alguém, de forma que, aqui, a hierarquização das pessoas segundo fenótipo não é distinta do racismo.¹¹

Além disso, Walker utiliza o termo colorismo para enfatizar o caráter intrarracial de opressão relacionada à cor. Isto é, embora a autora reconheça que o colorismo representa a incorporação de lógicas brancas (como a valorização da pele clara), na sua obra, o colorismo é definido como um sistema de opressão criado dentro da comunidade negra. Contudo, no Brasil, a hierarquização das pessoas segundo fenótipo é estabelecida por classes dominantes contra as dominadas. Ou seja, tal hierarquização tem caráter fortemente interracial - ela é um sistema criado por brancos para garantir a dominação de negros.

A omissão destes quesitos impacta negativamente o entendimento da realidade brasileira: ela apaga a violência contra a subjetividade negra promovida pelo mito da democracia racial. Na sociedade estadunidense, onde o termo colorismo foi criado, os

¹⁰ No final, o quesito raça/cor foi usado pela PNAD em 1976 e retornou ao censo em 1980.

¹¹ Ver mais em Nogueira (1985). Devido a diferença na classificação racial, este autor argumenta que nos Estados Unidos o racismo é baseado na origem e, no Brasil, ele é baseado na marca.

negros de pele branca ou clara sabem que são negros. No Brasil, em contraponto, a valorização das peles claras dificulta a identificação racial. Isto é, mesmo que um negro dos Estados Unidos tente se passar por branco, este sabe da sua origem. No Brasil, o projeto de branqueamento é acompanhado pela aniquilação da subjetividade do negro e do indígena, de tal forma que este nega a sua cor/raça até para si mesmo, tentando se assemelhar ao branco/embranquear-se. No próximo tópico, portanto, abordarei tal questão, explicando (i) o que é o conceito pigmentocracia, (ii) como tal conceito ilumina características da sociedade brasileira que são omitidas pelo termo colorismo e (iii) a relação destas características com a violência contra a subjetividade negra.

3. Brasil: um país pigmentocrático

Alejandro Lipschütz (1944) cria o conceito pigmentocracia no seu estudo sobre raça na América Latina, especialmente em relação à questão indígena – o indoamericanismo. O autor critica as teorias, comuns à época, de que existiria uma inferioridade biológica com base na raça. Para ele, elas seriam uma ficção. Contudo, segundo Lipschütz, a categoria raça possuía uma função social. Observa-se isso quando o autor (1944, p. 53, tradução própria) afirma que, “na história humana, a função da massa indígena diante do conquistador sempre foi de servir-lhe, diretamente ou indiretamente”. Ou seja, a ideia de que existem raças justifica a ação de conquista e exploração de um povo.

Como, porém, esta função social é estabelecida, se a inferioridade biológica não é real? Ao responder tal pergunta, o autor desenvolve o termo pigmentocracia. Para Lipschütz, raça estava relacionada com características fenotípicas hereditárias e referia-se a como estas características eram interpretadas na ordem social. Isto é, ela era usada para agrupar socialmente as pessoas, a partir de características fenotípicas. Dessa forma, quando alguém era caracterizado como “índio”, a esta pessoa era atribuída uma certa classe social. Na parte da América colonizada pela Espanha, locus do seu trabalho, o autor argumenta que esta definição biológico-social de raça origina a Lei do Espectro das Cores Raciais. Esta estabelece, culturalmente, o branco como o senhor, o indígena como o peão e a cor da pele como a principal diferenciadora entre o branco e o indígena. Isto é, para Lipschütz, a categorização racial ocorre por características fenotípicas, especialmente o pigmento cutâneo, e a Lei do Espectro das Cores Raciais hierarquiza as pessoas segundo estas características. Logo, a sociedade organizada por tal lei é “uma pigmentocracia [...]: o pigmento, mais do que qualquer outro caráter físico, serve de símbolo para o grupo social dominante; este necessita sempre de suas ‘cores’ – e a natureza as oferece, às vezes, bondosamente, e, com isto, parece justificar as pretensões sociais do grupo” (LIPSCHÜTZ, 1944, p. 72, tradução própria).

Ainda, segundo Lipschütz, a mestiçagem corrobora para o funcionamento desta lei ao criar grupos intermediários entre o senhor e o peão (com base na cor). Contudo, eventualmente, ela corrói esta mesma lei, esfumando a linha de cor entre o grupo dominante e o dominado. A pigmentocracia se sustenta, então, pelo que o autor chama de Hipocrisia Racial. Este é um procedimento psicossocial que justifica a dominação, assim como a Lei do Espectro das Cores Raciais. Porém, esta lei “trata de justificar os privilégios por características físicas ou raciais existentes, como o pigmento cutâneo ou outros. No segundo caso [Hipocrisia Racial] se recorre [...] a diferenças físicas ou raciais inexistentes [...]” (LIPSCHÜTZ, 1944, p. 75, tradução própria). O autor faz, aqui, uma referência à assimilação. Ele afirma que o indígena ou o mestiço

imitam a língua e a cultura dos brancos, acumulam alguma riqueza e levantam-se contra os “indígenas selvagens”, na busca da aceitação do grupo dominante. Nesta busca, eles inventam diferenças fenotípicas em relação ao seu grupo original. Por exemplo, alguns indígenas e mestiços argumentavam que possuíam sangue branco para justificarem sua ascensão social. Outros diziam que tinham cor apenas no rosto e nos braços, mas que o corpo deles era branco. Assim, “a Hipocrisia Racial [...] pode ser posta a serviço do subgrupo dominante para facilitar o domínio deste sobre outros subgrupos que ao mesmo grupo étnico pertencem” (LIPSCHÜTZ, 1944, p. 82, tradução própria).

Para Lipschütz, os procedimentos psicossociais descritos possuem raízes principalmente interracialias. Para entendermos estas raízes, inicialmente, precisamos explorar o que o autor chama de autodefesa social. Esta é a necessidade que o grupo dominante possui de estabelecer uma linha hierárquica visível entre ele e o grupo dominado. No caso das sociedades latino-americanas, a Lei do Espectro das Cores Raciais e a Hipocrisia Racial são mecanismos que garantem a autodefesa do grupo dominante. Isto é, mais do que uma dinâmica interna de grupos raciais, a pigmentocracia é um argumento criado por brancos para justificar a sua dominação. Porém, o autor ressalta que a autodefesa social do grupo dominante também tem características intrarraciais, já que a pigmentocracia é criada entre brancos (dentro do grupo dominante). Além disso, quando a Lei do Espectro das Cores Raciais e a Hipocrisia Racial são incorporados por indígenas e mestiços, a pigmentocracia se torna a negação, por parte destes, de sua própria comunidade.

Por fim, ressalto que, embora o autor tenha focado na parte da América colonizada pela Espanha, ele argumenta que a pigmentocracia pode ser encontrada em outras sociedades, como no Brasil. Segundo Lipschütz (1944, p. 72, tradução própria), nas sociedades onde a dominação de um grupo sobre o outro é baseada em argumentos raciais, “o pertencimento ao grupo se atesta pela origem racial manifesta, documentada em primeiro lugar pelo pigmento cutâneo”. Ou seja, como a cor da pele é o marcador fenotípico mais evidente de um grupo racial, esta é, normalmente, usada para justificar privilégios sociais em diferentes sociedades estruturadas a partir do racismo. Além disso, o autor argumenta que, nas sociedades onde o outro é o negro, a pigmentocracia é ainda mais significativa, já que o contraste destes grupos é maior do que entre o branco e o indígena. O negro, então, se torna o símbolo do escravo e a escravidão é definida, pelo grupo dominante, como natural para nós.¹²

O conceito pigmentocracia, de fato, se aplica ao Brasil. Como já apontado, neste país, raça e cor são duas faces da mesma moeda, já que a categorização racial ocorre segundo características fenotípicas, como a cor da pele.¹³ Além disso, o mito da democracia racial não apenas propaga a ideia de que o racismo acabou no Brasil, como sustenta a hierarquização das pessoas segundo a raça/cor. Esta hierarquização

¹² A obra de Lipschütz vai muito além do aqui descrito. Ela envolve um projeto de liberação com base no indoamericanismo e no afroamericanismo. Devido ao espaço limitado, foquei nos aspectos referentes à pigmentocracia. Sua leitura, contudo, é exatamente recomendada.

¹³ Ressalto que o termo pigmentocracia também é aplicado ao Brasil pela equipe do Projeto sobre Etnicidade e Raça na América Latina (PERLA), coordenado por Edward Telles (2014). Contudo, diferente de Lipschütz, Telles diferencia categorias étnico-raciais e a cor da pele. A equipe do PERLA criou uma paleta de cores e a utilizou para classificar pessoas no México, Peru, Colômbia e Brasil. Então, eles analisaram a escolaridade e o status profissional destas pessoas considerando (i) a classificação delas na paleta de cores, (ii) a classificação segundo a cor da pele (a partir da paleta) e o tipo de cabelo, (iii) a autoidentificação e (iv) como essas pessoas são classificadas por entrevistadores (heteroclassificação). O resultado mostra que, em geral, desigualdades étnico-raciais são mais alarmantes quando se considera a cor da pele do que quando se considera a autoidentificação. Com base nesses dados, Telles argumenta que nem todas as desigualdades relacionadas com a cor da pele são expressas pela identificação étnico-racial e, portanto, estes itens devem ser analisados separadamente. Contudo, o Brasil é um caso particular. De acordo com o autor, este foi o único país no qual a raça e a cor estavam extremamente correlatas. Além disso, a identidade étnico-racial e a aparência (que inclui características fenotípicas para além da cor da pele, como o cabelo) se correlacionaram mais com as desigualdades étnico-raciais do que a classificação das pessoas apenas segundo a cor. Considerando isso, neste artigo, mantenho a conexão entre raça e cor expressa por Lipschütz.

é estabelecida pelas classes dominantes para sustentar a exploração da população, ou seja, é um sistema de dominação interracial. Logo, o mito da democracia racial é a versão brasileira da Lei do Espectro das Cores Raciais. Considerando isso, este tópico seguirá com o detalhamento do mito da democracia racial, que será feito utilizando o conceito pigmentocracia como lente analítica. Ainda, serão destacadas dinâmicas das relações raciais brasileiras, que desaparecem quando relacionamos a formação da nossa identidade nacional com o termo colorismo. Em especial, será abordada a ideologia do branqueamento – um mecanismo de Hipocrisia Racial que estrutura a pigmentocracia no Brasil e violenta a subjetividade da população negra.

Para detalhar o mito da democracia racial, irei explorar os três pilares freyrianos discutidos anteriormente: (i) a miscigenação, (ii) a posição social do mulato e, (iii) sua ascensão social. Como já manifesto, Freyre argumenta que a miscigenação brasileira é oriunda do encontro sexualmente prazeroso entre o colonizador português e as mulheres negras e indígenas escravizadas. Além disso, ele argumenta que tal encontro prova que o português não era tão racista quanto outros europeus (até hoje temos que lidar com homens brancos argumentando que eles não são racistas porque namoraram ou transaram com uma mulher negra). Todavia, a relação sexual entre escravizadores e pessoas escravizadas não era consensual. Afinal, não há possibilidade de consenso quando uma pessoa literalmente comprou a outra, isto é, quando a humanidade de alguém é negada por meio da sua transformação em mercadoria. Durante a escravidão, portanto, a miscigenação era baseada no estupro da mulher negra (CARNEIRO, 2011; GONZALEZ, 1983; NASCIMENTO 2006 [1974]). A imagem de Anastácia, a mulher escravizada usando uma mordaca de ferro, provavelmente é a que melhor representa isso. Ela, que se tornou um símbolo da resistência em religiões afro-brasileiras e é reconhecida como uma princesa Bantu, foi condenada a usar a mordaca por se recusar, com todo o seu corpo e alma, a “fazer sexo” com seu “mestre” (MOURA, 2004). Anastácia demonstra que, ao invés de “aproveitarem a relação sexual” com os portugueses, como descrito por Freyre, as mulheres negras estavam lutando contra o estupro.

Ressalto que a miscigenação não é uma exclusividade brasileira. Analisando os Estados Unidos, Angela Davis (2016 [1981], p. 25) argumenta que “seria um erro considerar o padrão institucionalizado de estupro durante a escravidão como uma expressão de impulsos sexuais dos homens brancos [...]. O estupro era uma arma de dominação, uma arma de repressão, cuja meta secreta era extinguir a vontade das mulheres escravas de resistir [...]”. O que Davis está dizendo? Inicialmente, ela aponta para um uso sistemático do estupro nos Estados Unidos, lugar de colonização inglesa. Logo, a miscigenação oriunda do estupro não era uma exclusividade portuguesa ou espanhola, ou um símbolo de que estes eram menos racistas do que outros europeus. Ela também não era prova de que a escravidão brasileira era mais suave. Afinal, Davis também argumenta que o estupro é uma arma de guerra. O fato de a miscigenação ter sido amplamente praticada no Brasil não significa a redução das tensões raciais, mas que o estupro foi uma das principais armas usadas na construção do nosso país.

Considerando isto, a celebração da miscigenação, que é tão fundamental para o mito da democracia racial, é a comemoração da violência contra a mulher negra. Não é à toa que intelectuais como Beatriz Nascimento (2006 [1974]) e Lélia González (1980) declararam que a base da sociedade brasileira é o estupro de mulheres negras e indígenas. Além disso, como abordado anteriormente, no período pós-abolição, a miscigenação também foi promovida por casamentos interraciais compostos especialmente por homens negros e mulheres de pele mais clara e, estes homens,

reproduziam lógicas patriarcais e racistas ao reduzir mulheres negras a seres indesejáveis ou a objetos de prazer sexual.

Neste contexto, onde o mulato, fruto da miscigenação, se encaixa? Ele pertence a um grupo intermediário entre brancos e negros, conforme definido por Freyre? Eduardo Oliveira e Oliveira (1974) aborda tal questão. Reforçando que a miscigenação não era uma exclusividade brasileira, ele argumenta que, nos Estados Unidos, o mulato foi considerado negro já que, por lei, o que determinaria a raça de uma criança era a sua descendência. Logo, a presença do mulato, enquanto alguém com “sangue misturado”, foi silenciada na história do país. No Brasil, diferentemente, o mulato foi intensamente debatido pela elite branca. Por isso, Oliveira afirma que, embora os indivíduos frutos da miscigenação tenham existido tanto nos Estados Unidos quanto no Brasil, apenas no último é que eles se tornaram uma categoria sociológica. Em suma, embora o mulato seja negro, vivendo em oposição aos brancos, o mito da democracia racial propaga que a sua existência reduz as tensões entre brancos e negros e o torna um obstáculo epistemológico: os estudos que o representavam como uma categoria sociológica intermediária entre negros e brancos eram cegos sobre o racismo no Brasil. Apesar do autor não usar estes termos, seu argumento é uma defesa de que, no Brasil, não existiam brancos, mulatos e negros, mas brancos e negros (de pele clara ou escura).

A figura do mulato é essencial para o estabelecimento do mito da democracia racial. Para os fins deste artigo, portanto, tal ponto precisa ser aprofundado. Ontologicamente, os negros, tenham pele clara ou não, ocupam a posição do não-ser, do não-humano, do inexistente. Aqui, refiro-me à inexistência ontológica negra com base em Fanon (2008). Segundo este autor (2008, p. 104), “a ontologia, [...] não nos permite compreender o ser do negro. Pois o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco [mas...]. Aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica”. Isto é, se o negro só existe em relação ao branco e, considerando que este é o humano, o ser, o negro ocupa o lugar do não-humano, do não-ser. Logo, o olhar do branco aprisiona o negro como um objeto – animalesco, monstruoso, não-humano – e a experiência negra é tentar se libertar deste olhar. Contudo, para isso ou imitamos os brancos, tentando provar que não somos o estereótipo atribuído aos negros, ou agimos de acordo com o que eles definem como negro. As tentativas de recuperar nossa existência, portanto, são condicionadas e, conseqüentemente, apagadas pela branquitude.

Contudo, a Lei do Espectro das Cores Raciais disfarça a inexistência ontológica dos negros de pele clara, criando uma categoria sociológica para eles – a de intermediária entre raças ou quase humanos. Isto é, o grande feito do mito da democracia racial foi ter disfarçado o racismo que permeia a divisão entre brancos e negros no Brasil, através da ideia de que alguns negros teriam sua humanidade “quase” reconhecida pela branquitude. Assim, o mito da democracia racial funciona em duas esferas. A primeira é representada pelo discurso público e hegemônico. A segunda refere-se aos símbolos que constroem nossas subjetividades, mas que são, ao mesmo tempo, silenciosos – o não dito. O mulato, sociologicamente categorizado como quase humano, existe na primeira esfera, mas, a segunda esfera revela que não há um contínuo de humanidade: há o ser e o não-ser. Logo, a categoria “mulato” é uma forma de desumanização, de apontar o outro como não-branco e, conseqüentemente, não humano.

Em síntese, para que o mito da democracia racial fosse reproduzido, foi preciso que o mulato surgisse como uma categoria sociológica “mais próxima” do humano – uma categoria intermediária. Porém, esta categoria não se refletia ontologicamente – ela era uma invenção da branquitude, em um sistema pigmentocrático, para garantir

a dominação do seu próprio grupo e restringir a humanidade apenas para si. É, inclusive, a dissonância entre a categoria sociológica e a inexistência ontológica que faz com que o mulato seja um obstáculo epistemológico.

Neusa Souza (1990 [1983]) embasa o argumento acima e o complementa denunciando a ideologia do branqueamento. Esta é a ideologia segundo a qual o negro precisa embranquecer-se para assimilar-se ao grupo dominante e ascender socialmente. Considerando que esta definição é similar à ideia de Hipocrisia Racial, a ideologia do branqueamento representa a versão brasileira desta ideia. Souza explora esta ideologia estudando a emocionalidade/subjetividade de pessoas negras e, entrevistando-as, argumenta que ela é destruída durante a ascensão social. Raça, segundo a autora (1990 [1983], p. 21), é a “noção ideológica engendrada como critério social para distribuição de posição na estrutura de classes”. Isto é, ela estrutura o capitalismo no Brasil. Os estereótipos raciais permaneceram na nossa cultura e simbolismo, mesmo após a abolição. Ser branco era ser valioso, inteligente, civilizado, humano. Ser negro, diferentemente, era ser irracional, feio, sujo, emocional, exótico, um macaco desprovido de civilidade e humanidade - ser negro era o não-ser. Portanto, “o negro viu-se obrigado a tomar o branco como modelo de identidade, ao estruturar e levar a cabo a estratégia de ascensão social” (SOUZA, 1990 [1983], p. 19). Assemelhar-se ao branco e negar a sua própria negritude, portanto, era a única maneira de “tornar-se gente”.

Desta forma, para Souza, a possibilidade de ascensão do negro era formada pelo tripé: cor, ideologia do branqueamento e mito da democracia racial (em outras palavras: pigmentocracia, Hipocrisia Racial e Lei do Espectro das Cores Raciais). O contínuo de cor significava que, entre branco e negro, existia uma linha ininterrupta de nuances e, quanto mais aproxima-se da cor branca, maiores chances de ascensão social e aceitação. Este contínuo era criado pela ideologia do branqueamento, que sustentava o mito da democracia racial, propagando a ideia de que qualquer um podia ascender socialmente - bastava se “branquear um pouquinho”.

Contudo, essa ascensão social era real? Esta questão foi palco de vários debates na literatura sobre as relações raciais no Brasil. Como já exposto, Freyre argumentava que os negros de pele clara ascendiam socialmente por meio do bacharelado e do exército. Tal ascensão era reportada por outros autores, mesmo aqueles que eram contra o mito da democracia racial. Carl Degler (1971), por exemplo, comparando as relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos, argumenta que o racismo era menos intenso no primeiro país. Ele apoia o seu argumento na construção social do mulato e a sua ascensão social. Para este autor, o mulato era uma “saída de emergência” para a negritude e, por isso, amenizava a tensão racial no Brasil: ao invés de se revoltarem coletivamente contra o racismo, os negros buscavam embranquecer-se (entrando na categoria de “mulato”) para, com isso, ascender socialmente.¹⁴ Jeferson Bacelar (2001), outro exemplo, argumenta que, no século dezenove, em Salvador, pessoas de pele escura tinham posições empregatícias de menor prestígio social do que aquelas que eram claras. Para citar um último autor, Florestan Fernandes (1959), na sua pesquisa sobre brancos e negros em São Paulo, também identifica mulatos que conseguiam ascender socialmente. Além disso, Fernandes afirma que estes buscavam, ao máximo, se distanciarem dos negros (e da figura de escravo que eles representavam). Eles tentavam passar-se por brancos - negando, sempre que possível, as suas origens africanas – e exaltavam valores da branquitude.

¹⁴ Eduardo Oliveira e Oliveira escreve que o mulato era um obstáculo epistemológico em resposta a obra de Degler. De acordo com Oliveira e Oliveira, Degler não conseguia ver a crueldade do racismo no Brasil exatamente porque ele definia o mulato como uma saída de emergência.

No entanto, estes estudos eram imprecisos sobre qual a proporção de negros de pele clara de fato conseguia mobilidade social. Degler, por exemplo, alega que esta mobilidade era limitada, porque, mesmo que o mulato fosse uma “saída de emergência”, ele ainda sofria racismo. Além disso, Bacelar argumenta que, ainda que existente, a ascensão dos negros de pele clara era mínima, pois os brancos e estrangeiros concentravam boa parte da economia. Por fim, Fernandes afirma, em outros trabalhos (FERNANDES, 1965; FERNANDES, 1972), que a diferença econômica entre negros de pele escura e clara era pequena, e que a incorporação dos negros na estrutura capitalista (isto é, migração de empregos agrários para industriais) era, erroneamente, lida como mobilidade social (já que os negros continuavam na base da estrutura econômica).

Como explicar essa imprecisão? De fato, alguns negros foram tolerados nos espaços brancos. Não podemos esquecer que grandes nomes da nossa literatura, por exemplo, são negros e, sempre que as elites brasileiras eram acusadas de serem racistas, reivindicavam os poucos nomes de mulatos que eram tolerados em seu ambiente. Diziam: aqui ninguém é racista, temos até “esse preto” conosco (ou: “eu não sou racista, tenho um amigo negro”). Porém, a ascensão social era mais mito que realidade. As pesquisas anteriormente citadas amparam-se, especialmente, em dados de arquivos, etnografias e/ou entrevistas. Em alguns casos, elas analisavam períodos nos quais as informações quantitativas sobre o acesso à produção econômica segundo raça/cor eram escassas ou não-confiáveis. Em outros casos, o tratamento estatístico dos dados quantitativos não era muito avançado. Contudo, Nelson do Valle Silva e Carlos Hasenbalg (1992) golpearam o mito da democracia racial por meio de sofisticados estudos estatísticos que mostraram que negros de pele clara têm, basicamente, as mesmas condições econômicas e educacionais do que aqueles com pele escura, de forma que “pardos” e “pretos” (categorias do censo) formavam os “negros” no Brasil (ver também HASENBALG, 2005 e VALLE SILVA, 1980). Logo, a ascensão social do mulato não era um amplo fenômeno - ela representava poucos casos, sendo que a massa de negros (de pele clara e escura) continuava na pobreza.¹⁵

Ainda, quando a ascensão social existia, ela implicava na condição de servo. Diversos trabalhos mostram que, para ascender, negros precisavam tentar assimilar-se ao mundo branco – o que significa embranquecer o seu corpo, ficar quieto, obedecer, manter silêncio sobre sua raça e sobre a discriminação sofrida (FERNANDES, 1965; SOUZA, 1990 [1983]). Dessa forma, a condição para ascender era aceitar, ou pelo menos fingir, que os brancos eram superiores. Além disso, tal condição era internalizada pela negritude através da ideologia do branqueamento. Afinal, mais do que um desejo de fazer parte da classe média, a busca por tal ascensão representava o desejo de ser um pouco mais respeitado, de ter sua humanidade um pouco mais validada.

Através desse detalhamento do mito da democracia racial e da ideologia do branqueamento, percebemos que a dinâmica das relações raciais no Brasil é fortemente marcada pela violência contra a subjetividade da população negra. Retornando ao trabalho de Neusa Souza (1990 [1983]), a autora argumenta que a estrutura psicanalítica dos negros que representa o que o indivíduo precisa se tornar era o branco e, portanto, inalcançável. Ela nos conta, por exemplo, que havia pessoas negras que deformavam seus próprios corpos para parecerem brancas e tentavam clarear suas famílias. Outras tentavam se assimilar à branquitude pelo comportamento social. Um dos entrevistados da autora, por exemplo, disse que fazia questão de mostrar que era

¹⁵ Isto é, tal agrupamento evidenciou a distância social e econômica entre brancos e negros. Além disso, os autores também demonstraram que o racismo contemporâneo garantia tal distância (enquanto alguns argumentavam que as diferenças entre brancos e negros existiam devido à escravidão, estes autores mostraram que ainda existiam mecanismos de exclusão racial, ou seja, o racismo era parte da realidade presente).

um diferente "tipo de preto". Em suas palavras “[Eu sabia] como usar um garfo, eu não era um macaco, eu sabia como tocar piano... Um monte de coisas que eu tinha assimilado dos brancos: comer usando garfo e faca [...]” (SOUZA, 1990 [1983], p. 28).

Ademais, se a pigmentocracia brasileira é um sistema de dominação interracial, no qual o negro torna-se aquilo que ninguém quer ser e o mulato se torna um espaço no qual negar sua negritude é possível. Outra entrevistada de Souza, por exemplo, conta que seu pai dizia que eles eram ricos. Sua mãe, diferentemente, costumava dizer que eram pobres. Ela achava que ser rico era viver no prédio que tinha brinquedos e, por não habitar neles, não era rica, mas também não era pobre - ser pobre era morar na favela e ela não estava lá. “Então, eu não conhecia o meu lugar, mas sabia que negra eu não era. Os negros são sujos e eu era limpa; os negros são burros, e eu era inteligente; ser negro significava morar nas favelas e eu não morava, e, além disso, os negros tinham lábios grossos e eu não. Eu era mulata, ainda tinha esperança de me salvar [...]” (SOUZA, 1990 [1983], p. 64). A tal “esperança” que a figura do mulato fornecia, porém, era o ódio contra a comunidade negra, principalmente contra os negros de pele escura e, conseqüentemente, contra a sua própria negritude. Ao mesmo tempo, era uma “esperança” que não levava a lugar nenhum. Como demonstrado acima, a ascensão social dos negros (de pele clara ou escura) era mínima e, mesmo que tolerado em algum espaço branco, o negro que ascende socialmente nunca terá sua existência ou humanidade reconhecida: será, no máximo, o escravo submisso.¹⁶

A violência contra a subjetividade negra é mais nítida quando debatemos a autoidentificação racial no Brasil. No censo brasileiro, há as seguintes classificações raciais/de cor: branco, pardo, preto, indígena e amarelo. Como sabemos, a categoria “negro” é composta pelos que se autodeclararam pardos e pretos. Também sabemos que o número de pessoas que usam a palavra preto é muito baixo (no último censo, 43,1% da população se declarou parda e apenas 7,6%, preta).¹⁷ Sueli Carneiro (2011) explora este contexto e argumenta que os negros, mesmo aqueles de pele escura, evitam o termo preto. Afinal, quem quer se afirmar como um animal sujo, como um anti-humano, conforme é a imagem do negro que permeia a sociedade brasileira? A ideologia do branqueamento faz com que todos os negros que possuem um pequeno sinal de miscigenação (uma pele mais clara, um nariz mais reto, lábios finos etc.) se declarem pardos. Segundo Carneiro, essa é a consequência do discurso manipulador da elite branca sobre a pele negra clara e sua “ascensão social à humanidade”. No entanto, pardo não é uma identidade racial. Em geral, as pessoas que usam o termo, no censo, são aquelas que não podem se ver em nenhuma outra categoria. Segundo Carneiro, “todos que não desejam ser negros, amarelos ou indígenas encontram uma zona cinzenta onde possam se abrigar, se esconder e esquecer de uma origem renegada” (CARNEIRO, 2011, p. 54-55). Portanto, a categoria “pardo” serve para agregar todos aqueles que tiveram sua identidade racial destruída pelo racismo (o que, ela destaca, fez o movimento negro lançar a campanha “não deixe sua cor passar em branco”).

Em síntese, é possível concluir que o Brasil é uma pigmentocracia. Nossa versão da Lei do Espectro das Cores Raciais é o mito da democracia racial e a Hipocrisia

¹⁶ Aqui, há uma similaridade com a ideia de que o mulato é uma “saída de emergência”. Mesmo que não exista na prática, esta saída era um mito contado para a população brasileira. Isso valida a tese de Degler? Ressalto que o principal argumento dele é de que esta suposta saída de emergência amenizava o racismo no Brasil. Contudo, aqui, argumento que o auto ódio promovido entre o negro é uma forma cruel de violência – não há nada de ameno no racismo brasileiro.

¹⁷ Disponível em <<https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo.html?busca=1&id=1&idnoticia=2507&t=ibge-mapeia-distribuicao-populacao-preta-parda&view=noticia>> Acesso 13 de dez. 2018.

Racial é a ideologia do branqueamento. Ademais, o mito da democracia racial é o genocídio antinegro que se veste de milagre através da violência contra a mulher negra. Isto é, ele é o estupro da mulher negra e indígena, durante a escravidão, valorizado como prova de que os brancos não eram racistas. O mito da democracia racial também é, no período pós-abolição, a reprodução de lógicas racistas e patriarcais por homens brancos e negros. Isto é, eles reforçavam a ideia de que as mulheres negras eram itens indesejáveis ou apenas objetos de prazer sexual quando buscavam casar-se com mulheres brancas ou de pele clara.

Ainda, a combinação entre o mito da democracia racial e a ideologia do branqueamento funcionam como instrumentos quase perfeitos de dominação racial. Na esfera pública, declama-se a tolerância racial e, falsamente, garante-se, através da ideia de um contínuo de cor, de que os negros podem se tornar brancos. Apesar disso, na esfera do simbólico e do ontológico, o negro (de pele escura ou clara) continua aprisionado na figura do escravo, do não-ser e do não-humano - o contínuo de cor não se torna um contínuo de humanidade. Por fim, a pigmentocracia, no Brasil, se organiza por um mito da ascensão social do mulato, que controla e violenta a negritude. Isto é, argumentando-se que os poucos negros de pele clara tolerados no meio branco são uma prova de que todos podem ascender socialmente, independente da raça/cor, reforça-se o mito de que, no Brasil, há uma harmonia racial, reafirma-se a ideologia do branqueamento e, ao mesmo tempo, violenta-se a subjetividade negra.

Dito isso, concluo este artigo abordando as seguintes perguntas: o que aprendemos com o mito da democracia racial e a ideologia do branqueamento em relação à experiência dos negros de pele escura e pele clara? Já que o Brasil é uma pigmentocracia, estas experiências são equivalentes ou diferentes? Além disso, concluo sugerindo agendas para pesquisas futuras.

4. Conclusão

Neste artigo, analisei as relações raciais no Brasil a partir de dois conceitos: colorismo e pigmentocracia. O primeiro foi cunhado por Alice Walker para descrever um sistema racial-patriarcal, de valorização de peles claras em relação a peles escuras, criado pela comunidade negra estadunidense. O segundo foi cunhado por Alejandro Lipschütz para descrever as dinâmicas raciais de sociedades latino-americanas, que hierarquizam pessoas segundo características fenotípicas, especialmente a cor da pele. Demonstrei que ambos os conceitos se conectam com o Brasil, porém, ao analisar a lógica racial deste país pelas lentes do colorismo, perdemos um caráter fundamental das dinâmicas raciais brasileiras: a forma como o mito da democracia racial se estrutura pela violência contra a subjetividade da população negra. Por isso, sugeri que analisássemos o Brasil a partir do conceito pigmentocracia. Tal análise demonstra como o mito da democracia racial, aliado à ideologia do branqueamento, sustenta a dominação racial no Brasil.

Outro argumento deste artigo foi que o mito da democracia racial funciona em duas esferas: a primeira é composta pelo discurso que ocupa a esfera pública, e a segunda representa o vivido, mas não dito. Na primeira esfera, encontramos a face pública do mito e, conseqüentemente, o mulato como categoria sociológica intermediária entre o branco e o negro. Na segunda, vemos que qualquer negro (de pele escura ou clara) ocupa a posição de não-ser. Isso significa que o racismo age da mesma maneira sobre negros de pele escura e de pele clara? Minha resposta é: não. A pigmentocracia faz com que a diferenciação produzida pela categoria sociológica criada para os negros de pele clara atribua a eles, na esfera pública, um lugar distinto. Ignorar essa diferença é ignorar a própria pigmentocracia e, conseqüentemente, a

estrutura racista no Brasil. Não será possível esmiuçar todas estas diferenças em um único artigo, mas, explorarei algumas delas, convidando mais pessoas para analisar o tema como agenda de pesquisa, a fim de que tenhamos, especialmente na comunidade negra, conversas mais densas sobre o que nos divide e o que nos une.

Paixão e Carvano (2008), que fazem uma revisão dos trabalhos estatísticos sobre o tema, argumentam que, embora os dados sobre pardos e pretos estejam em convergência quando falamos de indicadores de qualidade de vida (acesso ao mercado de trabalho, espaços escolares, recursos públicos, dentre outros), há uma diferença entre estes grupos em relação a indicadores demográficos (estatísticas referentes ao tamanho e característica de populações) e vitais (especialmente nascimento, mortes, casamentos e divórcios). Nas palavras dos autores (2008, p. 50), há “divergências nos dados de pretos e pardos nos indicadores de nupcialidade [...]; vitimização policial e seletividade da ação por parte dessa instituição [...]; razões de mortalidade [...]; e adesão às formas religiosas de matriz afro-brasileira [...]”. Irei explorar, brevemente, nesta conclusão, os dois primeiros pontos.

Em relação à nupcialidade, Berquó (1987) aponta que mulheres e homens pardos se casam quase na mesma proporção que mulheres e homens brancos. Já o celibato é significativamente maior entre quem se declara preto, especialmente entre as mulheres. Logo, a solidão da mulher negra afeta, especialmente, quem tem pele escura.¹⁸ Jéssyca Barcellos, abordando tal problema pela ótica da psicologia, argumenta que, quando um homem faz sexo com uma mulher negra de pele clara, ele gaba-se publicamente sobre isso.¹⁹ Afinal, ele usou o brinquedo sexual mais desejado - a “mulata”. No entanto, quando ele faz sexo com uma mulher negra de pele escura, ele se cala. Em outras palavras: o homem branco objetifica a mulher negra de pele escura como a besta que precisa ser sexualmente dominada. Ao mesmo tempo, ele não quer declarar abertamente que “foi para a senzala”. O mesmo ocorre com o homem negro. Seguindo a ideologia do branqueamento, como já explicado, este faz de tudo para acessar a mulher branca ou, pelo menos, a mulata. As mulheres negras de pele escura, portanto, têm menos chance de se casarem do que qualquer outro grupo social.

Em relação à violência policial, Ramos e Musumeci (2004) analisaram o número de vezes que as pessoas foram detidas por policiais no Rio de Janeiro, bem como o nível de violência presente na abordagem. O resultado é algo que todos, de alguma forma, já sabem: quanto mais escura a sua pele, mais fácil você se torna um alvo. Não podemos, no entanto, reduzir isso ao “perfil racial”. O genocídio no Brasil não ocorre apenas pela miscigenação promovida pelo Estado – ele é físico. Aqui, um jovem negro, entre 18 e 29 anos, morre a cada 23 minutos.²⁰ O Estado pune, com a morte, as pessoas que andam nas ruas exibindo sua negritude. Por isso, nesse contexto, o uso de estratégias de branqueamento não é apenas um desejo de “ser humano”, mas também para se manter vivo. Todavia, a simples aparição pública de quem não pode “acionar tal estratégia” faz esta pessoa ser perseguida.

Essas especificidades geram uma hierarquia de dor? Atualmente, é comum encontrar, em nossas comunidades, o argumento de que a tolerância dos negros de

¹⁸ Mais recentemente, Bruna Pereira encontra resultados similares. Ver PEREIRA, Bruna. **Dengos e zangas das mulheres-moringa: vivências afetivo-sexuais de mulheres negras**. Brasília, 2019. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade de Brasília.

¹⁹ Entrevista fornecida para a Revista Dona, chamada “Colorismo ou pigmentocracia: o que significa?,” exibida no dia 29 de maio de 2018 no Programa Negra, sim!.

²⁰ Disponível em <<https://g1.globo.com/distrito-federal/noticia/a-cada-23-minutos-um-jovem-negro-morre-no-brasil-diz-onu-ao-lancar-campanha-contr-a-violencia.html>> Acesso 12 de dez. 2018.

pele clara, em detrimento dos negros de pele escura, significa de que os primeiros recebem um “racismo light” ou de que o sofrimento com o racismo é menor.²¹ Para que este argumento fosse fato, o contínuo de cor deveria reproduzir um contínuo de humanidade. Contudo, como já explicitado no texto, o lugar do negro de pele clara no discurso hegemônico, na esfera pública brasileira, não o coloca em um lugar ontológico superior ao negro de pele escura. Isto é, embora a categoria sociológica atribuída ao negro de pele clara seja a de quase humano, a nossa realidade somente lhe atribui o espaço do não-ser, do não-humano. Ela é apenas uma nova forma de desumanização (e não de recuperação de alguma humanidade). Ignorar isso é o mesmo que reforçar a pigmentocracia – é fortalecer a premissa da ideologia do branqueamento de que é possível ter sua existência um pouco mais reconhecida se a gente se branquear um pouquinho.

O caso de Nayara Justino é um exemplo do citado acima. Embora a ascensão social do negro de pele clara seja mais mito que verdade (como já debatido), a ideologia do branqueamento faz com que a presença de negros de pele clara seja tolerada em espaços onde negros de pele escura não são. Por isso, Nayara Justino, uma mulher negra de pele escura, sofreu brutalmente com o racismo, ao ser considerada “negra demais” para ser uma Globeleza. Quando isso aconteceu, era comum ouvirmos que este era um caso de “colorismo” – a ela estava sendo negado um “privilégio” por causa de sua cor.²² Será? A objetificação sexual das mulheres negras é fundamental para o mito da democracia racial e a nacionalização dessa objetivação é performada no carnaval. Lélia Gonzalez (1983), por exemplo, nos explica isso descrevendo o comportamento dos homens durante as festividades. “‘Olha aquele grupo [de mulatas] do carro alegórico ali. Que coxa, rapaz’. ‘Veja aquela passista que vem vindo; que bunda, meu Deus! Olha como ela mexe a barriguinha. Vai ser gostosa assim lá em casa, tesão’. ‘Elas me deixam louco, bicho’” (GONZALEZ, 1983, p. 227). Considerando isso, a Globeleza é uma lembrança da escrava usada como objeto sexual. A escrava, o não-ser, torna-se, por um momento, rainha. No entanto, no mesmo instante, a rainha torna-se objeto - objeto de desejo do pênis nacional e internacional. Portanto, tornar-se rainha, aqui, nada mais é do que retornar à inexistência ontológica.

Isso não é, de forma alguma, uma crítica à Nayara Justino. Meu ponto é que a ela não foi negado um “privilégio” de ser uma Globeleza. Para ela foi negado um espaço de objetivação. Por conseguinte, é assim que funciona a pigmentocracia no Brasil - garante que os negros de pele escura não “entrem” na categoria sociológica atribuída para os de pele clara e, ao mesmo tempo, faz acreditar que essa categoria representa estar mais perto humanidade. Isso faz com que as pessoas tentem “ascender” e, como já vimos, o preço disso é negar a negritude, tentar se tornar “branco”. Nayara Justino foi punida exatamente porque ela não fez isso. Ela foi ao espaço criado para promover o branqueamento, com toda a sua cor, incomodando o sistema. Vou ser um pouco repetitiva agora, mas acho que é necessário: o sistema racial foi incomodado porque o negro que supostamente ascende socialmente só pode

²¹ Por vezes, tratamos a pigmentocracia como resultado do “melhor tratamento” dado aos negros que viviam na Casa Grande. A suposição por trás deste argumento é que os que viviam nela possuíam pele mais clara por conta do estupro das mulheres negras (denotando que havia um contato emocional entre os brancos e eles, que, de alguma forma, faziam parte da família). É fato que alguns dos filhos ilegítimos dos mestres foram tratados melhor e, além disso, foram usados como estratégia de colonização (os portugueses usavam os “novos descendentes” para povoar o Brasil e dominar os escravizados). No entanto, a suposição de que os negros que viviam na Casa Grande, em geral, tiveram um tratamento melhor, assemelha-se ao argumento usado por Freyre para construir o mito da democracia racial: a suposição de que o estupro era uma relação sexual “sadomasoquista” e a Casa Grande, uma zona de confraternização. Não podemos minimizar essa violência. Não há possibilidade de tratamento melhor quando a sua humanidade é negada.

²² Disponível em <<https://www.geledes.org.br/apos-comentarios-racistas-de-que-nayara-justino-seria-muito-preta-globo-troca-globeleza-por-uma-mais-%20clara%20/>> acessado em 12 de dez. 2018.

ser aquele cujo corpo tem evidências do projeto de branqueamento (a miscigenação). Afinal de contas, se a imagem de pessoas negras que celebram sua negritude, de pele escura ou clara, se tornar parte do campo cultural e simbólico brasileiro, a ideologia do branqueamento e, conseqüentemente, o mito da democracia racial pode ruir.

Portanto, se uma conversa franca sobre a pigmentocracia significa analisar as especificidades da experiência negra, sem silenciar as práticas que atingem especificamente os negros de pele escura e os de pele clara, a análise dessas especificidades não pode cair na armadilha da democracia racial e humanizar categorias feitas para garantir a desumanização. A pele clara é mais aceita quando se trata, por exemplo, da desejabilidade sexual do público, o que faz todos os negros acreditarem que este é um espaço de humanidade que pode ser alcançado. Ao mesmo tempo, a pele escura é tratada como o alvo da arma – aquela que precisa ser completamente eliminada. O resultado é: a maior população negra das Américas tentando esconder a sua negritude, com medo de morrer, e, ao mesmo tempo, tentando parecer uma pessoa branca para existir. Aprofundar o debate sobre cor no Brasil é mais que necessário. E, acredito, analisá-lo sob a ótica da pigmentocracia pode fortalecer nossas comunidades.

Referências

- BACELAR, Jeferson. **A hierarquia das raças: negros e brancos em Salvador**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- BARBOSA, Wilson do Nascimento e SANTOS, Joel Rufino dos. **Atrás do muro da noite: dinâmica das culturas afro-brasileiras**. Brasília: Ministério da Cultura, Fundação Cultural Palmares, 1994.
- BERQUÓ, Elza. Nupcialidade da população negra no Brasil. **Textos NEPO**, n. 11, 1987, p. 8-46.
- CARNEIRO, Sueli. Gênero, raça e ascensão social. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 3, n. 2, 1995, p. 544-552
- CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- COLLINS, Patricia Hill, **Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment**. New York: Routledge, 2002.
- DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016 [1981].
- DEGLER, Carl. **Neither black nor white: slavery and race relations in Brazil and the United States**. New York: Macmillan, 1971.
- DIAS, Graziella Moraes e PAIXÃO, Marcelo. **Mixed and unequal: new perspectives on Brazilian ethnoracial relations**. In: TELLES, Edward. *Pigmentocracies: Ethnicity, race, and color in Latin America*. Chapel Hill: UNC Press Books, 2014.
- DIXON, Angela e TELLES, Edward. Skin color and colorism: global research, concepts and measurement. **Annual Review of Sociology**, California, v. 43, 2017, p. 405-424.
- FANON, Franz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1965.
- FERNANDES, Florestan. **Cor e estrutura social em mudança**. In: BATISTE, Roger e FERNANDES, Florestan. *Branços e negros em São Paulo: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana*. São Paulo: Editora Nacional, 1959.

FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala: a formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. São Paulo: Global Editora, 2003 [1933].

FREYRE, Gilberto. **Sobrados e mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano**. São Paulo: Editora Global, 2013 [1936].

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Ciências Sociais Hoje - ANPOCS**, Brasília, v. 2, 1983, p. 223-245.

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

HOOKS, bell. **Outlaw culture: resisting representations**. New York and London: Routledge, 2006.

LIPSCHÜTZ, Alejandro. **El indoamericanismo y el problema racial en las Américas**. Santiago: Nascimento, 1944.

MOURA, Clóvis. **Dicionário da escravidão negra no Brasil**. São Paulo: EDUSP, 2004.

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

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Beatriz. **Por uma história do homem negro**. In: RATTS, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza, 2006[1974].

NOGUEIRA, Oracy. **Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais**, São Paulo: T.A. Queiroz Editora, 1985.

NORWOOD, Kimberly Jade. *If You Is White, You's Alright...'* Stories About Colorism in America. **Washington University Global Studies Law Review**, St. Louis, v. 14, 2015, p. 585-607.

OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. O mulato, um obstáculo epistemológico. **Argumento**, São Paulo, v. 1, n. 3, 1974, p. 65-75.

PACHECO, Ana Claudia Lemos. **Mulher negra: afetividade e solidão**. Salvador: EDUFBA, 2013.

PAIXÃO, Marcelo e CARVANO, Luiz. **Censo e demografia: a variável cor ou raça no interior dos sistemas censitários brasileiros**. In: PINHO, Osmundo Araújo e SANSONE, Livio. *Raça: novas perspectivas antropológicas*. Segunda edição. Salvador: EDUFBA, 2008.

PASCHEL, Tianna. **Becoming black political subjects**. Oxford: Princeton University Press, 2016.

RAMOS, Sílvia e MUSUMECI, Leonarda. Elemento suspeito: abordagem policial e discriminação na cidade do Rio de Janeiro. **Boletim Segurança e Cidadania**, Rio de Janeiro, n. 8, 2004, p. 1-16.

SKIDMORE, Thomas. **Black into white: race and nationality in Brazilian thought**. Durham: Duke University Press, 1992.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1990 [1983].

TELLES, Edward. **Pigmentocracies: Ethnicity, race, and color in Latin America**. Chapel Hill: UNC Press Books, 2014.

TELLES, Edward. **Race in another America: the significance of skin color in Brazil**. Oxford: Princeton University Press, 2006.

VALLE SILVA, Nelson do, e Hasenbalg, Carlos. **Relações raciais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Rio Fundo Ed., 1992

VALLE SILVA, Nelson do. O preço da cor: diferenciais raciais na distribuição da renda no Brasil. **Pesq. Plan. Econ**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, 1980, p. 21-44.

WALKER, Alice. **In search of our mothers' gardens**. San Diego, New York, London: Harcourt Brace Jovanovich, 1983.