



Psicologia & Sociedade

ISSN: 0102-7182

revistapsisoc@gmail.com

Associação Brasileira de Psicologia Social
Brasil

Schucman, Lia Vainer

SIM, NÓS SOMOS RACISTAS: ESTUDO PSICOSSOCIAL DA BRANQUITUDEN PAULISTANA

Psicologia & Sociedade, vol. 26, núm. 1, 2014, pp. 83-94

Associação Brasileira de Psicologia Social

Minas Gerais, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=309330671010>

**SIM, NÓS SOMOS RACISTAS: ESTUDO PSICOSSOCIAL DA
BRANQUITUDÉ PAULISTANA**
*SI, NOSOTROS SOMOS RACISTAS: ESTUDIO PSICO-SOCIAL DE LA
BLANCURA PAULISTANA*
*YES, WE ARE RACISTS: A PSICOSSOCIAL STUDY OF WHITENESS
IN SÃO PAULO*

Lia Vainer Schucman
Universidade de São Paulo, São Paulo/SP, Brasil

RESUMO

Este artigo tem como objetivo fazer uma contribuição para o campo de estudo que relaciona as categorias raça, racismo e psicologia, e faz parte dos estudos interdisciplinares nacionais e internacionais sobre branquitude. Para tanto, faço uma análise de como sujeitos brancos se apropriam da categoria raça e do racismo na constituição de suas subjetividades. Para essa compreensão foram feitas entrevistas com brancos paulistanos de diferentes classes sociais, gênero e gerações com o intuito de compreender quais os significados que estes sujeitos atribuíam a “ser branco”. Os resultados obtidos nesta pesquisa apontaram que o racismo e a ideia falaciosa de raça, construída no século XIX, ainda fazem eco nos modos de subjetivação de indivíduos brancos. A partir das análises das entrevistas foi possível perceber que estes sujeitos acreditam que “ser branco” determina características morais, intelectuais e estéticas dos indivíduos.

Palavras-chave: racismo; raça; branquitude; identidade; psicologia social.

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo contribuir para el campo de estudio que relaciona las categorías de raza, racismo y psicología, y forma parte de los estudios interdisciplinares nacionales e internacionales sobre blancura. Por lo que, hago un análisis de cómo los individuos blancos se apropián de la categoría raza y del racismo en la constitución de sus subjetividades. Para ésta comprensión se han hecho entrevistas con paulistanos blancos de diferentes clases sociales, género y generaciones, cuyo intuito es de comprender cuales son los significados que estos individuos atribuían a “ser blanco”. Los resultados obtenidos en esta investigación apuntaron que el racismo y la idea errónea de raza, construida en el siglo XIX, aún hacen eco en los modos de subjetivación de individuos blancos. A partir de los análisis de las entrevistas fue posible observar que estos individuos creen que “ser blanco” determina características morales, intelectuales y estéticas de los individuos.

Palabras clave: racismo; raza; blancura; identidad; psicología social.

ABSTRACT

This article aims to make a contribution to the field of study that relates the categories of race, racism and psychology and is part of the national and international field of critical studies on whiteness. For this purpose, it was made an analysis of how white people appropriate the categories of race and racism in their subjective constitution. Data was drawn from interviews made with white Brazilians from São Paulo of different social classes, gender and generations in order to grasp the ascribed meaning of being “white”. The findings show that racism and the fallacious idea of race, built in the nineteenth century, still echoes in the modes of subjectivation of white individuals. Based on the analysis of the interviews, it was possible to realize that they believe that “being white” determines moral, intellectual and aesthetic characteristics of individuals.

Keywords: racism; race, whiteness; identity; social psychology.

No Brasil contemporâneo, a criação de ações afirmativas para a população negra brasileira trouxe à tona antigos questionamentos sobre a formação do povo brasileiro e novas perguntas acerca das identidades raciais, tais como: quem é branco e quem é negro? Sobre essa questão, encontramos em diferentes áreas das ciências humanas trabalhos que visam compreender quem é o negro brasileiro. No entanto, quase não nos perguntamos sobre quem é o branco, e o que é ser branco no Brasil. Poucos trabalhos foram feitos com o intuito de descrever e compreender a experiência e construções cotidianas do próprio sujeito branco como pessoa racializada¹. Aqui não me refiro às experiências e vivências do sujeito dentro de um grupo, mas sim à experiência da ideia de raça² na constituição do próprio sujeito, ou seja, à experiência da própria identidade branca que, segundo Ruth Frankenberg (2004), é vivida imaginadamente como se fosse uma essência herdada e um potencial que confere ao indivíduo poderes, privilégios e aptidões intrínsecas.

Pensando no campo da Psicologia, algumas hipóteses foram feitas para justificar a falta dos estudos que pensam a branquitude. A primeira é o fato de que a grande maioria dos psicólogos e pesquisadores são brancos e socializados entre uma população que se acredita desracializada, o que colabora para reificar a ideia de que quem tem raça é o outro e para manter a branquitude como identidade racial normativa. A outra hipótese é que desvelar a branquitude é expor privilégios simbólicos e materiais que os brancos obtém em uma estrutura racista; e, assim, os estudos sobre brancos indicam que o ideal de igualdade racial em que os brasileiros são socializados opera para manter e legitimar as desigualdades raciais. Neste sentido, alguns autores (Bento & Carone, 2002; Piza, 2002) apontam para a importância de estudar os brancos com o intuito de desvelar o racismo, pois estes, intencionalmente ou não, têm um papel importante na manutenção e legitimação das desigualdades raciais.

Branco: Cor, raça, grupo, cultura? Afinal, o que é ser branco no Brasil contemporâneo? Definir o que é branquitude, e quem são os sujeitos que ocupam lugares sociais e subjetivos da branquitude é o nó conceitual que está no bojo dos estudos contemporâneos sobre identidade racial branca. Isso porque, nesta definição, as categorias sociológicas de etnia, cor, cultura e raça se entrecruzam, colam e se descolam umas das outras, dependendo do país, região, história, interesses políticos e época investigados. Ser branco, ou seja, ocupar o lugar simbólico de branquitude, não é algo estabelecido por questões genéticas³, mas sobretudo por posições e lugares sociais que os sujeitos ocupam. Desta forma, a branquitude precisa ser considerada “como a posição

do sujeito, surgida na confluência de eventos históricos e políticos determináveis” (Steyn, 2004, p. 121). Ser branco assume significados diferentes, compartilhados culturalmente, em diferentes lugares. Nos EUA, ser branco está estritamente ligado à origem étnica e genética de cada pessoa; no Brasil, ser branco está ligado à aparência, ao *status* e ao fenótipo; na África do Sul, fenótipo e origem são importantes demarcadores de branquitude. Assim, no Brasil:

ser branco exige pele clara, feições europeias, cabelo liso; ser branco no Brasil é uma função social e implica desempenhar um papel que carrega em si uma certa autoridade ou respeito automático, permitindo trânsito, eliminando barreiras. Ser branco não excluir sangue negro. (Sovik, 2004, p. 366)

A branquitude é entendida como uma posição em que sujeitos que ocupam esta posição⁴ foram sistematicamente privilegiados no que diz respeito ao acesso a recursos materiais e simbólicos, gerados inicialmente pelo colonialismo e pelo imperialismo, e que se mantêm preservados na contemporaneidade. Portanto, para se entender a branquitude é importante entender de que forma se constroem as estruturas de poder fundamentais, concretas e subjetivas em que as desigualdades raciais se ancoram.

A partir da década de 90 do século passado, os estudos sobre raça e racismo nos Estados Unidos começaram a mudar seu enfoque, e novos olhares sobre o tema começaram a surgir. O movimento de mudança nestes estudos se deu quando os olhares acadêmicos das ciências sociais e humanas se deslocaram dos “outros” racializados para o centro sobre o qual foi construída a noção de raça, ou seja, para os brancos. Estes novos enfoques foram chamados de estudos críticos sobre a branquitude (*critical whiteness studies*). Apesar de os Estados Unidos serem pioneiros nos estudos sobre branquitude, encontramos produções acadêmicas sobre essa temática na Inglaterra, na África do Sul, na Austrália e no Brasil.

A lógica, nesses estudos, foi tirar o olhar das identidades consideradas de margem e voltar para a autoconstrução do centro, com o intuito de olhar, revelar e denunciar também o conteúdo destas, que até então haviam sido privadas de uma análise crítica. Dyer (1988), em seu artigo White, aponta que os estudos que apenas olharam e focaram os grupos minoritários contribuíram com a ideia de norma dos grupos hegemônicos⁵, ou seja, olhar apenas para os negros e indígenas, nos estudos de relações raciais, ajudou a contribuir com a ideia de um branco cuja identidade racial é a norma:

Olhar com tamanha paixão e unicidade de propósito para os grupos não dominantes teve o efeito de

reproduzir o sentimento de estranheza, diferença e excepcionalidades desses grupos, o sentimento de que eles constituem desvios da norma. Entretanto, a norma seguiu adiante, como se fosse a maneira natural, inevitável e comum de sermos humanos. (Dyer, 1988, p. 44)

Apesar das preocupações e da luta contra a discriminação racial serem fundamentais para uma sociedade mais justa e humana, a Psicologia pouco se debruçou sobre a questão das relações raciais no Brasil. Nos currículos dos cursos de psicologia brasileiros, raramente encontramos qualquer menção ao tema da raça e do racismo nas disciplinas obrigatórias. A formação de psicólogos ainda está centrada na ideia de um desenvolvimento do psiquismo humano igual entre os diferentes grupos racializados. Assim como as categorias de classe e de gênero são fundamentais na constituição do psiquismo humano, a categoria raça é um dos fatores que constitui, diferencia, hierarquiza e localiza os sujeitos em nossa sociedade.

Assim, é importante perguntar: quais os significados e sentidos de “ser branco” compartilhados em nossa cultura? Quais os processos de constituição destes sujeitos como brancos? É possível falar em identidade racial branca no Brasil? Caso seja possível, de que forma ela se caracterizaria? A questão aqui é entender como os pressupostos falsos ou imaginários sobre a raça – quando esta, do ponto de vista biológico não existe – passaram a ter efeitos concretos tão poderosos a ponto de regular práticas cotidianas, percepções, comportamentos e desigualdades entre diferentes grupos humanos. Para contribuir com essas reflexões, este artigo tem como objetivo compreender como a categoria raça é apropriada por sujeitos brancos na constituição de suas identidades, ou seja, investigar de que forma as ideias de raça e racismo operam na construção da identidade racial branca. Desta forma, é possível contribuir para uma luta antirracista, onde os brancos compreendam que a estrutura racista da sociedade também os constitui, gerando privilégios materiais e simbólicos.

Raça e racismo no Brasil atual

O conceito de “raça” usado neste trabalho é o de “raça social”, conforme teorizou Guimarães (1999c), isto é, não se trata de um dado biológico, mas de “construtos sociais, formas de identidade baseadas numa ideia biológica errônea, mas eficaz socialmente, para construir, manter e reproduzir diferenças e privilégios” (p. 153). Para este autor, se a existência de raças humanas não encontra qualquer comprovação no bojo das ciências biológicas, elas são, contudo,

“plenamente existentes no mundo social, produtos de formas de classificar e de identificar que orientam as ações dos seres humanos” (p. 153).

Neste sentido, é importante explicitar que a categoria de raça que opera no imaginário da população e produz discursos racistas é, ainda, a ideia de raça produzida pela ciência moderna nos séculos XIX e XX. Serve para classificar a diversidade humana em grupos fisicamente contrastados, que têm características fenotípicas comuns tidas como responsáveis pela determinação das características psicológicas, morais, intelectuais e estéticas dos indivíduos dentro destes grupos, situando-se em uma escala de valores desiguais (Munanga, 2004).

As diferentes formas de racismo

Assim, torna-se necessário entender como o fenômeno do racismo no Brasil é, ao mesmo tempo, produzido pela e produtor da categoria raça. Neste trabalho, consideramos racismo qualquer fenômeno que justifique as diferenças, preferências, privilégios, dominação, hierarquias e desigualdades materiais e simbólicas entre seres humanos, baseado no conceito de raça. Isso porque, mesmo esse critério não tendo nenhuma realidade biológica, o ato de atribuir, legitimar e perpetuar as desigualdades sociais, culturais, psíquicas e políticas em função da “raça” significa legitimar diferenças sociais. E isso se dá a partir da naturalização e essencialização da falácia de diferenças biológicas que, dentro da lógica brasileira, se manifestam pelo fenótipo e aparência dos indivíduos de diferentes grupos sociais. Racismo, aqui, deve ser entendido precisamente quando o que está em jogo é que a hierarquia social entre grupos é definida pela ideia de raça; ou seja, o termo não cabe para se pensar em outras formas de discriminação e preconceito dadas por outras diferenças, tais como gênero, opção sexual, etnia, nacionalidade, entre outros (Guimarães, 1999c, p.36).

Posto isto, podemos pensar em diferentes formas de racismo. Segundo Wiewiorka (2006), dois argumentos diferentes sustentam este fenômeno. São eles: o racismo biológico e o racismo cultural. O racismo biológico procura sustentar os argumentos para justificar as hierarquias sociais no conceito de raça, enquanto conjunto de características físicas herdadas (cor do cabelo, pele, nariz, etc.). Já o racismo cultural, nomeado como *novo racismo* ou *racismo diferencialista* por teóricos como Taguieff (1987, citado por Pierucci, 1999), Balibar (1991) e Gilroy (2001), apresenta-se como um «*racismo sem raça*», um racismo que justifica as hierarquias sociais

com base numa ideia essencialista de cultura em que diferenças linguísticas, religiosas e de modos de vida de diferentes grupos são significadas como inferiores ou inassimiláveis à cultura dominante. No entanto, apesar da justificativa desse argumento ser traduzida em termos culturais, esse racismo está intrinsecamente ligado à noção de racismo biológico na medida em que a cultura dos grupos é naturalizada e hierarquizada como superiores e inferiores e, necessariamente, associada aos corpos biológicos dos indivíduos destes grupos.

Além das diferenças sobre os argumentos que constroem o racismo, podemos também distinguir as diferentes formas de manifestação destes e para isto é importante diferenciar o racismo individual do racismo institucional. O racismo individual é entendido aqui como atitudes e ações individuais de discriminação raciais feitas nas práticas de relações interpessoais. Já o racismo institucional se configura por meio de mecanismos de discriminação inscritos no corpo da estrutura social, e que funcionam mesmo sem a intenção dos indivíduos, ou seja, se estabelece nas instituições traduzindo os interesses, ações e mecanismos de exclusão perpetrados pelos grupos racialmente dominantes. Assim:

o racismo institucional aparece como um conjunto de mecanismos, não percebido socialmente e que permite manter os negros em situação de inferioridade, sem que seja necessário que os preconceitos racistas se expressem, sem que seja necessário uma política racista para fundamentar a exclusão ou a discriminação. O sistema nessa perspectiva funciona sem atores, por si próprio. (Wiewiorka, 2006, p.168)

No Brasil, o racismo desenvolveu-se de forma particular, porque o Estado nunca o legitimou, mas foi e ainda é presente nas práticas sociais e nos discursos. Ou seja, aqui temos um racismo de atitudes, ainda que não reconhecido pelo sistema jurídico e também negado pelo discurso de harmonia racial e não-racialista da nação brasileira (Guimarães, 1999b).

Mesmo que todas as evidências apontem o racismo como explicação para as desigualdades raciais, o racismo brasileiro tem a especificidade de, em maior ou menor grau, ser velado e sutil. A “democracia racial” faz parte do imaginário brasileiro e constrói um ideal do qual os brasileiros, em sua maioria, não abrem mão. Hasenbalg (1979) aponta que o conceito de democracia racial é uma arma ideológica que, por fim, socializa a população brasileira de brancos e não-brancos como iguais, evitando com isso um conflito racial no Brasil:

Num certo sentido a sociedade brasileira criou o melhor dos dois mundos. Ao mesmo tempo em

que mantém a estrutura de privilégio branco e a subordinação não branca, evita a constituição da raça como princípio de identidade coletiva e ação política. A eficácia da ideologia racial dominante manifesta-se na ausência de conflito racial aberto e na desmobilização política dos negros, fazendo com que os componentes racistas do sistema permaneçam incontestados, sem necessidade de recorrer a um alto grau de coerção. (1979, p. 246)

Portanto, não há necessidade do conceito de raça legitimado pela ciência para que haja racismo, e é isto que explica a permanência do racismo na atualidade, pois se transformaram as formas de legitimação social e discurso sobre as diferenças humanas, bem como os mecanismos que mantêm as posições de poder entre brancos e não-brancos.

A pesquisa

Para entender de que forma a categoria raça produz subjetividade e desigualdades entre brancos e não-brancos, trago aqui algumas análises feitas sobre falas de sujeitos brancos na cidade de São Paulo. Para a coleta dos dados, utilizei o instrumento da entrevista. O fato de o recorte da pesquisa ser investigar a categoria raça na constituição de sujeitos brancos me concedeu a liberdade de estabelecer apenas dois critérios para a escolha dos entrevistados. O primeiro foi o sujeito ser classificado como branco por ele mesmo e por mim, enquanto pesquisadora. O segundo critério foi ter residência em São Paulo. Aqui, é importante ressaltar que tanto a literatura sobre raça e racismo no Brasil quanto as entrevistas mostram que as categorias de gênero, classe⁷ e geração são também definidoras dos significados atribuídos à identidade racial. No entanto, como o intuito desta pesquisa foi buscar a compreensão da categoria raça, considerei relevante que esta fosse investigada exatamente em sua heterogeneidade.

No início das entrevistas, foi apresentado e assinado pelos sujeitos o formulário de consentimento livre e esclarecido. Perguntei se tinham alguma objeção quanto ao aparecimento das falas e dos nomes e, sem exceção, todos responderam que não havia problema em identificá-los. No entanto, optei por colocar nomes fictícios, já que a intenção desta pesquisa não é a de retratar a singularidade de cada um deles, pois entendo que suas falas são representativas da estrutura racial na qual o branco paulista está inserido.

Na condução da entrevista minha primeira hipótese era que as perguntas do questionário eram muito diretas e que talvez não fizessem sentido para

os entrevistados. Imaginava que perguntar a eles sobre ser branco e sobre raça não seria algo fácil. Também tinha a hipótese de que, ao perguntar se já haviam sido protagonistas de atitudes racistas, os sujeitos diriam que não. Porém, fiquei surpresa com a facilidade que tiveram para responder as perguntas, bem como para descrever momentos em que foram autores de atitudes racistas. O fato de eu me considerar, no contexto social brasileiro, branca e também de a maioria dos sujeitos me conhecer (pelo menos de vista e, em alguns casos, por pertencer ao mesmo círculo de amizade) foi a via que me conduziu a conteúdos emocionais dos sujeitos e que me possibilitou uma análise mais rica do tema. Em alguns casos, senti que os entrevistados se sentiam muito à vontade para falar sobre conteúdos racistas, ou conteúdos em que afirmavam uma superioridade racial do branco no que se refere a padrões estéticos e também morais. Minha hipótese, neste caso, é que

o fato de eu ser identificada como uma pessoa branca – e de me identificar como tal, uma vez que estou inserida na mesma estrutura de identificação racial que problematizo – fez com que os entrevistados não sentissem que um gesto racista fosse interpretado como ofensa pessoal a mim. Em outros momentos cheguei até a pensar que esses sujeitos estivessem buscando, equivocadamente, uma forma de me agradar. Cogitei até a hipótese de que, pelo enunciado da pesquisa ser “investigar a branquitude”, esses sujeitos poderiam pensar que eu estava comprometida com o enaltecimento dos sujeitos brancos e, desse modo, sentiram-se confortáveis para afirmar esta ideia de superioridade racial branca. Para descrever os sujeitos, registrei nas entrevistas os seguintes dados: nome, idade, cidade de origem, profissão, autodefinição racial, autodefinição de classe social e a origem da família dos sujeitos entrevistados. O quadro abaixo apresenta este panorama:

Quadro 1. Perfil dos sujeitos

Nome Fictício	Idade/estado civil	Cidade de Origem	Cidade em que reside	Profissão	Auto-definição de classe social	Auto-definição Racial	Cor/Raça Origem da família –pais ou avós
Isabela	24 Solteira	João Pessoa – PB	São Paulo	Jornalista	Classe média	Branca	Italiana e Portuguesa
Vinicio	55 Casado	Diamante PB	São Paulo	Vigia Noturno	Classe baixa	Branca	Brasil Paraíba
Lilian	36 Divorciada	São Paulo – SP	São Paulo	Empregada Doméstica	Classe baixa	Branca	Brasil-Bahia
Vanessa	26 Solteira	São Paulo – SP	São Paulo	Propagandista médica	Classe média alta	Branca	EUA e Itália
Marcelo	28 solteiro	São Paulo – SP	São Paulo – SP	Designer Gráfico	Classe Média	Brancos	Italiana
Joao	38 casado	São Paulo	São Paulo	Comerciante	Classe média	Brancos	Portugueses

Cabe dizer que na análise das falas dos entrevistados surgiu uma questão ética, pois não é o propósito deste trabalho acusar qualquer sujeito em sua individualidade⁸ como racista, mas sim entender como estes se apropriam do significado da raça e do racismo produzidos em nossa cultura. Com esse fim, fiz uma divisão em categorias, e neste artigo apresento três delas, a saber: ideia de superioridade estética, moral e intelectual (por serem estas as categorias definidoras do conceito de raça produzido pela ciência no século XIX). Note-se que esta divisão por categorias é apenas uma forma de facilitar a análise, já que os entrevistados não separam as vivências ligadas à sua constituição como

brancos. Ressalto que, além das categorias analisadas nesta pesquisa, as falas dos sujeitos enunciaram outros múltiplos sentidos singulares que tange o “ser branco”, os quais só caberiam em uma análise minuciosa da história de vida de cada sujeito.

Padrões de beleza e branquitude

Quando eu te encarei frente a frente, não vi o meu rosto. chamei de mau gosto o que vi, de mau gosto, mau gosto, é que Narciso acha feio o que não é espelho. (Caetano Veloso)

O termo “estética” vem da palavra grega aisthésis, que significa percepção ou sensação. No senso comum, estética está associada aos padrões e significados de beleza e do belo de diferentes sociedades. No Brasil, Sovik (2004) e Ramos (1957) apontam que há uma hegemonia da estética branca veiculada pelos meios de comunicação de massa. Isso significa pensar que cabelos lisos, pele clara, olhos claros e traços afinalados façam parte do modelo vigente de beleza em corpos humanos. A seguir, veremos se e como isso é apropriado pelos sujeitos e discursos analisados nesta pesquisa.

Uma das perguntas que faço aos meus entrevistados é se eles acham que têm, consciente ou inconscientemente, atitudes ou traços racistas. Há diversas respostas a esta pergunta. Vanessa nos faz pensar quão complexas são as relações raciais e o racismo do brasileiro:

Eu acho que o racismo é real. Eu nunca namorei negro, mas já namorei japonês... É difícil eu entrar num lugar e achar um negro bonito, a não ser que ele seja muito bonito, seja unânime, é um negro tal, um cara muito lindo... Mas, no geral, eu não vou achar esses caras bonitos... Quando saio à noite, se vejo um branco muito bonito, tenho certeza de que não tenho chances com ele. Mas sei, e tenho quase certeza, de que tenho chances com um cara negro muito bonito.

“O que é um branco muito bonito? E um negro muito bonito? E japonês?” (Lia)

Para mim há diversos tipos de brancos muito bonitos, mas estou falando de um tipo Brad Pitt, loiro de olhos claros.

“E negro muito bonito?” (Lia)

Ah, esses negros com estilo, exótico, tipo rasta e com traços finos. Agora japonês... Em geral não acho eles muito bonitos, são todos muito parecidos, iguais aos índios, mas os japoneses me atraem porque são mais determinados e menos malandros que os brasileiros.

E por que você acha que, com um branco muito bonito, você não tem chances? E por que teria com um negro muito bonito? Qual a diferença? (Lia)

É que, para um branco muito bonito eu estou fora dos padrões, né? Eu sei que tenho um rosto muito bonito, mas estou fora do peso [risos]... E com um negro? Eu sei que eles adoram loiras [risos]... não é? Olha os jogadores de futebol, os pagodeiros, eles sempre estão acompanhados de loiras.

Esta fala de Vanessa nos faz pensar sobre diferentes aspectos do funcionamento racial presentes na cultura brasileira. Ela afirma ao mesmo tempo que: (a) os brancos são mais bonitos que os negros em geral;

(b) brancos bonitos têm mais *status* e valor estético do que negros bonitos, pois é exatamente na diferença hierárquica entre um e outro que ela se compara como fora do padrão estético vigente. Em outras palavras, estar fora do peso assemelha-se à negritude; (c) afirma que ser loira dá a ela uma valorização que os negros almejariam; (d) associa jogadores de futebol e pagodeiros diretamente a negros e (e) não inclui o japonês na categoria brasileiro.

Assim, tanto brancos como negros são incluídos por Vanessa na categoria brasileiros. Dessa forma, para ela, tanto um como o outro fazem parte da mesma cultura nacional. Já o brasileiro descendente de japonês, mesmo que esteja no Brasil pelo número igual de gerações que um brasileiro descendente de imigrante russo, por exemplo, é considerado japonês e não brasileiro. Isso deixa claro que o tripé consagrado por Gilberto Freyre como “o povo brasileiro” o branco colonizador, o negro escravo e o índio nativo são aqueles que dividem, no imaginário de nossa cultura, a condição de brasileiros. Isto dá para o Brasil uma condição ligada à branquitude diferente da de outros países, pois aqui é branca qualquer pessoa com feição branca, mesmo que sua ascendência esteja muito longe dos colonizadores brancos brasileiros.

Ainda dentro da fala de Vanessa, algumas perguntas surgem: apesar de ela não achar os negros bonitos, há aqueles que ela coloca como exceção. No entanto, eles precisam ser diferentes, exóticos e ao mesmo tempo ter traços físicos afinalados, tipos do padrão de beleza branca. Outra questão que chama a atenção é a entrevistada saber, de alguma forma, dos privilégios simbólicos que ela tem por ser branca, pois neste caso ela se coloca acima do negro, e ainda se enxerga com mais chances afetivas com um negro bonito do que com um branco. Isso mostra que para ela há uma hierarquia estética na qual ela está inserida que privilegia os brancos em detrimento dos asiáticos, índios e negros em nossa sociedade. Esta mesma preterição aparece quando ela crê que os negros - que ela associa diretamente a jogadores de futebol e músicos populares - almejam uma loira.

Ainda sobre a relação da ideia de superioridade estética como um dos traços fundamentais da construção da branquitude no Brasil, podemos analisar as falas de dois entrevistados sobre o significado de ser branco. Quando pergunto sobre o que é ser branco, a resposta se configura em uma consciência de contraposição estética a um valor hierárquico:

Você se dá conta, no seu dia a dia, de que é branca? Pensa sobre isso? Em que situações? (Lia)

Sim, principalmente quando as pessoas chegam e dizem: "Ah, meu cabelo hoje tá horrível!". Tem um amigo meu, ele é moreno e reclama muito do cabelo, aí ele faz assim: "Ah, hoje meu cabelo tá horrível!"... E eu lembro, meu cabelo nunca tá ruim; e nesse momento eu me dou conta, eu sou branca, e ele não. (Isabela)

Sim, quando eu tô no meio de outras muitas pessoas que não são brancas. Por exemplo, quando você tá num lugar em que a predominância é negra. Você pega um transporte público, você vai pra periferia e aí você vê que não tem gente branca ali. Você é um cara meio isolado naquele microuniverso ali, mas ainda assim não é nem a cor que chama atenção, é mais a feiura da situação toda, das pessoas, das construções, da pobreza. (Marcelo)

Nos dois casos, os entrevistados dizem apenas lembrar que são brancos quando percebem a diferença em relação a outra identidade racial. Podemos, então, pensar que toda e qualquer identidade singular e coletiva só se constrói em relação à outra, ou seja, só aparece quando há uma contraposição. A diferença, no caso desta identidade racial branca, surge nas duas falas associada a aspectos que são significados negativamente em relação à alteridade. A identidade é sempre algo que define fronteiras entre quem somos nós e quem são os outros; portanto, só existe em relação a uma alteridade. Deste modo, a beleza associada nas falas ao cabelo que não é ruim, ou a beleza que se contrapõe à feiura, quando lembra Marcelo ser “*um cara meio isolado*” no território da periferia nomeada por ele como feia aparece como um marco estético de igualar-se e diferenciar-se entre “*nós/brancos*” e “*outros/negros*”.

Aqui, cabe perguntarmos o motivo de Isabela achar que seu cabelo nunca está “ruim”. Como todos nós, Isabela deve acordar despenteada ou com os fios embaraçados. Mas quando falamos de raça, o que se coloca não é o próprio cabelo real, mas sim a lembrança de que ela, Isabela, é branca, e é branca porque o cabelo do amigo é considerado “ruim”, e o dela não. Na fala de Marcelo, minha pergunta foi sobre quando ele se lembraria que é branco. Ele, imediatamente, lembra-se de bairros em que esteve, bairros pobres, pretos e feios. O que isso teria de positivo em relação à branquitude como identidade? Nesse momento, não parece que Marcelo se lembre de algo que ele é, mas sim daquilo que ele não é e que outros são: não é pobre, não é preto e também não é feio.

Note-se também, entre os entrevistados, uma grande ambiguidade no tocante à cor da pele. O que

está em jogo não é a cor da pele, mas sim a ideia de raça colada a ela. Os padrões estéticos dos entrevistados não remetem à tonalidade de cor da pele, mas sim a traços, feições e cabelo, que aparecem nas falas como relacionados ao que os entrevistados nomearam como brancos, independentemente das diferentes tonalidades da brancura dos sujeitos. Quando Vanessa fala de um negro bonito, ela se refere aos traços afinalados, assim como os outros entrevistados falam dos traços afinados para descrever o branco como característica racial. Outro fator que demonstra isso é que quando pergunto o que é uma pessoa bonita, o indivíduo moreno aparece como padrão estético dominante – moreno de raça branca:

“Entre as diferentes raças, você acha que alguma é mais bonita?” (Lia)

“Acho que branco é mais bonito. É o que eu acho... por ter uma cara mais europeia.”

“E o que seria mais europeia?” (Lia)

“Uma cara mais, não sei, acho mais bonito...”

“Mais bonito por quê?” (Lia)

“Na verdade acho branquelo loiro feio pra caramba, tipo nórdico. Bonito é o europeu tropical, tipo do mediterrâneo, cabelo escuro, pele um pouco morena, mas de raça branca, com traços afinados.” (João)

Podemos ver isto também em outras falas, nas quais duas entrevistadas expressam se sentir mal quando vão à praia e estão muito brancas. Elas falam da cor e do desejo de serem morenas. Mesmo assim, isso não aparece como uma contraposição ao modelo hegemônico de estética da raça branca, mas sim da extrema brancura, conforme podemos ver nas falas seguintes:

“Me fale sobre você ser branca, qualquer coisa que te lembre?” (Lia)

“Ah, por exemplo, eu já tive uma coisa meio inversa, uma época tinha bastante inveja, de mulheres com pele escura, porque não tem tanta celulite, porque a branca fica enrugada, mancha a pele. A mulher branca tá mais propensa a ter mais celulite e estria. Condição da pele mesmo, quantidade de melanina que ajuda. Então já tive o contrário, de olhar e falar queria tanto não ser tão branca. E aí a gente precisa tomar sol para ficar com cara de saude. Assim como eu já tive no meio duma balada, e uma menina negra falar: “Nossa, teu cabelo é tão bonito!” (Vanessa).

É notável que ela comece a primeira sentença dizendo que já teve uma “coisa meio inversa” – e

aqui cabe perguntar: o que ela gostaria de dizer com inversa? Inversa a quê? Seria pertinente dizer que, quando a entrevistada diz que admirar a pele dos negros é algo inverso, ela talvez pensasse que o padrão natural fosse os brancos sendo admirados por seus atributos estéticos? Então, quando ela admira os negros, inverte a hierarquia estética racial de nossa cultura?

É importante deixar claro que não se trata de dizer que os sujeitos entrevistados se sintam, necessariamente, superiores esteticamente aos não-brancos. Assim como os não-brancos, os brancos também estão submetidos aos padrões de beleza vigentes de nossa cultura e, como a maioria da população brasileira, os brancos não se encaixam nas exigências desses padrões, como podemos ver nas falas seguintes.

“Eu odeio ser muito branca, tenho muita vergonha quando vou ao clube, à piscina” (Isabela).

“Às vezes me chamam de branca negra, porque eu não tenho os traços delicados, eu tenho lábios grossos, nariz largo e, mesmo sendo loira, meu cabelo é ruim” (Lilian).

A fala de Lilian, mais uma vez, nos leva a pensar que o que está em jogo, para os padrões estéticos, não é a tonalidade da pele, mas sim aquilo que se refere aos traços, feições e cabelos associados culturalmente ao branco europeu, sem miscigenações. Quando Lilian diz que seu cabelo é ruim, na mesma frase em que diz que às vezes é chamada de branca negra, associa à negritude os próprios traços que ela mesma não considera bonitos ou bons.

Nas falas dos entrevistados, poderíamos destacar outras inúmeras passagens em que a ideia de belo aparece associada à branquitude. Aqui fica claro que a estética da branquitude é valorizada não apenas por ser mais uma das diversas estéticas disponíveis em nossa sociedade, mas sim por ser aquela significada como a “verdade” do belo, e que estabelece uma hierarquia em relação aos não-brancos. Desta forma, parece que podemos afirmar que a ideia de superioridade estética é sim um dos traços da branquitude em nosso país. Aqui é importante dizer que essa noção de superioridade estética aparece em relação aos negros, aos índios e aos asiáticos, não se contrapondo somente a uma única identidade racial.

De fato, tanto este traço de superioridade estética quanto o padrão de beleza de nossa cultura não é algo natural ou dado aos brancos. Mesmo assim, essa imagem de belo produz significados compartilhados, os quais os sujeitos se apropriam, singularizam, produzem sentidos e atuam sobre eles, de alguma

forma reproduzindo-os ou contrapondo-os. Na teia dialética em que a realidade social e o sujeito individual implicam-se mutuamente, a mediação semiótica exerce um papel fundamental. A linguagem e os significados compartilhados culturalmente funcionam como determinantes no processo de constituição de cada sujeito. Desta forma, os conteúdos racistas de nossa linguagem,⁹ bem como a ideia de superioridade racial branca construída no século XIX são ainda apropriados pelos sujeitos. E, nesse movimento da constituição da consciência individual, os significados alheios se tornam sentidos próprios.

Ideia de superioridade moral e intelectual

A explicação para as desigualdades raciais econômicas entre brancos e não-brancos, segundo os depoimentos aqui elencados, está relacionada primeiramente à escravidão e à colonização. Porém, quando perguntei quais eram os motivos para as desigualdades continuarem após o fim do regime escravocrata, e por que eles achavam que os brancos estavam hoje nos melhores bairros das cidades e ocupavam os cargos de maior prestígio e de poder na sociedade, entre outros privilégios, as respostas recaíram no argumento de que há algo intrínseco na cultura dos brancos que dariam a eles atitudes intelectuais e morais superiores a dos não-brancos. Veremos a seguir como isso aparece nas falas dos sujeitos.

Vinicius tem 55 anos, trabalha de vigia noturno, mora em São Paulo desde pequeno e não sabe as origens étnicas e nacionalidades de seus antepassados. Por isso, não comprehende a cultura como algo relacionado à nacionalidade ou país de origem de seus familiares. Mesmo assim, quando lhe perguntei o que significava ser branco, ele rapidamente sugere que é algo ligado à cor da pele e ao modo de agir:

“O que é ser branco para você?” (Lia)

“Posso responder o que é ser branco, eu gosto da minha cor e gosto das minhas atitudes”.

“Tem a ver com as atitudes?” (Lia)

“Não, vou dizer assim, eu gosto da minha cor e gosto das minhas atitudes. O que eu faço na minha vida, sou uma pessoa que trabalha, não faço coisa errada, então gosto muito das atitudes da minha sobrevivência, sempre tento fazer o bem, sempre tentando as coisas certas. (Vinicius)

A pergunta refere-se ao significado de ser branco, e não especificamente às atitudes morais do cotidiano. Ser branco, para ele, vincula-se a características

de atitudes e não à cor da pele. Há uma referência apropriada para esta situação: das proposições que Todorov (1993) elabora para a construção do discurso sobre as raças humanas, uma das características é, justamente, acreditar que há uma continuidade entre o físico e o moral. Vinicius, com sua espontaneidade, reproduz a ideia de que as raças não são apenas definidas por diferenças físicas, mas correspondem também a diferenças morais, psicológicas e intelectuais e que dentro dos grupos raciais existem as atitudes “melhores”, “naturalmente” associadas aos brancos. Pode-se notar também que as atitudes que Vinicius relaciona à pergunta sobre o que é ser branco estão ligadas a valores culturalmente construídos como positivos em nossa cultura: trabalhar, lutar pela sobrevivência, fazer o bem. Desta fala, cabe perguntar se o entrevistado apenas associa estas características aos brancos ou se estas se contrapõem – como na construção de qualquer identidade – a outra identidade racial. Para entender melhor este discurso, perguntei se ele achava que aquelas características eram suas ou dos brancos:

“Você acha que isto é característica de branco?”
(Lia)

Não todo branco; mas nas atitudes, tanto tem o errado branco como tem o preto. Mas para pensar a maioria, eu acho que nas atitudes os brancos são melhor, nas atitudes, de agir na vida, os branco são melhor. Pra falar a verdade, num é porque sou branco, mas eu acho que os preto são mais violento que os brancos, na minha opinião... São mais violento em alguma coisa... né. Em maioria, os brancos são mais calmo que as pessoas pretas... (Vinicius)

Diferente do que acontece quando o assunto são as características estéticas, a crença de uma superioridade moral e intelectual dos brancos está diretamente relacionada a uma contraposição que eles fazem em relação aos negros. Como afirma Marcelo, ao discorrer sobre os porquês das desigualdades raciais no país:

“No Brasil, os cargos de maior prestígio, como profissionais liberais, senadores, deputados, médicos, empresários, advogados, são em sua maioria de brancos. Você acha que tem alguma razão para isso?”
(Lia)

Eu acho que é a cultura. Por exemplo, minha avó é italiana, filha de italianos, ela veio da Itália, e eles eram pobres, mas sabiam como fazer tijolos, montaram uma olaria. Ganharam dinheiro, ficaram ricos. Minha avó foi trabalhar como faxineira de colégio público, criou três filhos sem pedir nada pra ninguém, colocou o lance da educação como a única solução pra eles saírem de uma situação desconfortável de limitação

de roupa, comida, o próprio estudo. Então, sempre impôs uma conduta ética, moral e de valores, que é o que fez toda diferença. Acho que é mais o lance da cultura, dos valores, da ética, da educação, do que um pai ensina pra um filho, do que a cor em si.

“Você acha que a coisa cultural... O que é a cultura italiana?” (Lia)

Sim, eu tenho alguns conceitos que vêm da minha família. Me parece que lá é assim. Tenho como base de valores o trabalho, o respeito às leis, o respeito ao próximo. Eles carregam esses valores. Fora a cultura cristã, que é a cultura do respeito ao próximo, tenho família muito católica, tem o respeito ao próximo, somos todos irmãos. Isso também soma muito pros valores e a conduta ética do ser.

“Então, você acha que o fato de os imigrantes que vieram e conseguiram ter dinheiro, depois de três gerações, está ligada a cultura?” (Lia)

Sim, imagina, eles sempre estudaram, não são analfabetos, tiveram acesso às letras, às ciências matemáticas, eles tiveram acesso ao conhecimento. E quando eles chegaram aqui, se não tinham, foram construindo. Você não vê imigrante europeu sem estudar, sempre foi muito forte essa história do estudo, é um valor básico da sociedade deles. Diferente da cultura e dos africanos, que são mais flexíveis quanto à ética e à moral, é só ver a religião deles, não tem esse negócio de fazer o bem... E eles dão mais valor para música, divertimento e essas coisas, enquanto o europeu, ao trabalho e estudo. (Marcelo)

Marcelo contrapõe aquilo que ele chama de cultura europeia ao que nomeia de cultura dos africanos. Seu discurso relaciona as vantagens dos brancos como atributos morais, éticos e de condutas culturais intrínsecas aos imigrantes europeus. Para Marcelo, a explicação sobre as desigualdades sociais, que para Vinicius, foram justificadas pela ideia de raças superiores e inferiores, foi substituída pela de culturas superiores e inferiores, permanecendo a hierarquia entre a civilização branca europeia e as civilizações africanas. Desse modo, a ideia de “cultura”, como aponta Guimarães (1999c), transformou-se em uma noção tão fixa, estanque e estável quanto a de raça biológica.

Esta estrutura hierárquica entre culturas serve facilmente para um discurso racializado, sem precisar fazer referência explícita à raça e à cor. Neste discurso, são os brancos que aparecem como os mais civilizados, os mais cultos e com atitudes morais e éticas superiores. Mas esse modo de representação como próprio de civilizações europeias serve apenas para justificar o agudo contraste entre a população

branca e a população não-branca, representada por Marcelo como analfabeta, sem valores éticos e morais e, ainda, como aptos para a música e o divertimento, enquanto os brancos são aptos ao trabalho e ao estudo. Em um mundo onde a ideia de civilidade e progresso está rotineiramente associada à cultura europeia e ao embranquecimento, fica difícil perceber tais discursos de nação e cultura em termos racialmente neutros. Aqui é possível identificar, com base em exemplos abundantes das falas dos entrevistados, o considerável deslizamento de uma linguagem racista biológica para a cultural. Nesse aspecto, é interessante observar, entre os sujeitos entrevistados, que a insistência em discursos biológicos e culturais com uma hierarquia (e não em uma diversidade) fornece elementos para pensar que a ideia de superioridade moral e intelectual - portanto, o racismo - ainda faz parte de um dos traços unificadores da branquitude.

Considerações finais

Sabemos, através dos estudos da psicologia sócio-histórica, que todo sujeito é capaz de produzir sentidos diferentes dos significados construídos social e historicamente. E isso vai depender das mediações semióticas que cada um vivenciará. Entretanto, os sujeitos entrevistados nesta pesquisa estão inseridos em uma sociedade em que grande parte das mediações semióticas não favorece a desconstrução dos significados e que, por sua vez, atribui à identidade racial branca um valor estético, moral e intelectual superior a outras identidades raciais. Mais do que isso, cabe nos perguntar: se muitos dos sujeitos entrevistados obtêm vantagens objetivas e subjetivas com o padrão estético vigente, qual seria a razão emocional para que se oponham aos significados que supervalorizam o grupo no qual eles próprios estão inseridos?

A partir desse enfoque, podemos dizer que sujeitos considerados brancos em nossa sociedade passam por um processo psicossocial resultante das mediações que experenciam durante a vida de identificação com os significados compartilhados em nossa cultura sobre a supremacia racial branca. Portanto, podemos pensar que eles também podem, por diversas questões, não se identificar com o lugar simbólico da branquitude, e construir fissuras entre a brancura e a branquitude, proporcionando-nos, desta forma, algumas indicações para pensarmos em propostas sobre a desconstrução do racismo na identidade racial branca.

Portanto, um dos trabalhos dentro da psicologia para esta desconstrução deve ser o de demonstrar a suposta neutralidade da identidade racial branca

que faz com que grande parcela da sociedade tenha privilégios mas não os perceba. Maria Aparecida Bento (2002) argumenta que os brancos em nossa sociedade agem por um mecanismo que ela denomina de *pactos narcísicos*, alianças inconscientes, intergrupais, caracterizadas pela ambiguidade e, no tocante ao racismo, pela negação do problema racial, pelo silenciamento, pela interdição de negros em espaço de poder, pelo permanente esforço de exclusão moral, afetiva, econômica e política do negro, no universo social. Assim, a branquitude é “um lugar de privilégio racial, econômico e político, no qual a racialidade, não nomeada como tal, carregada de valores, de experiências, de identificações afetivas, acaba por definir a sociedade” (p. 5).

Neste sentido penso que há, na luta antirracista, diferentes frentes a serem atingidas. Uma delas é o processo de desidentificação com os significados racistas, processo em que o ator social pode e deve ser agente de mudanças, o que está ligado a uma tomada de posição sobre seu racismo latente, sobre perceber seus privilégios e, portanto, a um trabalho para desconstruir o racismo e os significados racistas apropriados por cada sujeito, produzindo, assim, novos sentidos para o que significa ser branco e o que significa ser negro. No entanto, precisamos que haja por parte dos sujeitos brancos – além da aquisição da consciência de sua racialidade e de que são precursores de mudanças em seus micro-lugares de poder e atuação – uma mudança estrutural nos valores culturais da sociedade como um todo. É preciso que a branquitude, como lugar de normatividade e poder, se transforme em identidades étnico-raciais brancas onde o racismo não seja o pilar de sua sustentação. Para isto, além da psicologia e da constituição dos sujeitos como atores sociais, é preciso alterar as relações socioeconômicas, os padrões culturais e as formas de produzir e reproduzir a história brasileira. Conclui-se, assim, que as políticas públicas voltadas para a igualdade racial como as de cotas, o reconhecimento da história, do espaço e a ação do movimento negro, são essenciais para que os brancos consigam se deslocar da posição de norma e de hegemonia cultural.

Notas

¹ Neste trabalho, o termo racialização é utilizado para designar o processo simbólico que consiste na atribuição de “significado social a certas características biológicas (normalmente fenotípicas), na base das quais aqueles que delas são portadores são designados como uma colectividade distinta” (Miles, 1989, p. 74). Trata-se, em outras palavras, de um processo de categorização social a partir de traços de distintividade racial de determinadas populações, que

- se traduz na utilização generalizada da noção de raça para mencionar ou descrever essas populações, mesmo em casos em que a diferença fenotípica é apenas imaginada (Miles, 1996, pp. 306-307).
- ² Raça é entendida aqui como uma categoria sociológica.
- ³ Porém a questão genética não pode ser descartada por completa, já que, querendo ou não, e a despeito do processo de branqueamento pelo qual passam parte significativa dos negros e mesmo do processo de ocidentalização (branqueamento) que passam alguns dos orientais (cirurgias nos olhos, cabelos louros...), para ser branco, ou melhor, para que o sujeito seja reconhecido como branco, é necessário ter alguma aproximação com algumas das características fenotípicas identificadas com os brancos e elas são determinadas geneticamente. O fenótipo é a manifestação dos genes.
- ⁴ É unânime, nos estudos sobre branquitude, que sujeitos descendentes de europeus sejam os que mais ocupam este lugar. No entanto, dependendo da configuração histórica, econômica e social, outros sujeitos podem ocupar este lugar.
- ⁵ O conceito de hegemonia é entendido neste trabalho tal como propõe Raymond Williams, influenciado pela teoria *gramsciana*, como um “conjunto de práticas e expectativas, sobre a totalidade da vida: nossos sentidos e distribuição de energia, nossa percepção de nós mesmos e nosso mundo. É um sistema vívido de significados e valores – constitutivo e constituidor – que, ao serem experimentados como prática, parecem confirmar-se reciprocamente. Constitui assim um senso da realidade para a maioria das pessoas na sociedade, um senso de realidade absoluta, porque experimentada, e além da qual é muito difícil para a maioria dos membros da sociedade movimentar-se, na maioria das áreas da sua vida” (Williams, 1979, p. 113).
- ⁶ A ideologia da democracia racial tem raízes muito anteriores a 1930. A expressão, entretanto, aparece pela primeira vez, de acordo com Antônio Sérgio Guimarães, em um artigo de Roger Bastide publicado no *Diário de São Paulo*, precisamente no dia 31 de março de 1944, no qual eram usados os termos “democracia social” e “racial” para descrever a ausência de distinções rígidas entre brancos e negros. Antônio Sérgio aponta também que a expressão evoca essencialmente dois significados: o primeiro subentende que todos os grupos étnicos vivem na mais perfeita harmonia, enquanto o segundo remete, no mínimo, a um ideal de igualdade de direitos, e não apenas de expressão cultural e artística.
- ⁷ Diversos estudos foram feitos no Brasil com o intuito de perceber as intersecções possíveis entre raça e classe. Ver entre outros: Ianni, Octavio. (1972). *Raças e Classes no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Fernandes Florestan. (1978). *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Ática, e Guimarães. (2002). A.S.A Classes, *Raças e Democracia*. São Paulo: Editora 34.
- ⁸ Os nomes dos entrevistados são fictícios.
- ⁹ Há diferentes trabalhos que descrevem os conteúdos racistas da língua portuguesa, como, por exemplo, a palavra denegrir ou as expressões como, a coisa ta preta, humor negro, lista negra, magia negra, mercado negro, ovelha negra etc.

Referências

- Balibar, E. (1991). Is there a Neo-Racism. In E. Balibar & I. Wallerstein (Eds.), *Race, Nation, Class: Ambiguous identities* (pp. 17-28). London: Verso.
- Bento, M. A. S. (2002). *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*. Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Bento, M. A. & Carone, I. (Orgs.). (2002). *Psicologia social do racismo* (2^a ed.). São Paulo: Vozes.
- Dyer, R. (1988). *White*. London and New York: Routledge.
- Frankenberg, R. (2004). A miragem de uma branquitude não marcada. In V. Ware (Org.), *Branquitude, identidade branca e multiculturalismo* (V. Ribeiro, Trad., pp. 307-338). Rio de Janeiro: Garamond.
- Gilroy, P. (2001) *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34.
- Guimarães, A. S. A. (1999a). Raça e os estudos de relações raciais no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, 54, 147-156.
- Guimarães, A. S. A. (1999b). Combatendo o racismo: Brasil, África do Sul e Estados Unidos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 14(39), 103-117.
- Guimarães, A. S. A. (1999c). *Racismo e anti-racismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- Hasenbalg, C. (1979). *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.
- Miles, R. (1989). *Racism*. Londres: Routledge.
- Miles, R. (1996). Racialization. In E. Cashmore (Org.), *Dictionary of Race and Ethnic Relations* (pp. 306-308). Londres: Routledge.
- Munanga, K. (2004). Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In A. A. P. Brandão (Org.), *Cadernos Penesb 5* (pp.15-34) Niterói, RJ: EdUFF.
- Pierucci, A. F. (1999). *Ciladas da diferença*. São Paulo: Editora 34.
- Piza, E. (2002). Porta de vidro: uma entrada para branquitude. In I. Carone & M. A. Bento (Orgs.), *Psicologia Social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* (pp. 59-90). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Ramos, A. G. (1957). *A introdução crítica a sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Andes.
- Steyn, M. (2004). *Novos matizes da “branquitude”: a identidade branca numa África do Sul multicultural e democrática*. In V. Ware (Org.), *Branquitude, identidade branca e multiculturalismo* (V. Ribeiro, Trad., pp. 115-137.). Rio de Janeiro: Garamond.
- Sovik, L. (2004). *Aqui ninguém é branco: hegemonia branca no Brasil*. In V. Ware (Org.), *Branquitude, identidade branca e multiculturalismo* (V. Ribeiro, trad., pp. 363-386.). Rio de Janeiro: Garamond.
- Todorov, T. (1993). *Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana* (Vol. 1). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Wiewiora, M. (2006). *Em que mundo viveremos?* São Paulo: Perspectiva.
- Williams, R. (1979). *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Recebido em: 06/10/2010

Revisão em: 27/11/2011

Aceite em: 01/02/2012

Lia Vainer Schucman possui graduação (2003) e mestrado (2006) em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Doutorado em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo (2012) com estagio de doutoramento no Center for New Racial Studies da Universidade da Califórnia, Santa Barbara. Atualmente é bolsista FAPESP e realiza pesquisa de pós doutorado em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo. Tem experiência na área de Psicologia e relações raciais com ênfase em movimentos sociais, atuando principalmente nos seguintes temas: psicologia social, racismo, raça, branquitude, identidade, movimentos sociais e educação intercultural. Endereço: Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo: Av. Professor Mello Moraes, 1721, Bloco A – Cidade Universitária. São Paulo/SP, Brasil. CEP 05508-030.

E-mail: liavainers@gmail.com

Como citar:

Schucman, L. V. (2014). Sim, nós somos racistas: estudo psicossocial da branquitude paulistana. *Psicologia & Sociedade*, 26(1), 83-94.