

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

HORTÊNCIA SOUSA ROCHA

**PARDO: UMA IDENTIDADE CONSTRUÍDA NO LIMBO? PROCESSOS DE
SUBJETIVAÇÃO DOS PARDOS NO CONTEXTO BRASILEIRO**

SÃO LUÍS/MA

2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

HORTÊNCIA SOUSA ROCHA

**PARDO: UMA IDENTIDADE CONSTRUÍDA NO LIMBO? PROCESSOS DE
SUBJETIVAÇÃO DOS PARDOS NO CONTEXTO BRASILEIRO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Ramon Luis de Santana Alcântara

SÃO LUÍS/MA

2023

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Rocha, Hortência Sousa.

PARDO: UMA IDENTIDADE CONSTRUÍDA NO LIMBO? PROCESSOS DE
SUBJETIVAÇÃO DOS PARDOS NO CONTEXTO BRASILEIRO / Hortência
Sousa Rocha. - 2023.

100 f.

Orientador(a): Ramon Luis de Santana Alcântara.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em
Psicologia/cch, Universidade Federal do Maranhão, São
Luís, 2023.

1. Identidade. 2. Pardo. 3. Processos de
subjetivação. I. Alcântara, Ramon Luis de Santana. II.
Título.

HORTÊNCIA SOUSA ROCHA

**PARDO: UMA IDENTIDADE CONSTRUÍDA NO LIMBO? PROCESSOS DE
SUBJETIVAÇÃO DOS PARDOS NO CONTEXTO BRASILEIRO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação
em Psicologia da Universidade Federal do Maranhão,
como requisito para obtenção do título de Mestre em
Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Ramon Luis de Santana Alcântara

Aprovada em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Ramon Luis de Santana Alcântara
Universidade Federal do Maranhão-UFMA

Prof. Dr. Antônio Vladimir Félix da Silva
Universidade Federal do Delta do Parnaíba-UFDPA

Prof.^a Dra. Cristianne Almeida Carvalho
Universidade Federal do Maranhão-UFMA

Prof. Dr. Acildo Leite da Silva
Universidade Federal do Maranhão-UFMA

Prof.^a Dra. Rosinete de Jesus Silva Ferreira
Universidade Federal do Maranhão-UFMA

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha mãe por me incentivar e ser fonte da minha inspiração.

Agradeço à minha tia, Rosilda, por acreditar em mim.

Agradeço ao meu pai, por ter cedido um espaço da sua casa para que eu pudesse escrever.

Agradeço aos amigos pelo apoio e por ter tornado o meu caminho menos doloroso.

Agradeço ao Guilherme pelas dicas e pelos ouvidos durante grande parte desse percurso.

Agradeço ao Vladimir por se dispor a fazer uma leitura cuidadosa do meu percurso teórico.

Agradeço, sobretudo, aos participantes da pesquisa que confiaram a mim suas histórias e inquietações.

RESUMO

Diante da complexidade da categoria pardo, que, dentre os seus vários sentidos, remete a uma condição “nem preta, nem branca”, isto é, a um não-lugar, a uma espécie de limbo, a presente pesquisa partiu da seguinte pergunta “Como as pessoas que se identificam como pardas lidam com esse não-lugar e quais lugares constroem para si?”. Nesse sentido, este trabalho buscou investigar os processos de subjetivação e produção de identidades pardas no contexto das relações étnico-raciais no Brasil. Para tal, três objetivos específicos foram seguidos: 1) Discutir as implicações psicossociais sobre a construção da identidade de pessoas que se identificam como pardas a partir da historicidade das políticas raciais: ideologia do branqueamento, democracia racial e ações afirmativas; 2) Conhecer a experiência de pessoas que se identificam como pardas enquanto sujeitos racializados no contexto das relações étnico-raciais brasileiras; e 3) Analisar como as pessoas que se identificam como pardas se articulam na luta antirracista. A pesquisa ocorreu de modo online e se dividiu em duas fases: a primeira consistiu na aplicação de questionário online, com finalidade de seleção; e na segunda, foi aplicado o roteiro de entrevista semiestruturada por videochamada. Foram selecionados oito participantes, dos quais apenas seis compuseram as análises. As entrevistas foram analisadas por meio da Análise Temática. Como resultado, a pesquisa apontou alguns aspectos que marcam o processo identificatório dos sujeitos entrevistados, como o conflito entre autoidentificação e heteroidentificação racial, a forma como percebem a discriminação racial como mais sutil e contextual, experimentando-a de maneira ambígua, embora reconheçam que seus corpos são racializados. Além disso, alguns entrevistados reivindicaram um lugar do meio, construindo para si uma identidade parda ou mestiça. Outrossim, a participação na luta antirracista se apresentou diversa para cada entrevistado.

Palavras-chave: Pardo. Processos de subjetivação. Identidade.

ABSTRACT

Faced with the complexity of the brown category, which, among its various meanings, refers to a condition “neither black nor white”, that is, to a non-place, to a kind of limbo, this research started from the following question “How do people who identify as brown deal with this non-place and what places do they build for themselves?”. In this sense, this work sought to investigate the processes of subjectivation and production of brown identities in the context of ethnic-racial relations in Brazil. To this end, three specific objectives were pursued: 1) Discuss the psychosocial implications on the construction of the identity of people who identify themselves as brown from the historicity of racial policies: whitening ideology, racial democracy and affirmative actions; 2) Knowing the experience of people who identify themselves as brown as racialized subjects in the context of Brazilian ethnic-racial relations; and 3) Analyzing how people who identify themselves as mixed race articulate in the anti-racist struggle. The research took place online and was divided into two phases: the first consisted of applying an online questionnaire, with the purpose of selection; and in the second, the semi-structured interview script was applied via video call. Eight participants were selected, of which only six composed the analyses. The interviews were analyzed using Thematic Analysis (TA). As a result, the research pointed out some aspects that mark the identification process of the interviewed subjects, such as the conflict between self-identification and racial hetero-identification, the way they perceive racial discrimination as more subtle and contextual, experiencing it in an ambiguous way, although they recognize that their bodies are racialized. In addition, some interviewees claimed a place in the middle, building a brown or mestizo identity for themselves. Furthermore, participation in the anti-racist struggle was different for each interviewee.

Keywords: Brown. Subjectivation processes. Identity.

LISTA DE SIGLAS

IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
IPEA	Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada
UFMA	Universidade Federal do Maranhão

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	4
CAPÍTULO 01 - UMA REFLEXÃO SOBRE A POSICIONALIDADE DO PARDO: DO DISPOSITIVO DA MESTIÇAGEM AO CAMPO DE NEGOCIAÇÃO	15
1.1 Nas entrelinhas do discurso racial: a mestiçagem como dispositivo e a construção do pardo no racismo à brasileira	18
1.1.1 A ideologia do branqueamento: o pardo como ponte étnica.....	19
1.1.2 O mito da democracia racial: o pardo como símbolo da identidade nacional e suas contradições.....	24
1.1.3 A hierarquia cromática e as discussões sobre colorismo: o pardo como aquilo que não é (nem branco, nem preto)	29
1.2 Habitando o entre/não-lugar: o pardo e a negociação das identidades	32
1.2.1 Identidade, processos de subjetivação e o pardo em questão.....	35
CAPÍTULO 02 - PROCESSOS DE CONSTRUÇÃO DA IDENTIFICAÇÃO RACIAL DOS SUJEITOS PARDOS	44
2.1 Os múltiplos significados do termo pardo	48
2.2 Pardo é papel! Experiências de contestação da autoidentificação racial	53
2.3 O privilégio de ser pardo: a sutileza da discriminação racial como determinante na construção de lugares	58
CAPÍTULO 03 - EXPERIÊNCIAS DE RACIALIZAÇÃO DOS CORPOS PARDOS.....	63
CAPÍTULO 04 - REAPROPRIAÇÃO DOS TERMOS: A AFIRMAÇÃO DE UM LUGAR DO MEIO?.....	73
CAPÍTULO 05 - O DEBATE SOBRE COTAS SOB A PERSPECTIVA DOS PARDOS.....	79
5.1 - “Quem tem o direito de dizer quem é ou quem não é negro?” Os efeitos subjetivos das bancas de heteroidentificação	82
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	86
REFERÊNCIAS	89

INTRODUÇÃO

Historicamente, a raça foi um conceito utilizado para justificar e hierarquizar diferenças biológicas e geográficas de diversos povos em relação à Europa. Esse uso ganha outras camadas a partir do século XIX, quando o mundo passa a ser dividido, a partir de um olhar eurocêntrico, em raças superiores e raças inferiores, com justificativas pretensamente científicas.

O conceito de raça surgiu como forma de apreender e designar aquilo que não se encaixava no modelo europeu - permitindo a representação das humanidades não europeias como seres inferiores, longe de se aproximar do homem ideal (MBEMBE, 2018a), o que servia de justificativa para expropriações e violências causadas pelo colonialismo (ALMEIDA, 2019). Nessa lógica, o colonizador objetifica o colonizado para poder dominá-lo, dominar o desconhecido, o diferente, o outro de si mesmo, dando-lhe o nome de negro, de índio, de mestiço em contraponto à pureza do branco. Dessa forma, a raça é acionada não simplesmente para designar o diferente, mas para sustentar o poder hegemônico a partir da construção de uma superioridade que tem como alicerce uma inferioridade produzida e projetada no outro. Como diria Fanon (2008, p.90), "é o racista que cria o inferiorizado."¹

Com o fim da Segunda Guerra Mundial, em 1945, há um esforço de desconstrução da raça enquanto categoria biológica. Geneticistas passam a afirmar que existe apenas uma espécie humana e as variações fenotípicas não indicam mudanças genéticas profundas, em outras palavras, a raça, como conceito biológico, não existe. Entretanto, sob o termo raça continuam sendo operados discursos, políticas, classificações, modos de subjetivação e identificação, de forma que a raça está presente no nosso cotidiano, nas nossas relações. Em suma, não conseguimos nos livrar da raça, um conceito que se metamorfoseia de acordo com as circunstâncias históricas, econômicas e políticas (ALMEIDA, 2019).

Com o avanço dos movimentos sociais, principalmente a partir da década de 1960, categorias raciais historicamente estigmatizadas passam por uma positivação a partir de mobilizações de grupos oprimidos que veem na afirmação positiva da identidade historicamente oprimida uma forma de empoderamento, de luta. A identidade negra, por exemplo, passa pela construção de uma estética e de uma cultura negra, pelo reconhecimento do sujeito de sua negritude. No contexto brasileiro, essa retomada do conceito de raça no

¹ "A inferiorização é o correlato nativo da superiorização europeia. Precisamos ter a coragem de dizer: é o racista que cria o inferiorizado." (FANON, 2008, p.90)

sentido político positivado ocorreu a partir do final da década de 1970 pelo Movimento Negro, momento em que a afirmação política em torno de uma identidade negra passou a funcionar como estratégia de mobilização de afrodescendentes contra a opressão racial e contra o mito da democracia racial (COSTA, 2001). Segundo Santos (2018), havia um esforço do Movimento Negro emergente, junto a intelectuais do IBGE, de retirar a categoria pardo das pesquisas, incluindo pretos e pardos sob a nomenclatura de afrodescendentes. Porém, o acordo em que chegaram foi: “iriam continuar usando o termo PARDO e PRETO, mas em contrapartida, ao apresentar qualquer estudo que envolvesse os afro-brasileiros, iriam sempre, após apresentar os dados segmentados em “preto” e “pardo”, somá-los e chamá-los sob a terminologia de NEGROS.” (SANTOS, 2018, p.7).

Nessa época, o país passava por um processo de redemocratização, onde o Movimento Negro teve um grande peso e passou a reivindicar uma série de direitos, como a inclusão de pessoas negras na Universidade, na administração pública, etc. No início dos anos 2000 se iniciaram a implementação das cotas raciais para negros em algumas universidades e a identificação racial passou a embasar políticas públicas. Até então a definição de pardo como pertencente à população negra, defendida pelo movimento negro e incorporada pelo Estado, não havia sido questionada. Segundo Campos (2013) com a difusão das políticas de ações afirmativas surgiu distintas formas de classificação para nomear quem, afinal, se encaixava no perfil das cotas.

A política nacional de cotas (lei 12.711/2012)² foi sancionada apenas em 2012, mas desde 2003 algumas universidades públicas já vinham adotando essa política no seu sistema de vagas, o que gerou controvérsias, algumas das quais ainda presentes atualmente, e que dizem respeito ao lugar do pardo. Colocado como uma categoria ambígua das relações raciais no Brasil, o pardo habitaria uma espécie de não-lugar, que o binarismo branco/negro, reafirmado nas políticas de ações afirmativas, não daria conta. Campos (2013) afirma que o processo de adoção de cotas transformou o pardo de obstáculo epistemológico para a compreensão das relações raciais no Brasil em dilema político: afinal, todo pardo é negro? O pardo também tem direito a cotas?

Antes de fazer a inscrição para entrar na universidade também me fiz essas perguntas. Desde criança tive que lidar com categorias ambíguas como “morena cor-de-jambo”, mas também ser chamada de “negra”, de “indiazinha”. Na adolescência passei a me

² A Lei nº 12.711/2012 refere-se à política nacional de cotas no ensino superior, que determina que 50% das vagas serão destinadas a estudantes de escola pública das quais uma percentagem será destinada a pretos, pardos, indígenas e pessoas com deficiência de acordo com a distribuição desses grupos na população de cada Estado. (BRASIL, 2012).

identificar como parda, mas ao concorrer a uma vaga para cotas raciais me perguntei se não estava usurpando o lugar de uma pessoa realmente negra. Entrei para a Universidade e me vi dentro de um espaço majoritariamente branco, e percebi que eu precisava me afirmar racialmente. No entanto, ainda não me sentia confortável em dizer “eu sou negra” na frente de pessoas mais retintas. Certa vez, um colega da faculdade, ele era negro, comparou nosso tom de pele e disse “tu é uma negra falsa”. Parece haver uma linha de cor que determina até onde se é negro. O corpo mestiço parece habitar uma zona cinzenta, como afirma Carneiro (2011), para onde todos aqueles que não cabem dentro da categoria branca ou negra são empurrados. Bicudo (2010) afirma que o “híbrido” coloca o desafio de se definir qual seu lugar na sociedade.

Por mais que eu me sentisse desconfortável não parava para pensar sobre isso, até que, na graduação, durante a realização do trabalho de conclusão de curso fui confrontada com uma questão colocada por uma das participantes que eu entrevistei, Dandara, em relação a seu pertencimento racial: “Eu sou o quê? Eu não sou negra o bas[tante], eu não sou negra retinta, mas também não sou branca, então eu sou o quê? Eu sofro racismo?”. Percebi que essa ambiguidade de definir uma identidade racial não dizia respeito somente a Dandara, mas de alguma maneira perpassava por mim e por outras pessoas ao meu redor que tinham em comum o fato de serem mestiças.

Então decidi, no mestrado, pesquisar pessoas que se identificavam como pardas, partindo da questão: “Qual o lugar do pardo?”. Inicialmente, tomava o pardo como categoria ideológica que tinha como função o afastamento dos sujeitos da sua negritude, de uma identidade étnico-racial, produzindo sujeitos alienados, sem consciência racial; e compartilhava da premissa de que todos que se identificam como pardos são negros. Ao longo das minhas leituras fui percebendo que não era tão simples assim, que estava em jogo uma série de versões ou discursos sobre o pardo. Isso reflete o caráter múltiplo da realidade, em que várias versões podem ser criadas em relação a um mesmo objeto, o que Annemarie Mol (2008) denominou de política ontológica, onde a realidade é localizada cultural e historicamente. Deparei-me, então, com a complexidade do meu objeto de pesquisa e me dei conta que não poderia partir de verdades dadas, mas partir de um lugar de não-saber. Diante da complexidade da categoria pardo, que, dentre os seus vários sentidos, remete a uma condição “nem preta, nem branca”, isto é, a um não-lugar, a uma espécie de limbo, parto da seguinte pergunta “Como as pessoas que se identificam como pardas lidam com esse não-lugar e quais lugares constroem para si?”. O pardo é aqui tomado como mestiço fruto de

relações inter-raciais entre brancos e pretos, entre pardos e pretos, pardos e brancos e pardos e pardos.

Para Silva e Leão (2012), a perspectiva de pessoas que se identificam como pardas é pouco explorada e muitas análises acabam reduzindo o debate à questão da falta de consciência racial ou retratando o pardo como uma essência nacional. As autoras argumentam que ambas as perspectivas ignoram como as pessoas que se identificam como pardas constroem sentidos para si a partir dessa identificação. Considerando a importância de levar em conta tais construções, relacionadas ao processo histórico e cultural das políticas raciais no Brasil, o presente trabalho buscou investigar os processos de subjetivação de pessoas que se identificam como pardas. Para tal, defini três objetivos específicos: 1) Discutir as implicações psicossociais sobre a construção da identidade de pessoas que se identificam como pardas a partir da historicidade das políticas raciais: ideologia do branqueamento, democracia racial e ações afirmativas; 2) Conhecer a experiência de pessoas que se identificam como pardas enquanto sujeitos racializados no contexto das relações étnico-raciais brasileiras; e 3) Analisar como as pessoas que se identificam como pardas se articulam na luta antirracista.

Dos caminhos metodológicos

O presente estudo se caracteriza como uma pesquisa qualitativa e exploratória. A pesquisa ocorreu de modo online e foi dividida em duas fases: a de seleção, por meio do preenchimento de formulário online, pela plataforma Google Forms. O formulário era composto por questões sobre regionalidade, identificação racial, opinião sobre a soma de pretos e pardos na população negra, identificação racial dos pais etc. A segunda fase foi de entrevistas, realizadas por meio da plataforma Google Meet, sendo que as entrevistas foram gravadas com a permissão dos participantes e o TCLE foi devidamente assinado por todos os entrevistados de forma online. Ressalta-se que o projeto de pesquisa passou pelo Comitê de Ética, sendo aprovado (CAAE: 57679122.1.0000.5086).

No primeiro momento foi divulgada a chamada, com o link do formulário em anexo, nas redes sociais para participação da pesquisa, prioritariamente pelo whatsapp, mas também foi utilizado e-mail e Instagram. A divulgação foi feita por um período de aproximadamente um mês, quando foi iniciado o processo de seleção. Inicialmente, havíamos demarcado quatro critérios de seleção: 1) ser maior de 18 anos; 2) autodeclarar-se pardo de acordo com a classificação do IBGE; 3) participar ou ter participado de algum movimento negro e 4) residir

em alguns desses Estados: Pará, Maranhão, Espírito Santo, Paraná e Mato Grosso.³ Mas como o campo de pesquisa está sempre em movimento foi necessário fazer algumas modificações e os critérios de inclusão foram reduzidos para apenas os dois primeiros: ser maior de 18 anos e autodeclarar-se pardo pelo IBGE. Isso ocorreu porque dos 49 respondentes o número de pessoas que participavam de movimentos negros foi bem reduzido, e não conseguimos alcançar exatamente os Estados que havíamos cogitado. Outro empecilho foi que durante a construção do formulário o endereço de e-mail não foi colocado como pergunta obrigatória, e assim os respondentes poderiam terminar o formulário sem ter que responder à referida questão. Isso reduziu a amostra de 49 respondentes para 26 respondentes.

Além da idade e da autodeclaração, outro critério utilizado para a seleção foi as respostas das perguntas abertas, o que possibilitou que os respondentes colocassem questões sobre sua identificação racial, apontando para um não-lugar ou um processo ainda em aberto. Por exemplo, na questão “como você se identifica racialmente no seu dia a dia?”, apareceu termos como “parda”, “negra de pele clara”, “negro pardo”, “parda e negra”, “negra, racializada como parda”, “mulher preta de pele clara”, “mestiça” etc. A utilização desses termos é justificado pelos respondentes a partir de basicamente 4 eixos: I) mistura racial (respondentes 8, 9 e 38); II) registro de nascimento (respondentes 7, 34 e 35); III) limbo de identificação racial (respondentes 5, 9, 20, 27, 30, 31, 33 e 39); e IV) perspectiva do movimento negro/IBGE (respondentes 22 e 37).

Foram selecionados 7 respondentes do formulário de acordo com os critérios de inclusão. O contato foi feito por e-mail. O tempo de resposta era bem longo, então foi enviado aos respondentes selecionados o número de whatsapp da pesquisadora, o que facilitou consideravelmente a comunicação. Dos sete respondentes, apenas 4 responderam e concordaram em participar da entrevista. Nesse ponto da pesquisa consideramos fazer uma nova chamada, visto que o número de participantes não parecia consistente. Mas com as entrevistas em andamento, os próprios participantes indicaram pessoas que poderiam se encaixar no perfil da pesquisa e convidamos pessoas próximas que tivessem interesse em participar. Nesse processo, mais 4 pessoas aceitaram contribuir com a entrevista. Assim, ficou estabelecido 8 participantes para essa fase da pesquisa.

³ Para a escolha dos Estados levou-se em consideração o maior contingente de pessoas que se identificam como pardas em cada região, segundo o censo do IBGE, de 2010. Disponível em <<https://sidra.ibge.gov.br/tabela/2094#n1/all/n2/all/n3/all/v/1000093/p/last%201/c86/allxt/c133/0/d/v1000093%201/l/v,p+c86,t+c133/resultado>> Acesso em 01 Fev. 2021

As entrevistas ocorreram de modo online (exceto uma, onde foi possível o encontro presencial). Foram realizadas 11 entrevistas, com a duração entre 1 a 2 horas, com algumas interferências - como queda de internet, interrupções, atrasos, etc., sendo que houve a necessidade, em alguns casos, de marcar um novo encontro. O dia e o horário foram acordados entre os participantes e a pesquisadora.

As perguntas se estruturaram em torno de quatro eixos: I) Identificação racial; II) Experiências de racialização; III) Movimento Negro e IV) Cotas raciais. Antes de iniciar a entrevista eu falava um pouco sobre a pesquisa e minha relação com o tema, após solicitava a assinatura do TCLE e perguntava se eu poderia gravar o encontro, garantindo que não seria utilizado a imagem, apenas o áudio para transcrição das entrevistas. Dos oito participantes, selecionamos apenas seis, dois foram excluídos por não se encaixarem nos critérios de inclusão. Uma das participantes não se considerava parda, segundo a classificação do IBGE e outra foi classificada pela pesquisadora como branca.

As entrevistas foram transcritas e os dados foram analisados por meio da Análise Temática (AT), de Braun e Clark (2006). Segundo as autoras, não existe um consenso sobre o que é a AT e a forma de executá-la, mas pode ser definida como “um método para identificar, analisar e relatar padrões (temas) dentro dos dados.” (2006, n.p.). A AT possibilita a organização e descrição dos dados de forma detalhada e a interpretação dos temas e suas dimensões.

Os temas são categorizações que permitem extrair algo de essencial de um conjunto de dados no que concerne ao problema de pesquisa. A definição de um tema é determinada pelo julgamento do pesquisador e não necessariamente pela frequência com que aparece no corpo dos dados. O pesquisador pode identificar os temas a partir dos próprios dados coletados - análise indutiva - ou pode fazer isso de acordo com seu interesse teórico - análise dedutiva ou teórica. (BRAUN; CLARKE, 2006). A Análise Temática pode ser baseada numa abordagem essencialista, em que aspectos individuais são preponderantes; também pode partir de uma perspectiva construtivista: aqui a experiência e o seu significado são efeitos do contexto sociocultural, onde são produzidos e reproduzidos; e pode ter um caráter contextualista, onde é considerado o processo de significação do sujeito em relação a sua experiência e os modos como, a partir dessa produção de significado, o contexto social aparece. (BRAUN; CLARKE, 2006).

A análise aqui empreendida se caracteriza como indutiva e tem um caráter contextualista. No primeiro momento foram feitas repetidas leituras para a familiarização dos dados coletados. Em seguida, passou-se à formulação de códigos, um tipo de categorização

das falas dos participantes. Definimos 28 códigos, onde foi atribuída a cada um deles falas correspondentes. Esses códigos foram reunidos em temas mais amplos - nesse processo alguns foram retirados e outros viraram subtemas - por meio da construção de um mapa mental. Como estrutura final delimitamos os seguintes temas que se reverteram em capítulos: 1) Processos de construção da identificação racial dos sujeitos pardos: reúne de forma geral as dimensões que compõe o processo de identificação racial dos participantes, destacando os aspectos que mais ressaltaram nas falas; 2) Experiências de racialização dos corpos pardos: visa discutir o sujeito pardo como sujeito racializado e como o racismo incide em suas vidas produzindo formas de subjetivação. 3) Reapropriação dos termos: a afirmação de um lugar do meio? Uma breve discussão sobre a construção de uma identidade parda ou mestiça e seus efeitos para luta antirracista a partir das falas de alguns dos participantes. 4) O debate sobre cotas sob a perspectiva dos pardos: tema que aborda as percepções dos sujeitos entrevistados em relação à política de ações afirmativas e consequentemente, sobre as bancas de heteroidentificação.

Os participantes da pesquisa têm entre 21 e 28 anos, alguns são estudantes de Psicologia, outros já estão atuando na área. Dos seis entrevistados apenas um participa de algum movimento negro e 3 fizeram uso das cotas raciais em algum momento da vida. A maioria demonstrou afinidade com a temática étnico-racial, mesmo aqueles que não participam do Movimento Negro, tendo a identificação racial como um eixo importante em suas vidas, por vezes, determinante, no sentido identitário. As identificações raciais utilizadas no cotidiano e de acordo com o IBGE, por vezes, coincidiam, outras vezes não, surgindo as classificações: Pardo-Pardo e Mestiço-Pardo.

O lugar do pardo na Psicologia

No prefácio ao livro “Psicologia Social do Racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil”, o sociólogo Kabengele Munanga, afirma a importância da Psicologia na análise dos “fenômenos subjetivos ligados aos processos de identificação do sujeito negro individual e coletivo” (MUNANGA, 2014, p.10). Ao mesmo tempo, o autor aponta o pouco espaço que a Psicologia Social reserva a esse tema, destacando, porém, os estudos de Iray Carone e colaboradores sobre negritude em São Paulo, de 1992 a 1996, como uma mudança importante desse panorama, que culminou no referido livro.

O que mais se destaca na obra é o questionamento de uma certa tendência de boa parte dos estudos sociológicos da escola uspiana em abordar o racismo como problema do

negro⁴. Carone e Bento (2014) operam uma dobra, colocando em destaque não o negro, mas o papel do branco ou da branquitude no funcionamento do racismo à brasileira, denunciando a invisibilização do tema da branquitude nos estudos raciais com o argumento certo de que a compreensão das relações étnico-raciais no Brasil deve se dar não apenas pelo estudo do negro, mas também na visibilização da branquitude enquanto lugar racial de manutenção de privilégios. Indo mais além, permito-me acrescentar o pardo como um elemento importante dessa perspectiva relacional.

Há poucos trabalhos na área da Psicologia que se debruçam sobre a construção identitária de pessoas mestiças ou pardas. Fazendo uma busca no catálogo de dissertações e teses da Capes,⁵ encontrei apenas duas dissertações sobre o tema. A primeira delas é de autoria de Eneida de Almeida dos Reis, intitulada “Mulato: negro-não-negro e/ou branco-não-branco” que foi publicada em livro com o mesmo título. Reis (2002) introduz muito bem a questão do mulato no Brasil, partindo da sua experiência e de outras falas dos entrevistados. Ela constata que o mulato vive uma ambiguidade que se caracteriza por pertencer a dois grupos e ao mesmo tempo em nenhum. Seu interesse é analisar o processo de construção de identidade do mulato, os processos psicossociais envolvidos, as dificuldades e formas de lidar com as dinâmicas desse processo, entendendo identidade como metamorfose, a partir de Ciampa (1984). De dez entrevistas realizadas ela explora no livro apenas uma, a história de Maria, onde as falas demarcam um lugar de indefinição do mulato - a ambiguidade apontada pela autora - em que Maria relata sua atitude em fugir da imagem do negro na sua infância e adolescência, o que acabava por reafirmar os estereótipos negativos sobre o negro, ao mesmo tempo, que tentava, já adulta, se aproximar da figura do negro que ela tanto rechaçou. Reis (2002) aponta que tanto a tentativa de Maria de se afastar quanto a de se aproximar da sua negritude, deixava de lado uma parte que lhe constituía, afastando-se de si mesma. A autora mostra através do relato de Maria que a construção identitária do pardo/mulato⁶ perpassa por uma ambiguidade fundamental, construída socialmente. Daflon (2014) e Rocha (2014) enfatizam que por mais que o trabalho de Reis seja importante para a compreensão da

⁴ Um exemplo dessa perspectiva é o estudo de Cardoso e Ianne (1960) apontado por Hofbauer (2006), no qual distingue uma ideologia racial branca e uma ideologia racial negra e mulata, a primeira estaria ligada a manutenção do negro numa posição desfavorável e a segunda visava a integração social, uma espécie de ideologia de compromisso cuja proposição seria o branqueamento social. Segundo Hofbauer (2006, p.279), “ao defenderem uma ligação intrínseca entre determinada ideologia e determinado grupo racial, Cardoso e Ianne sugerem também a ideia de que o branqueamento tenha sido criado dentro de um único grupo racial, naquele dos negros e mulatos.”

⁵ Foram utilizados os seguintes descritores: pardo; mulato; colorismo; mestiço; mestiçagem; inter-racial; miscigenação e moreno, no período de março a abril de 2021. Uma nova consulta foi feita com os mesmos descritores no mês de setembro de 2022.

⁶ No capítulo 1 será exposto mais detalhadamente a utilização dos termos como sinônimos.

identidade do mulato, ele não abarca a multiplicidade do mestiço, restringindo-se aos sujeitos da linha de cor entre o branco e o preto.

A segunda dissertação “Entre a negritude e a branquitude: memória, discurso e relações de poder na construção da identidade de sujeitos pardos”, de Tatiana Lucia Cardoso (2012), também se volta para a construção identitária de sujeitos pardos, porém sua amostra é composta apenas por dois estudantes universitários e se insere numa discussão sobre ações afirmativas, onde a autora analisa os resultados a partir da Teoria e Análise do Discurso. Cardoso (2012) faz importantes questionamentos ao longo do texto sobre certas concepções em relação ao pardo - o pardo como uma categoria neutra, ou uma condição alienante ou ainda como um locus da ambiguidade; questiona também a posição do pardo nas ações afirmativas como elemento negro, como o pardo se reposiciona no que diz respeito ao seu pertencimento racial diante das políticas raciais, dentre elas o branqueamento, o mito da democracia racial e as ações afirmativas. São indagações que fazem o texto de Cardoso (2012) prometer muita coisa, mas os resultados parecem mais servir para demonstrar a adequação da teoria do discurso para análise das relações raciais e os questionamentos que ela aciona ao longo do trabalho parecem se perder. A impressão é que a dissertação não é necessariamente sobre a construção identitária das pessoas pardas, mas sobre a teoria do discurso onde as falas dos entrevistados tomam um lugar secundário, a título de exemplo.

Mesmo com suas limitações os trabalhos citados abrem uma perspectiva para o estudo das relações étnico-raciais na Psicologia, focalizando o pardo não como uma categoria residual, mas como sujeito imbricado nas relações de poder (Cardoso, 2012), nos discursos raciais, políticos, históricos e culturais, discursos esses que forjam processos de subjetivação singulares tanto para o preto e o branco como para o pardo.

Schucman (2018), em seu trabalho “Famílias inter-raciais: tensões entre cor e amor”, reserva um capítulo para se dedicar a questão do lugar do mestiço nas relações raciais brasileiras, onde tenta pensar “como as classificações raciais brasileiras são negociadas, articuladas e apropriadas no seio de famílias inter-raciais.” (2018, p. 63).

A partir das entrevistas com famílias inter-raciais, Schucman pôde constatar que, apesar das diversidades de respostas, havia algo em comum, a saber, os pais em nenhum momento utilizaram o termo pardo para classificar a si mesmos ou os filhos e até entre aqueles que se consideravam mestiços houve uma rejeição da categoria. Para ela, o termo pardo “não remete a uma ligação ancestral, não remete à cultura, não é uma opção política e tampouco parece corresponder a traços fenotípicos. Não é [...] uma forma pela qual os próprios sujeitos da pesquisa se identificam na questão racial.” (SCHUCMAN, 2018, p.69).

Os resultados da sua pesquisa indicaram que a autoclassificação racial está mais associada às identificações de cada um com algum membro da família, negro ou branco, do que necessariamente pela cor da pele.

Analisando o caso de Amanda⁷, uma das suas entrevistadas, filha de um casamento inter-racial, Schucman (2018) aponta que os lugares dados ao mestiço (e ocupados por ele) são móveis, sociais e arbitrários, dependem do contexto, das relações que estabelece, dos discursos em jogo. Além disso, a autora analisa a ambiguidade do mestiço em se autoclassificar não como a ausência de um lugar, mas como um lugar ambíguo onde é possível negociar posições. Porém, Schucman (2018, p.87) ressalta que a “possibilidade de se classificar de modos distintos em diferentes situações não é permitido a todos os sujeitos em nossa sociedade”, especialmente para aqueles que se aproximam da linha de cor negra, se distanciando, portanto, do ideal branco.

Embora seu campo de pesquisa rejeite a categoria pardo como identificação, Schucman abre alguns caminhos para pensarmos a posicionalidade⁸ do pardo. A ambiguidade, longe de ser simplesmente a negação de um lugar, se constitui como um lugar próprio a partir do qual o mestiço pode negociar sua identidade a depender do contexto, das relações que estabelece, etc. e essa negociação não se reduz a cor da pele ou a manipulação de traços fenotípicos, mas envolve outros aspectos, o que nos leva a questionar se a partir desse não-lugar do pardo ou desse lugar ambíguo é possível a construção de outros lugares. Se para Schucman (2019) a categoria pardo não remete a uma ancestralidade, a uma cultura, a uma opção política ou mesmo a cor da pele nos perguntamos se diante da complexidade da história das relações étnico-raciais no Brasil é possível um sujeito se posicionar não como negro ou branco, mas como pardo e ainda assim manter ligações ancestrais com um povo, com uma cultura ou mesmo afirmar esse posicionamento como uma opção política. A presente pesquisa parte dessas indicações, no movimento de abertura às possibilidades que o campo poderá apontar.

Outrossim, ao propor a discussão do(s) lugar(es) do pardo nas relações étnico-raciais e como objeto de estudo da Psicologia, não estamos defendendo uma identidade essencialmente mestiça, mas acreditamos que para compreender os modos de subjetivação dos sujeitos que se encontram na linha intermediária de cor, habitando o entre, é preciso reconhecer a sua materialidade e não tratá-lo simplesmente como uma categoria residual ou

⁷ Esse caso será retomado mais detalhadamente no capítulo 1

⁸ Utilizo o termo posicionalidade por apontar ao mesmo tempo posição e movimento, o que coaduna com a perspectiva de identidade utilizada neste projeto, detalhada no capítulo I. Me deparei com esse neologismo nos textos de Lopes (2017) e Bhabha (1998).

apenas como operador da falácia do mito da democracia racial. Quando falamos em modos de subjetivação referimo-nos aos fatores, discursos, máquinas⁹ que confluem para a construção do sujeito. Isso remete à ideia de subjetividade como processo psicossocial, como produção de modos de ser, de existir.

O presente trabalho divide-se em cinco capítulos. O primeiro, “Uma reflexão sobre a posicionalidade do pardo: do dispositivo da mestiçagem ao campo de negociação”, é uma discussão teórica sobre o termo pardo envolto no debate da mestiçagem, abordando a questão tanto a partir da política de branqueamento e do mito da democracia racial como da perspectiva de hibridização dos estudos culturais, situando conceitos como identidade e subjetividade. A partir do segundo capítulo iniciam-se as análises dos resultados obtidos por meio das entrevistas, analisadas pelo método da Análise Temática. Nesse capítulo são discutidos os processos de identificação racial dos sujeitos pardos, subdividido em três partes: os múltiplos significados do termo pardo; experiências de contestação da auto identificação racial e a questão do privilégio. O terceiro capítulo concentra-se nas experiências de racialização dos sujeitos entrevistados. O quarto capítulo trata da reapropriação dos termos mestiço e pardo, a partir das falas dos participantes. O quinto e último capítulo traz as perspectivas dos participantes em relação às cotas raciais e as bancas de heteroidentificação.

⁹ Segundo Guattari e Rolnik (1996) as máquinas se referem tanto a sistemas máqunicos, econômicos, sociais, de mídia, etc. – cuja natureza é extra pessoal, como sistemas de percepção, de afeto, de desejo, etc., registradas na ordem do infra-humano, infrapsíquico.

CAPÍTULO 01 - UMA REFLEXÃO SOBRE A POSICIONALIDADE DO PARDO: DO DISPOSITIVO DA MISTIÇAGEM AO CAMPO DE NEGOCIAÇÃO

O primeiro registro do termo pardo no Brasil encontra-se na carta de Pero Vaz de Caminha, em 1500, onde ele designa a cor dos nativos¹⁰. Weschenfelder e Silva (2018) ao analisarem o significado de pardo em dicionários de língua portuguesa do século XVIII e XIX, concluem que tais dicionários tomavam o pardo e o mulato no mesmo sentido, ambos se referindo “ao meio termo, a uma cor mista entre o preto e o branco.” (WESCHENFELDER; SILVA, 2018, p. 310)

Campos (2013) afirma que a categoria pardo foi utilizada desde o primeiro censo demográfico, como uma “categoria residual”, para abarcar aqueles que não se classificariam nem como brancos, nem como negros. Para Schwarcz (2012) a categoria pardo surge como uma espécie de “sobra do censo”, criada para dar conta do que escapa à classificação, funcionando como uma espécie de coringa: “tudo que não se encaixa em outros lugares encaixa-se aqui.” (SCHWARCZ, 2012a, n.p).

Percebe-se que o termo pardo - seja como categoria residual seja como meio termo entre o preto e o branco - contém em si aquilo que é indefinido, ou que não se define dentro de uma razão dual racial¹¹.

A noção de pardo é um termo em disputa, onde diferentes discursos coexistem, se opõem e se cruzam. Daflon (2014) aponta pelo menos quatro tipos de discursos em torno do pardo, que se relacionam com as formas de classificação racial básicas - o sistema binário (branco/negro), o sistema de classificação oficial (preto, pardo, branco, amarelo e indígena), o acadêmico e o popular. Nos concentraremos apenas nos dois primeiros.

Na perspectiva dos movimentos sociais negros, o pardo é considerado negro e a mestiçagem, assim como categorias similares como mestiço, caboclo ou mesmo pardo, funcionam como mecanismo de fragmentação da identidade negra. Já o Estado, representado pelos órgãos estatísticos, mantém a separação entre pretos e pardos, embora seus dados sejam

¹⁰ Caminha (2019) utiliza o termo duas vezes na carta para descrever os nativos. No primeiro momento ele assim escreve: “Eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas. Nas mãos traziam arcos com suas setas.” (p.6). Alguns parágrafos depois ele coloca: “A feição deles é serem pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem-feitos. Andam nus, sem nenhuma cobertura. Nem estimam de cobrir ou de mostrar suas vergonhas; e nisso têm tanta inocência como em mostrar o rosto.” (p. 8).

¹¹ Cardoso (2014) afirma que há uma lógica binária no modo de pensar dos teóricos raciais, uma dualidade branco/negro que exclui as multiplicidades, reduzindo o múltiplo ao dual. Essa lógica além de dual é racial, segundo o autor, pois mesmo no intuito de aboli-la os teóricos raciais acionam a raça. Esse modo de pensar Cardoso denominou de razão dual racial.

analisados juntando as duas categorias no grupo negro.¹² (DAFLON, 2014). A adoção de pardos dentro da população negra foi uma convenção recente, no final do século XX. Antes disso, as pesquisas sociológicas atribuíam ao mestiço um lugar próprio em suas análises.

A partir dos anos 1950, estudos encomendados pela Unesco, contrariando a tese corrente sobre uma suposta harmonia entre as raças, demonstraram estatisticamente a existência da discriminação racial no Brasil. Porém, a maioria dos pesquisadores envolvidos, entre eles Florestan Fernandes, atribuíam a existência do racismo aos resquícios da escravidão que impediam os negros de integrarem-se ao sistema capitalista (CAMPOS, 2013). Hasenbalg e Vale Silva, no final da década de 1970, ao fundirem a questão da mobilidade social ao estudo da discriminação racial demonstraram que brancos tinham uma maior mobilidade social que pretos e pardos, agrupados pelos autores como não-brancos, apontando que o racismo não se mantém intacto, mas novas formas de discriminação racial são acionadas para manutenção dos privilégios brancos que se utilizam da estratificação racial para obter vantagens sobre os não-brancos (HOFBAUER, 2006).

Com os estudos de Hasenbalg e Vale Silva, em 1990 o Movimento Negro passa a defender o agrupamento de pretos e pardos numa mesma categoria: negra e, logo depois, funcionários do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) e o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) também adotaram a noção de que a população negra é o somatório de pretos e pardos. Osório (2003), justifica esse somatório (pretos + pardo = negros) e a designação do pardo como negro por duas razões: primeiro, pretos e pardos compartilham condições socioeconômicas parecidas e, segundo, as discriminações de que são alvos têm uma mesma origem, isto é, as características fenotipicamente negras, pois segundo o referido autor (2003, p.24) “é pela sua parcela preta que os pardos são discriminados.”

É importante colocar que a percepção tanto do Estado como do movimento negro em relação ao pardo diz respeito a certo uso da identidade como forma de reivindicar e formular

¹² Desde o censo de 1940 o pardo passou a ser uma categoria que abarcava o contingente da população que não se identificava nem como negra nem como branca. A adoção pelo Estado da afirmação de que todos os pardos são negros a partir do início do século XXI, fez com que os descendentes de indígenas fossem apagados das estatísticas. Carvalho (2004) chamou de “genocídio racial estatístico”. Em uma fala ao 1º ciclo do seminário “Não sou pardo, sou indígena”, Ailton Krenak coloca que o emprego da palavra genocídio para definir tal apagamento é um exagero, definindo a situação como etnocídio “uma violência que dentro do movimento da história deixa aparecer e faz desaparecer grandes contingentes de povos, de comunidades que numa penada deixa de existir.” Ao discutir a classificação de cor ou raça pelo IBGE, Osório (2003) admite que a categoria parda se refere aos mestiços fruto da miscigenação de pretos, brancos, indígenas e amarelos, entretanto, coloca que na sua esmagadora maioria os pardos “devem ter ao menos o branco e o preto como ascendentes, pois os índios foram sistematicamente exterminados e empurrados para as fronteiras do território nacional [...]” (OSÓRIO, 2003, p.30) e mesmo que haja mestiços apenas de brancos e indígenas ou negro e indígenas, para Osório, essa probabilidade é muito pequena. Dessa forma, a supressão dos pardos indígenas na população negra, opera um discurso de extermínio da população indígena.

políticas em torno da opressão da população não-branca. Afirmar uma identidade grupal em torno de certa característica em comum, como a raça, pode auxiliar na reivindicação e obtenção de direitos para o grupo oprimido. Entretanto, isso não ocorre sem contradições. Ao mesmo tempo que a identidade política tem se mostrado de certo modo efetiva e como apoio ao empoderamento da população oprimida, o foco somente em uma característica do grupo pode reduzir outros fatores que fazem parte de determinada identidade, além de causar a exclusão de outros membros do grupo por eles não se encaixarem numa certa categoria de identidade normativa (McLaren, 2016). As comissões de heteroidentificação, por exemplo, no intuito de verificar se o candidato está apto para ingressar pelas cotas raciais, acabam estabelecendo uma definição de quem é negro a partir de critérios estritamente fenotípicos como cor da pele, textura do cabelo, formato do nariz, etc. Pardos que não apresentam tais características, mas que não são brancos acabam sendo excluídos da política, como é o caso do pardo indígena.

Apesar de pretos e pardos partilharem estatisticamente posições socioeconômicas próximas, observa-se uma dificuldade dos pardos em se posicionarem racialmente (CARNEIRO, 2011). Silva e Leão (2012) destacam que alguns autores veem essa dificuldade como alienação, falta de consciência racial. Nesse sentido, o pardo, o mestiço ou mulato seriam terminologias ideológicas que funcionariam com a finalidade de afastar os sujeitos de sua negritude (MUNANGA, 1999). Para o movimento negro o termo pardo estaria ligado ao embranquecimento da população negra. Essa concepção do pardo está relacionada a um certo uso da mestiçagem como operadora do discurso racial pela elite e pelo Estado. Para Tadei (2002) e Wenschenfelder e Silva (2018) a mestiçagem se constituiria como um dispositivo, operando no sentido de produção de verdades e regulação da população. O dispositivo da mestiçagem, segundo Tadei (2002), envolve não apenas discursos, mas ações, leis e programas institucionais, servindo como elemento para mascarar e/ou justificar práticas não-ditas, como o racismo, por exemplo. Como organizador do mundo étnico-brasileiro o dispositivo da mestiçagem aciona uma série de mecanismos, segundo Wenschenfelder e Silva (2018), que vai desde a lógica do branqueamento ao mito fundador da mistura das três raças, gerando o que os autores chamam de pardificação da população, devido ao número considerável de pessoas que se autoclassificam como pardas¹³. A pardificação, de acordo com os autores, interdita o processo de identificação racial e aliena os sujeitos negros de sua

¹³ Segundo a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio (PNAD), 2019, 46,8% dos brasileiros se declaram como pardos. <https://educa.ibge.gov.br/jovens/conheca-o-brasil/populacao/18319-cor-ou-raca.html#:~:text=De%20acordo%20com%20dados%20da,1%25%20como%20amarelos%20ou%20ind%C3%ADgenas.>

identidade, pois percebem na lógica do branqueamento uma maneira de ascender e ser aceito socialmente.

De fato, tal perspectiva denuncia os mecanismos do racismo à brasileira, colocando a mestiçagem não como um simples processo natural, mas como uma racionalidade, uma engrenagem política-ideológica que organiza as relações raciais e produz efeitos subjetivos. Entretanto, ao nos debruçarmos sobre os processos psicológicos, os modos de subjetivação e construção identitária de sujeitos pardos, essa noção de mestiçagem como dispositivo parece insuficiente. Primeiro porque coloca o pardo como um simples fantoche, um sujeito alienado. Segundo, ao concebê-lo dessa forma é como se o sujeito pardo não existisse. O pardo é uma produção ideológica, assim como outras identidades raciais como o negro e o branco, mas encará-lo apenas como produto de mitos e ideologias raciais apaga qualquer possibilidade de compreensão da sua subjetividade.

Propomos no presente capítulo primeiramente discutir sobre a construção do pardo no racismo à brasileira a partir de três vias: 1) a ideologia do branqueamento, apontando seus aspectos biopolíticos, situando o pardo como ponte étnica (NASCIMENTO, 2011); 2) o mito da democracia racial, demarcando a passagem de uma visão determinista biológica para uma visão culturalista da mestiçagem, onde o pardo será tomado como símbolo da nação, da harmonia entre as raças, ao mesmo tempo, junto à população preta, é tomado como alvo da política de morte operada pelo Estado - necropolítica; e 3) a hierarquia cromática (CARNEIRO, 2011), decorrente da especificidade do racismo à brasileira, que institui uma escala cromática, em que o pardo vai se situar entre o branco e o negro, ensejando a discussão sobre o colorismo. Logo após, discutiremos a possibilidade de pensar a posicionalidade do pardo para além das narrativas do dispositivo da mestiçagem, sem negá-las, mas ampliando o olhar, o campo de percepção.

1.1 Nas entrelinhas do discurso racial: a mestiçagem como dispositivo e a construção do pardo no racismo à brasileira

O dispositivo se constitui como um conjunto heterogêneo de discursos, instituições, ortopedias, etc. que engendram relações de saber e de poder, modulando modos de subjetivação (WESCHENFELDER; SILVA, 2018). É situado historicamente e surge para responder a uma urgência, podendo se manifestar

como programa de uma instituição ou, ao contrário, como elemento que permite justificar e mascarar uma prática que permanece muda até então. Pode ainda funcionar como reinterpretação dessa prática, dando-lhe acesso a um novo campo de racionalidade. (TADEI, 2001, p.3).

Para Tadei (2001) a mestiçagem se constitui justamente como um dispositivo de poder que orienta e organiza o nosso modo de pensar as relações étnico-raciais. No presente tópico apresentaremos as nuances desse dispositivo a partir da construção histórica do pardo no racismo à brasileira. Veremos que o dispositivo da mestiçagem é acionado em determinado momento histórico, na construção do Estado-Nação, em que ideologias raciais como branqueamento e, posteriormente, a democracia racial passam a embasar um projeto de nação e de identidade nacional onde a figura do mestiço é disputada: seja como fonte de degeneração da raça, seja como ponte étnica ou símbolo do povo brasileiro.

1.1.1 A ideologia do branqueamento: o pardo como ponte étnica

Após a abolição da escravidão (1888) e a instauração da República (1889), um problema é colocado à elite e aos intelectuais brasileiros: a formação de uma identidade nacional (MUNANGA, 1999; HOFBAUER, 2007). A questão principal girava em torno de como definir o brasileiro em um contexto de alta miscigenação entre as raças, onde o negro alforriado, sem emprego e destituído de direitos se impunha como uma mancha, como um obstáculo para a formação de uma identidade nacional puramente branca.

Os intelectuais da época viram a saída desse imbróglio nas teorias raciais importadas da Europa. No século XIX, o debate racial girava em torno de duas teses: a tese monogenista, que considerava que todos os humanos provinham da mesma raça e a poligenista, que concebia a existência de várias raças. Estas duas concepções somadas ao evolucionismo de Darwin dão base para teorias distintas: 1) o evolucionismo social, caracterizado por uma visão monogenista: os evolucionistas sociais acreditavam que as diversas populações humanas poderiam evoluir até alcançar um ideal civilizatório, pois pertenciam a mesma raça; e 2) o darwinismo social, pautado numa visão poligenista: os darwinistas sociais não concebiam o cruzamento entre raças diferentes, baseados numa concepção biológica de hibridismo, acreditavam que a mestiçagem entre brancos e negros produziria seres degenerados.

O Evolucionismo social se ancorava na leitura da cultura sob uma ótica evolucionista, defendendo que toda humanidade passaria pelos mesmos estágios rumo ao progresso. Schwarcz (1993, p.45) assim descreve o ponto de vista dos evolucionistas sociais:

Segundo os evolucionistas sociais, em todas as partes do mundo a cultura teria se desenvolvido em estados sucessivos, caracterizados por organizações econômicas e sociais específicas. Esses estágios, entendidos como únicos e obrigatórios — já que toda a humanidade deveria passar por eles —, seguiam determinada direção, que ia sempre do mais simples ao mais complexo e diferenciado. Tratava-se de entender toda e qualquer diferença como contingente, como se o conjunto da humanidade estivesse sujeito a passar pelos mesmos estágios de progresso evolutivo.

A existência de diferenças culturais não presumia que havia raças diferentes, mas as diferenças eram vistas como contingentes, poderiam ser ultrapassadas conforme o avanço dos estágios civilizatórios. As sociedades não-ocidentais, ditas “primitivas” eram representadas, dessa forma, como se estivessem em um estágio inferior no grau de evolução (HOFBAUER, 2009). Se o evolucionismo social partia da ideia de humanidade única, esse não era o caso do darwinismo social.

Segundo Bolsanello (1996), o darwinismo social se refere à utilização dos pressupostos da teoria da seleção natural de Darwin para analisar o campo social - uma transposição do biológico para o social. Nas palavras da autora: “O darwinismo social considera que os seres humanos são por natureza desiguais, ou seja, dotados de diversas aptidões inatas, algumas superiores, outras inferiores. A vida na sociedade humana é uma luta ‘natural’ pela vida [...]” (BOLSANELLO, 1996, p.154). Nessa lógica os humanos mais aptos venceriam, ocupando os melhores empregos, o melhor status enquanto os menos aptos sofreriam com a pobreza e a miséria. A desigualdade social vista por esse ângulo era explicada pela falta de aptidão dos mais fracos e não às mazelas do sistema capitalista, por isso Bolsanello (1996) afirma que o darwinismo social se constituiu como uma forma de defesa da sociedade capitalista, naturalizando as ambiguidades e paradoxos do sistema.

Tal perspectiva biologizante da sociedade articulou-se com as ideias eugenistas e racistas em voga no século XIX. A eugenia foi uma ideologia preconizada por Francis Galton que tinha como objetivo o “aperfeiçoamento da raça” pela formação de uma população geneticamente superior “por meio do controle científico da procriação humana, onde os inferiores (ou menos aptos) seriam eliminados ou desencorajados a procriar [...]” (BOLSANELLO, 1996, p.155). Tais ideologias associadas à ideia de raça, fizeram com que teóricos como Georges Vacher de Lapouge (1854-1936) dividisse a raça humana em raças superiores – os arianos – e raças inferiores – judeus, negros, ameríndios, etc.

O Conde Joseph Arthur Gobineau (1816-1882), grande teórico das teorias racialistas, do racismo científico, influenciou sobremaneira a elite e a intelectualidade brasileira dos fins do século XIX. Segundo Carone (2014, p. 14) “O racismo de Gobineau estava fundado numa visão poligenista da humanidade e condenava o cruzamento inter-racial, que teria como consequências a perda da pureza do sangue da raça branca e superior e a produção de seres inférteis e incapazes [...]”. No Brasil, as teorias racialistas, para Carone (2014, p.15), vão dividir a elite brasileira entre “condenar a mestiçagem ou adaptar o discurso racialista à realidade social do país, abandonando a hipótese poligenética.”

Segundo Schwarcz (1993), tais teorias chegam tardiamente no Brasil, na metade do séc. XIX, não sendo simplesmente incorporadas pela intelectualidade, mas remodeladas, recriadas para o contexto brasileiro:

Do darwinismo social adotou-se o suposto da diferença entre as raças e sua natural hierarquia, sem que se problematizassem as implicações negativas da miscigenação. Das máximas do evolucionismo social sublinhou-se a noção de que as raças humanas não permaneciam estacionadas, mas em constante evolução e “aperfeiçoamento”, obliterando-se a ideia de que a humanidade era una. Buscavam-se, portanto, em teorias formalmente excludentes, usos e decorrências inusitados e paralelos, transformando modelos de difícil aceitação local em teorias de sucesso. (SCHWARCZ, 1993, p.16-17).

No contexto brasileiro, a miscigenação ganha outro sentido, ou melhor, uma outra funcionalidade: a ideia de uma purificação da raça não se daria pela segregação racial, como foi instituído nos EUA e na África do Sul, mas por meio da miscigenação entre brancos, indígenas e negros, onde os primeiros se sobreporiam aos demais.

Silvio Romero via no cruzamento entre as raças a possibilidade de “nascimento de um povo tipicamente brasileiro” (MUNANGA, 1999, p.53), mas que teria como pretensão anular as diversidades culturais e homogeneizar a sociedade, tendo como meta a branquização da nação brasileira. Outros intelectuais como Francisco José de Oliveira Viana compartilhavam da mesma perspectiva. Para ele, o fenótipo branco iria prevalecer sobre o do negro, resultando numa nação aparentemente branca. É nesse contexto que a ideologia do branqueamento ganha seus contornos, arraigando-se fortemente no imaginário social (MUNANGA, 1999; NASCIMENTO, 2011).

Foucault (2010) aponta que a formação do Estado Moderno coincide com o aparecimento de uma nova forma de poder que não substitui as técnicas anteriores, mas que diz respeito a outro nível, que opera uma transformação do corpo-indivíduo em corpo-espécie, uma “estatização do biológico”, o que Foucault denominou de “biopolítica da espécie humana” ou biopoder, cujos mecanismos se voltam para o controle e regulamentação da vida da população. Nesse sentido, a ideologia do branqueamento como um ideário

construído historicamente que cria a ilusão de mudança de cor e institui o modelo branco como ideal a ser alcançado (HOFBAUER, 2007), vai subsidiar, por meio do dispositivo da mestiçagem, um projeto de nação que visava controlar o crescimento populacional de pessoas negras até o seu desaparecimento completo.

Se o biopoder é o poder sobre a vida, fazer viver e deixar morrer, como esse mesmo poder pode tirar a vida? Foucault (2010) nos aponta que isso é possível por meio do racismo, cuja função é fragmentar o corpo-espécie em grupos hierárquicos, dividi-los em raças boas e em raças ruins, transformando estas últimas em perigo biológico. “[...] tirar a vida, o imperativo da morte, só é admissível no sistema de biopoder, se tende não à vitória sobre os adversários políticos, mas à eliminação do perigo biológico e ao fortalecimento, diretamente ligado a essa eliminação, da própria espécie ou da própria raça.” (FOUCAULT, 2010, p.215) Podemos perceber essa lógica nas políticas imigratórias impulsionadas pelo Estado e pela elite e intelectuais brasileiros nas primeiras décadas do século XX.

Com a abolição da escravidão não houve por parte do Estado nenhuma preocupação com a população negra que foi empurrada para as margens do processo de modernização. Havia um excesso de mão de obra livre, mas a elite e os intelectuais da época resolveram importar essa mão de obra da Europa, a fim de colocar em operação a purificação étnica da nação brasileira, o melhoramento da raça: a mistura com o sangue europeu seria a salvação do brasileiro. Mas salvar o brasileiro de quê? Do perigo da mancha negra, da ameaça de um país majoritariamente não branco (BENTO, 2014). Não à toa, no período de trinta anos, foram trazidos ao Brasil (atraídos pelos incentivos do governo) 3,99 milhões de imigrantes europeus, quantidade próxima aos de africanos transportados em três séculos (BENTO, 2014).

Numa lógica de darwinismo social, acreditava-se na sobreposição do fenótipo branco sobre o do negro e do indígena via miscigenação, por meio da qual se processaria a assimilação e a extinção do negro. Silvio Romero, afirmava que havia dois fatos que corroboravam para tal resultado: 1) a extinção do tráfico negreiro e dos indígenas, ou seja, a interrupção da vinda de africanos para o Brasil e o extermínio da população indígena; e 2) a imigração europeia. (CARONE; BENTO, 2014)

Nessa perspectiva, o mulato, segundo Nascimento (2011, p. 83), passou a se constituir como o tipo que representava “o primeiro degrau na escada de branquização sistemática do povo brasileiro”. Assim, afirma o referido autor, “[...] com o crescimento da população mulata, a raça negra iria desaparecendo sob a coação do progressivo clareamento da população do país.” (NASCIMENTO, 2011, p.84). O mulato aparece, então, como

subproduto desse projeto. Não como um fim, mas como um meio, como uma espécie de “ponte étnica”, na qual se processaria a branquização da sociedade.

É importante ressaltar que na lógica do biopoder, o imperativo da morte, o tirar a vida, para Foucault (2010, p.216), não se traduz apenas como assassinio direto “mas também tudo o que pode ser assassinio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc.” Nesse sentido, o tirar a vida por meio da política do branqueamento se refere não ao assassinio direto, mas à eliminação de negros e mestiços, na sua dimensão biológica e cultural pelo dispositivo da mestiçagem, o que Munanga (1999) chamou de etnocídio. João Batista Lacerda em seu discurso no 1º Congresso Internacional das raças, realizado na Inglaterra, em 1911, afirmou que a imigração e a seleção sexual promoveriam o desaparecimento da raça negra em um século (HOFBAUER, 2007; SHCWARCZ, 1993). Nas palavras do então diretor do Museu do Rio de Janeiro “[...] é lógico supor que num período de um novo século, os mestiços desaparecerão do Brasil, fato que coincidirá com a extinção paralela do negro entre nós”. (LACERDA, 1911, p.18-19 apud HOFBAUER, 2007, p.159-160).

Por mais que tenha prevalecido essa ideia da mestiçagem como salvação da nação no projeto político-identitário nacional, é importante apontar para outras apropriações das teorias raciais que viam na miscigenação a degenerescência do povo brasileiro, e que também tiveram impacto na formação da imagem do mestiço. Um dos teóricos defensores dessa perspectiva foi Nina Rodrigues. Para esse médico, não haveria uma sobreposição do fenótipo branco sobre o negro e indígena por meio da mistura, mas sua degenerescência. O mulato seria então menos inteligente, com mais falhas de caráter, incapaz de se reproduzir. Tese também corroborada em parte por Euclides da Cunha¹⁴ que teorizava o mestiço ao mesmo tempo como forte e degenerado, mas via na miscigenação intensa o retrocesso do país (SCHWARCZ, 2012a). Uma posição mais radical era defendida por Renato Kehl, médico e professor da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, “favorável à eugenia e esterilização da população mestiça nacional.” (SCHWARCZ, 2012, n.p)

Seja o mulato sinônimo de degenerescência ou ponte étnica para o melhoramento da raça, situado no debate político entre o retrocesso (inferiorização da raça e portanto da nação)

¹⁴ Para Euclides da Cunha “o mestiço, traço de união entre as raças, é quase sempre um desequilibrado, um decaído, sem a energia física dos ascendentes selvagens e sem a atitude intelectual dos ancestrais superiores” (MUNANGA, 1999, p.58). Euclides da Cunha acreditava que a mestiçagem resultaria no atavismo dos sujeitos mestiços: no cruzamento, as qualidades da raça superior seriam apagadas enquanto as qualidades da raça inferior seriam reativadas, considerando a miscigenação extrema o mais sério obstáculo que o país enfrentava. Ao mesmo tempo, Euclides da Cunha abre uma exceção para o sertanejo, o mestiço proveniente da união de indígenas e brancos, como rocha viva da nacionalidade (MUNANGA, 1999).

e o progresso (o mestiço como transição para uma nação branca), o fato é que imperava nesse período uma visão pessimista da figura do mestiço, pois não só a perspectiva eugenista de Renato Kehl, mas a própria política do branqueamento visava sua extinção. Foi a partir dos anos 1930 que a representação do mestiço e o discurso da mestiçagem passou por uma transformação que produziria o pardo como símbolo da identidade nacional.

1.1.2 O mito da democracia racial: o pardo como símbolo da identidade nacional e suas contradições

Na década de 1930, a perspectiva determinista do projeto de identidade nacional é substituída por uma visão culturalista, que tem como expoente o teórico Gilberto Freyre. Hofbauer (2007) destaca que Freyre, em sua obra *Casa Grande e Senzala* (1933), instituiu bases para a ideia da existência de uma cultura genuinamente brasileira, resultado da mistura entre as “raças” (branco, índio e negro), na qual constituiria “a essência de uma nova nação”. Já existia no imaginário social, especialmente estrangeiro, uma ideia de que no Brasil as relações raciais eram mais amenas, mas foi Gilberto Freyre, segundo Guimarães (2019), o principal propagador de uma imagem do Brasil sem preconceito racial, com relações amigáveis entre brancos e negros, comprovadas pela intensa mestiçagem – biológica e cultural. A mestiçagem passa a partir daí ser um dos principais elementos da identidade nacional, teorizada como fator de harmonia e confraternização que regem as relações raciais no Brasil, dando base para o mito da democracia racial (CARNEIRO, 2011). Desse modo, o pardo, o mestiço, vai ser erigido como símbolo da identidade nacional.

Para Freyre (2003) a formação brasileira se deu num processo de “equilíbrio de antagonismos”, principalmente, do antagonismo senhor/escravo. Essa formação singular, segundo o autor, se deu pelas aptidões dos portugueses à vida nos trópicos, à sua capacidade inata de desbravar terras desconhecidas, de se misturar com as nativas e de se adaptar ao clima tropical. Por mais que afirme a contribuição das três raças à formação brasileira, Freyre não deixa de hierarquizá-las, atribuindo aos portugueses a proeza de formar uma civilização avançada, dirimindo a distância entre o branco e o negro, entre o senhor e o escravo graças à sua predisposição à colonização híbrida. Ainda que Freyre admita em alguns trechos de *Casa Grande & Senzala* a existência de preconceitos ou tratamentos desiguais para negros e mestiços ele continua sustentando a formação singular que constitui a essência brasileira e faz do Brasil um país democrático:

Talvez em parte alguma se esteja verificando com igual liberalidade o encontro, a intercomunicação e até a fusão harmoniosa de tradições diversas, ou antes, antagônicas, de cultura, como no Brasil. É verdade que o vácuo entre os dois extremos ainda é enorme; e deficiente a muitos respeito a intercomunicação entre duas tradições de cultura. Mas não se pode acusar de rígido, nem de falta de mobilidade vertical - como diria Sorokin - o regime brasileiro, em vários sentidos sociais um dos mais democráticos, flexíveis e plásticos. (FREYRE, 2003, p.115).

O Brasil, portanto, se diferenciaria de outros países do mundo, de contextos como dos Estados Unidos, por exemplo, onde a segregação racial era institucionalizada¹⁵, justamente pela mistura harmoniosa de culturas distintas, portuguesas, indígenas e africanas, apesar do vácuo existente entre elas, entre o senhor e o escravo, entre a casa grande e a senzala. Por sua característica singular, a da mistura, a do equilíbrio de antagonismos, o regime brasileiro permitia a todos a possibilidade de mobilidade vertical, se havia distância entre uma cultura e outra, para Freyre isso pouco importa, pois para ele “a miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social.” (FREYRE, 2003, p.33)

Em um trecho do referido livro em que se refere à formação da língua nacional como a confluência de duas tendências antagonistas: a do escravo, a da mucama, de um lado e a do português, de outro, Freyre defende que optar apenas por uma destas tendências seria como ficar com uma parte morta, afinal

Somos duas metades confraternizantes que se vêm mutuamente enriquecendo de valores e experiências diversas; quando nos completarmos em um todo, não será com o sacrifício de um elemento ao outro. Lars Ringbom vê grandes possibilidades de desenvolvimento de cultura no mestiço: mas atingido o ponto em que uma metade de sua personalidade não procure suprimir a outra. O Brasil pode-se dizer que já atingiu esse ponto [...] (FREYRE, 2003, 418).

Parece haver uma preocupação de Freyre (2003) em exaurir qualquer indício de separação, de conflito, construindo a figura do brasileiro como a soma de “duas partes confraternizantes”, como mestiço que já assumiu sua natureza diversa, sua língua que não é nem apenas portuguesa nem somente africana, mas a mistura das duas, o mestiço como prova de uma sociedade híbrida, de uma democracia étnica. De fato, houve um grau de mistura entre culturas diferentes não só a nível biológico como cultural também, a questão é que Freyre (2003) estabelece esse contato, a mestiçagem, como um processo sem conflitos e como uma característica que nos define enquanto brasileiros, suprimindo a diversidade cultural em detrimento de uma cultura tipicamente brasileira, e fazendo desse processo o indício de que no Brasil não há barreiras de cor. Essa ideologia vai influenciar não só outros

¹⁵ Essa tendência de diferenciação com os Estados Unidos ocorreu em outros países da América Latina, como em Cuba com José Martí (1853-1895) e no México com José Vasconcelos (1882-1959) e se deu, assim como no Brasil, pela exaltação da mistura racial dos países latino-americanos em contraponto à luta de raças nos Estados Unidos. (FIGUEIREDO, 2007).

intelectuais, mas vai fazer parte da própria narrativa do Estado, se consolidando no imaginário social.

O discurso da democracia racial começa a ser incorporado na narrativa nacional, segundo Almeida (2019), justamente no período que se introduzia no país o capitalismo industrial impulsionado pelo Estado Novo. Nesse sentido, Guimarães (2019) ressalta que a propaganda do Estado Novo, no período de 1937 a 1945, teve um papel crucial na consolidação de um imaginário nacional onde ideias como “fraternidade racial”, “democracia étnica” e “democracia social” ganham centralidade. “Seríamos um povo mestiço e, entre nós, preconceitos de cor ou de raça existiriam apenas em esparsas manifestações individuais, mas não seriam impedimentos para a mobilidade social nem para a participação política de pessoas de cor.” (GUIMARÃES, 2019, p.14)

Nesse contexto, segundo Costa (2001) o Estado organiza sua intervenção no campo da cultura em torno de uma visão essencialista de uma suposta brasilidade, incorporando algumas manifestações culturais como o samba, o carnaval e a feijoada na identidade nacional, enquanto outras são deixadas à margem desse processo. Além disso, o autor ressalta que essa brasilidade é pautada numa identidade mestiça não étnica, assimilando todas as representações étnicas, como a negra.

Até então a democracia racial não era questionada por intelectuais progressistas ou mesmo pelo Movimento Negro. Guimarães (2006) defende que a democracia racial vai se constituir no primeiro momento como uma espécie de pacto, material e simbólico, onde uma massa de pessoas mestiças e negras passa a ser incorporada no sistema industrial e a cultura afro-brasileira é absorvida pelo discurso estatal. Somente a partir dos anos 1960, a democracia racial começa a ser colocada em xeque pelos estudos sociológicos, que evidenciavam a existência do preconceito racial e condições desiguais entre negros e brancos.

Na década de 1950 a Unesco patrocinou uma série de estudos no Brasil voltados para analisar a convivência racial, no intuito de estabelecer um modelo de harmonia racial do qual o Brasil era o protótipo, por ser o país da democracia racial. Segundo Schwarcz (2013) a expectativa em torno desses estudos é que indicassem a relação harmoniosa entre as raças e o papel preponderante da mestiçagem, entretanto as pesquisas realizadas por Florestan Fernandes e Roger Bastide em São Paulo apontaram para uma realidade que de harmônica e democrática não tinha nada. Fernandes teve papel preponderante na denúncia da democracia racial como mito, se debruçando sobre isso em seus livros “A integração do negro na sociedade de classes”, de 1964 e “O negro no mundo dos brancos”, uma compilação de seus artigos publicado em 1972.

Fernandes (2013; 2008) não nega a troca cultural, as influências entre culturas diferentes, entretanto, denuncia que tal mistura não modificou a posição social do negro. O próprio processo de abolição retrata o descaso da elite branca em relação à população negra e mestiça, jogada à própria sorte sem condições dignas de se integrar na sociedade de classes que emergia. Para ele o mito da democracia racial serviu, dentre outras coisas, para o branco se eximir de qualquer responsabilidade diante da situação do negro recém-liberto. (FERNANDES, 2008).

De acordo com Fernandes (2008) a democracia racial funcionaria como uma espécie de falsa consciência da conjuntura racial do país acionando uma série de ideias, que ele chamou de “convicções etnocêntricas” como, por exemplo, a noção de que não existem problemas para o negro no Brasil, que não há diferença de tratamento entre grupos raciais distintos por causa do nosso caráter brasileiro, que há oportunidades iguais para todos - se o negro não conseguiu ascender socialmente foi por sua falta de aptidão - e que o negro está satisfeito com sua posição social. Essa falsa consciência, gera no branco o preconceito de ter preconceito, isto é, abomina qualquer expressão de preconceito no plano ideal, mas na prática reproduz atitudes racistas, se isentando de qualquer responsabilidade.

A partir de 1964, período em que se instalou a ditadura militar no país, a denúncia da democracia racial como mito passou a ser uma das principais pautas do movimento negro (GUIMARÃES, 2006; DOMINGUES, 2007).

Lélia González (1984, p. 228) coloca que “como todo mito, a democracia racial oculta algo para além daquilo que se mostra.” Isso quer dizer, que a crença num país mestiço, sem conflitos de raça, que pressupõe uma igualdade racial entre todos (apesar da cor ser um marcador social) desemboca no encobrimento das opressões e violências que a população negra - pretos e pardos - está exposta constantemente. Em consonância, Almeida (2019, p.181) destaca que o mito da democracia racial “produz um discurso racista e legitimador da violência e da desigualdade racial diante das especificidades do capitalismo brasileiro.”

A democracia racial vai ratificar um discurso individualista, baseado no mérito, provocando a cisão na própria população negra, fazendo da desigualdade social uma questão de escolha e a ascensão social como algo que se pode conseguir com seu próprio esforço, gerando um distanciamento daqueles que conseguem ascender socialmente das suas raízes negras (SOUZA, 1983). A ideologia da democracia racial produz a docilidade dos corpos fazendo com que boa parte da sociedade naturalize o fato da maioria da população negra morar na periferia, receber salários menores, não ocuparem espaços de poder (ALMEIDA, 2019).

Dessa forma, os pardos juntamente com os pretos fazem parte do projeto necropolítico do Estado brasileiro. Necropolítica é um conceito elaborado por Achille Mbembe (2018b) que define a função do Estado não como aquele que governa a vida – biopoder, mas como aquele que produz e gerencia a morte. É o direito soberano de matar. E esse poder, como coloca Mbembe (2018b, p.17) “continuamente se refere e apela à exceção, à emergência e a uma noção ficcional do inimigo”.

Na atualidade, a situação das favelas no Brasil se apresenta como reflexo dessa política da morte. No dia 06 de maio de 2021, a Favela do Jacarezinho – Rio de Janeiro foi invadida por uma operação policial que culminou na morte de 28 pessoas, dentre elas, um policial e os demais eram moradores da comunidade. Em pronunciamento público, o delegado afirmou que eram bandidos, mas nem sequer o nome das pessoas a polícia sabia ainda. Foi uma operação de extermínio e não de combate ao aliciamento de menores pelo tráfico – uma das justificativas para a realização da operação. O presidente da República parabenizou a ação, ressaltando que traficante não é vítima¹⁶, e parece que todas as pessoas que moram na favela também não, são pessoas relegadas pelo poder soberano à terceira zona, “entre o status de sujeito e objeto” (MBEMBE, 2018b, p.39).

O pardo, é colocado como figura paradoxal desse sistema: ao mesmo tempo que representa uma certa identidade nacional, prova “viva” da miscigenação e harmonia entre as raças, é alvo de políticas de extermínio e do racismo de Estado.

Apesar da ênfase culturalista, dada por Freyre e outros teóricos como Arthur Ramos, o mito da democracia racial não deixa de sustentar uma perspectiva de branqueamento (HOFBAUER, 2007). Fernandes (2013) coloca que o abasileiramento que o mito da democracia racial impõe, não é nada mais que “um processo sistemático de branqueamento”, no sentido de quanto mais próximo do branco maior a chance de negros e mulatos ascender socialmente e ocupar espaços majoritariamente destinados à branquitude. Segundo Fernandes (2013) a barreira do mundo do branco não é inacessível para o negro e o mulato, entretanto o preço que eles pagam é a renúncia de sua raça e de sua cultura. Em consonância com o autor, Souza (1983) coloca como o racismo à brasileira, a partir da ideologia do branqueamento e da democracia racial, fragmenta a identidade do negro brasileiro em ascensão social, pois afasta-o da sua identidade individual e grupal em busca de um ideal branco.

Esses mecanismos raciais operam no sentido de estratificação, produzindo uma espécie de hierarquia cromática, na qual o pardo ocupa uma posição ambígua, indefinida (ou

¹⁶ Matéria disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-05-13/nao-vai-embora-vao-me-matar-a-radiografia-da-operacao-que-terminou-em-chacina-no-jacarezinho.html>. Acesso em: 20 mai. 2021

definida por aquilo que não é: nem branca, nem preta), colocando-o numa posição intermediária que supostamente faz com que esteja um degrau acima da condição do negro e abaixo da situação do branco.

1.1.3 A hierarquia cromática e as discussões sobre colorismo: o pardo como aquilo que não é (nem branco, nem preto)

A Ideologia do branqueamento e o mito da democracia racial vão se constituir como projetos de nação que visam o controle da população negra. Juntos caracterizam o racismo à brasileira, um tipo de racismo que incide diretamente sobre a pele, o que Oracy Nogueira (2006) denominou de preconceito de cor ou de marca. Em sua análise, o brasileiro de pele clara, mas que denota alguma ascendência africana, no Brasil, pode ser considerado branco, mas nos Estados Unidos da América ele seria lido como negro. Isso decorre da utilização de diferentes critérios raciais para definir o membro de um grupo discriminado ou de um grupo discriminador nos dois países. O autor aponta que o critério racial no Brasil, baseado no fenótipo ou na aparência racial, varia, dentre outros fatores, de acordo com o grau de mestiçagem, isto é, pela aproximação do sujeito em relação ao fenótipo branco ou negro¹⁷, sendo que quanto maior a presença de características fenotípicas africanas maior a intensidade do preconceito (NOGUEIRA, 2006).

A ênfase no fenótipo e na cor da pele como critério racial concorre para o que Carneiro (2011) denominou de hierarquia cromática, onde no topo encontra-se o branco da terra e na base, o negro retinto. No entremeio dessa escala, está o pardo, que abarca todos aqueles que não se reconhecem enquanto brancos, negros, amarelos ou indígenas, é o caboclo, o mulato (CARNEIRO, 2011). Segundo a autora, no Brasil a ideologia da miscigenação serviu e serve como forma de apagamento da identidade étnico-racial, manipulada para que todos acreditem que os mestiços, especialmente aqueles que se aproximam da pele clara, representem um degrau acima da condição do negro por estar mais próximo da estética dominante.

Tal perspectiva trazida por Nogueira (2006) e Carneiro (2011), coincide com as discussões sobre colorismo, termo cunhado pela escritora norte-americana Alice Walker, em 1983, para designar o tratamento dado a uma pessoa com base na sua cor de pele, que cria

¹⁷ Se nos Estados Unidos todo mestiço é negro, por causa da sua ascendência africana - o que Nogueira chamou de preconceito de origem -, no Brasil a organização das relações raciais se dá de forma diferente. Aqui, um mestiço claro não simplesmente “passa” por branco ele é visto como tal, a depender da região, da classe econômica, e do grau de mestiçagem. Por esse motivo, Nogueira argumenta que no Brasil o fenômeno passing não faz sentido.

uma divisão interna da população negra. Em uma matéria no blog Geledés, Aline Djokic (2015), ressalta que se nos Estados Unidos o colorismo se organiza em torno da cor da pele, no Brasil é ampliado para características fenotípicas como textura do cabelo, formato do nariz, etc. Dessa forma, pessoas que se aproximam mais do fenótipo negro, de pele mais retinta estão sujeitas a sofrer mais preconceito e discriminação – tal como analisa Nogueira (2006). A transposição desse conceito para pensar a realidade brasileira toca numa questão complexa, ainda mais com a criação das ações afirmativas: quem é negro no Brasil? A lógica do colorismo não anula as experiências de discriminação que o pardo pode passar, mas o coloca em um suposto local de “privilégio” em relação ao negro de pele retinta. Devulsky (2021, p. 63) questiona esse suposto privilégio ao afirmar que

[...] a categoria política do “privilégio branco” não encontra equivalente na dimensão racializada negra. Isso quer dizer que não existe equivalente ao privilégio negro [...] Por esse motivo, é importante lembrar que, muito embora a dotação dessas características tenha graus e naturezas distintas, mulheres negras de pele clara, jamais, em momento algum, poderão gozar daquilo que se compreende como privilégio branco enquanto a sociedade estiver economicamente organizada para explorar essas distinções.

O racismo no Brasil é difuso e camuflado, pode se dar nas relações cotidianas sem percebermos; o racismo também é contextual. Uma pessoa pode ser racializada como branca em um contexto e em outro ser chamada de negra e passar por experiências de discriminação. Mas muitas vezes não se sente à vontade para se posicionar como negra, não necessariamente por falta de consciência racial, mas por entender que por ter a pele mais clara tem mais privilégios em relação a uma pessoa de pele mais retinta, e que por isso não compartilha as mesmas experiências. Em alguns casos quando se posiciona racialmente como negro, por exemplo, o mestiço tem sua escolha questionada tanto por pessoas brancas quanto por pessoas negras de pele retinta e isso se acentua quanto mais o mestiço se aproxima do fenótipo branco, mesmo que apresente traços africanos. Devulsky (2021) aponta que uma das acepções do colorismo é seu emprego tanto por brancos sobre negros quanto por negros sobre negros.¹⁸

¹⁸ A apropriação do termo colorismo para pensar as relações étnico-raciais no Brasil é questionada por alguns autores. Goés (2022), por exemplo, defende o uso do termo pigmentocracia em vez do termo colorismo na compreensão do papel do fenótipo no desenvolvimento do racismo brasileiro. Segundo a autora: “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. [...] 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.” (GOÉS, 2022, p.2).

Tal apontamento indica que o colorismo incide sobre a forma como brancos e negros se relacionam com pardos. Segundo Djokic (2015), a branquitude permite a presença de pardos quanto mais estes se aproximam do fenótipo branco, mas não os vê como iguais, apenas os tolera. Por outro lado, essa tolerância pode produzir uma rivalidade entre pardos e pretos, já que aos últimos não é concedida nenhuma vantagem para ascender socialmente, surgindo, assim, um sentimento de injustiça, que tem como efeito a percepção de que pardos¹⁹ não são negros.

O próprio modo de hierarquização racial no Brasil contribuiu para a construção do lugar do mestiço numa posição intermediária, como se fosse diferente do negro. Desde o período escravista o sistema colonial operava divisões dentro da população de ascendência africana, mas nesse contexto o status e a nacionalidade se sobrepunha ao fenótipo, conforme afirma Sansone (2003, p.95): “a população de origem africana dividia-se em escravos, escravos alforriados, filhos de escravos nascidos livres e mulatos. Havia uma divisão entre os nascidos na África e os nascidos no Brasil (crioulos).” No primeiro censo demográfico, em 1872, por exemplo, a categoria parda designava o status dos membros da população africana livres e não necessariamente a cor. Com o fim da escravidão houve uma inversão, a aparência física, a cor, passou a determinar a posição social dos sujeitos racializados. A ascendência não era e não é um critério relevante, como apontado por Nogueira.

De fato, o racismo à brasileira funciona numa lógica colorista, pigmentocrática, que coloca o mestiço numa posição ambígua e complexa. Uma posição que borra as polaridades, mas não ultrapassa o binarismo branco/negro. Com as discussões contemporâneas sobre cotas raciais, empoderamento da identidade negra, colorismo e temas afins parece cada vez mais imperativo a definição de uma identidade racial. A única saída para o pardo é optar pelo negro ou pelo branco? Mas se não se sentir pertencente a nenhuma dessas categorias raciais?

Se partirmos da definição de que ser negro é passar por discriminação por causa da sua cor nem todo mestiço vai passar por isso ou sentir a discriminação da mesma forma, especialmente aqueles que se aproximam do fenótipo branco. Por outro lado, se definirmos o ser branco como aquele que tem os privilégios da cor, o mestiço pode não se entender a partir dessa posição. Decerto, estamos utilizando critérios frágeis na definição dessas categorias identitárias. A identidade é um processo contínuo que não se reduz a um elemento, mas envolve vários fatores como aspectos sociais, históricos, culturais, políticos e não só o critério

¹⁹ Djoki utiliza negros de pele clara no lugar de pardo. Optamos por usar pardo para não definir uma pertença racial ao mestiço, entendendo que esse processo, de construção de uma identidade étnico-racial é multifacetado, é um processo aberto, não rígido, como veremos adiante.

fenotípico ou sua primazia em relação a outros fatores. Contudo, discursos como esses supracitados circulam no meio social e tornam sociologicamente necessário o questionamento, visto que o fenótipo ainda se sobrepõe na identificação racial dos brasileiros.

Ao traçar a construção histórica do pardo no racismo à brasileira é possível perceber uma série de sentidos produzidos em relação ao pardo, seja como sinônimo de degenerescência ou como ponte étnica, estado de transição entre uma raça e outra, ou ainda símbolo de uma identidade nacional ao mesmo tempo em que é retratado como algo indefinido, residual. Atualmente, principalmente no âmbito das políticas públicas, o pardo é considerado como parte da população negra, mas, como afirma Daflon (2014), o seu sentido mais usual remete a uma condição “nem preta nem branca”. E essa condição “nem preta nem branca”, por sua vez, remete a uma espécie de não-lugar ou um lugar de transição, de fronteira, um entre-lugar onde o pardo se situa. Tal posicionalidade do pardo diz respeito aos modos de subjetivação e às formas pelas quais pessoas que são nomeadas de pardas ou que se identificam como pardas constroem e negociam suas identidades.

1.2 Habitando o entre/não-lugar: o pardo e a negociação das identidades

O pardo constitui-se como figura paradigmática das relações étnico-raciais, por ser, simultaneamente, alvo das desigualdades socioeconômicas juntamente com os pretos e símbolo da harmonia entre as raças (SILVA; LEÃO, 2012). Fruto do processo de apagamento do povo negro pelo processo de branqueamento da sociedade e figura caricata da democracia racial, o pardo se situa num entre-lugar, numa espécie de limbo, onde não se vê como negro tampouco como branco. Alguns autores veem essa ambiguidade como (não) lugar (GOMES, 2019), outros como Schucman (2018) partem da ideia de que é um lugar sim, ambíguo, de fato, mas um lugar onde os sujeitos negociam suas identidades. Joyce Lopes (2017) argumenta que a raça, para o pardo ou mestiço, não se constitui como uma categoria fixa, mas como meio de negociação da sua identidade, das múltiplas maneiras que encontra de ser “fenotipicamente-mestiço”, de se designar racialmente, por isso acha mais adequado a utilização de entremeios em vez de entre-lugares ou não-lugar para denotar a posicionalidade do pardo.

Para Gomes (2019), o pardo se inscreve em um não-lugar, o qual ele chama de limbo identitário-racial. Gomes caracteriza o limbo identitário-racial a partir de quatro aspectos. O primeiro deles é a ausência de identidade racial nas pessoas que se identificam como pardas, pois o termo pardo indica apenas a cor e não remete a nenhum pertencimento racial. O

segundo elemento constitutivo do limbo é o silêncio do pardo em relação à discriminação e o preconceito racial, pois na condição de nem preto nem branco, trata o racismo à margem da sua experiência, processo que leva ao terceiro fator, a saber, a falta de organização política no combate ao racismo. E a quarta e última característica é a perpetuação do mito da democracia racial, pois o pardo ao não se posicionar racialmente e não perceber as discriminações que incidem sobre ele, acaba perpetuando a crença em um país mestiço sem preconceito racial. Para Gomes (2017), a saída desse limbo, desse não-lugar alienante se daria pela afirmação positiva de uma identidade étnico-racial, no caso a negritude ou uma identidade indígena.

Esse pensamento corrobora com uma certa concepção, presente no Movimento Negro e de alguns intelectuais (NASCIMENTO, 2011; CARNEIRO, 2011; MUNANGA, 1999), que adotam um sistema de classificação bipolar - ou se é negro ou se é branco - onde não há espaço para categorias intermediárias, como o termo pardo, a não ser para indicar uma falta de consciência racial, uma alienação do mestiço. Para Wenshefelder e Silva (2019, p.320) a categoria pardo “faz funcionar o fenômeno de miscigenação para moldar e regular os processos de subjetivação que negam as polaridades, sobretudo, a negra.” O não-lugar construído para o pardo pelo dispositivo da mestiçagem (TADEI, 2002; WENSHEFELDER; SILVA, 2018) funcionaria como negação de um lugar étnico-racial delimitado, operando como “coringa” que permite a negros e mestiços negarem seu pertencimento étnico-racial, numa perspectiva de embranquecimento. É como se o pardo representasse não só a ausência de identidade, mas uma relação alienada consigo próprio e com os outros, à margem da sua história. Augé (1994, p.73) coloca que “se um lugar pode se definir como identitário, relacional e histórico, um espaço que não pode se definir nem como identitário, nem como relacional, nem como histórico definirá um não-lugar.”

Será que o limbo, o entre, em que o mestiço se encontra se configura nesses termos como não-lugar? Ou é possível conceber esse espaço, não como negação ou ausência, mas como meio de construção de outros lugares, um espaço de negociação? Espaço que não nega a história de sua construção, os discursos em torno da raça, da mestiçagem e da nação, mas que, como num movimento de balança, pode produzir discursos outros ou outras posicionalidades que não se encerrem na bipolaridade nem numa identidade essencial mítica, mas partem da tentativa de lidar com essa ambiguidade de pertencer e não-pertencer, com a(s) experiência(s) da mestiçagem e de ser mestiço num país em que o racismo é a regra e não a exceção, tendo que lidar com uma série de discursos produzidos pela mídia, pelas universidades e movimentos negros, pelo Estado, etc. sobre sua posicionalidade. Esse olhar parte da tentativa de entender a posicionalidade do pardo para além da alienação ou de um

ethos nacional, ou melhor, abrir o leque de possibilidades, entendendo a complexidade dos processos de subjetivação e de construção identitária.

Lopes (2017), utiliza o termo entremeios para designar o lugar racial do mestiço, apontando para uma flexibilidade, fluidez, uma abertura para o surgimento de múltiplas formas de se identificar, de “ser fenotipicamente-mestiço”. Lopes (2017) ao fazer uma autoetnografia se descreve como uma branca mestiça e relata sua trajetória para chegar nesse entendimento. A autora coloca que se declarava como parda, mas a questão da definição de uma “posicionalidade racial” só se impôs com seu contato com o movimento negro na universidade.

antes ser uma negra alienada, do que uma pessoa branca se apropriando de modo ilegítimo de uma identidade negra. Existencialmente, nunca fui nem uma nem outra entre essas possíveis representações, mas a materialidade de algo que as teorias sobre raça, identidade e hierarquias raciais não conseguiram dar conta. (LOPES, 2017, n.p).

O que mais chama atenção na autoetnografia que Lopes realiza é que ela fala de uma inadequação tanto em relação à categoria negra quanto à branca, e legitima a materialidade do corpo mestiço, do entre, deixando a entender que mesmo optando por uma identidade étnico-racial, a definição de uma posicionalidade racial pode ser um processo sempre em aberto para o mestiço de pele clara, “uma demanda para a vida toda”, como ela mesmo diz. A saída do limbo, da “ambiguidade”, que Gomes (2019) propõe e que até Lopes (2014) chegou a propor alhures, não se concretizaria simplesmente com a tomada de uma identidade positivada. Alguns trabalhos demonstram que mesmo o mestiço optando por uma identidade étnico-racial, seja ela branca ou negra, tem sua autoidentificação muitas vezes contestada por outras pessoas (SCHUCMAN, 2018; LOPES, 2016; ROCHA, 2010). Parece haver um tensionamento entre a autoidentificação e a heteroidentificação na experiência dos sujeitos que se encontram no continuum de cor (ROCHA, 2010).

Lopes (2017), por exemplo, coloca que seria muito mais fácil para ela identificar-se como branca, se não tivesse sua identidade o tempo todo sendo colocada em questão. De fato, parece não haver um lugar para o mestiço na sociedade. Numa lógica do binarismo, que tem como um de seus pressupostos a ascendência negra, ou o mestiço se aceita como negro ou não passa de um sujeito alienado. Entretanto, como assumir uma identidade étnico-racial se essa identificação não é, por vezes, reconhecida pelo outro? Isso indica que os processos de subjetivação das pessoas que se identificam como pardas não dizem respeito apenas aos discursos sobre branqueamento ou sobre o mito da democracia racial, que constituiriam o não-lugar do pardo, o limbo como ausência de identidade e falta de consciência racial, parece

haver outros aspectos em jogo como a globalização, a política de cotas, o próprio movimento negro que de alguma forma modulam os discursos raciais e a forma como as pessoas vêm se identificando racialmente. Schucman (2018) constatou em sua pesquisa com famílias interracializadas que a maioria dos entrevistados atribuíam seu pertencimento racial de acordo com a cor/raça de um dos pais que mais se identificavam, o que demonstra que há fatores emocionais envolvidos na forma como pessoas mestiças se autodeclaram, afinal, a identidade não é uma essência imutável, é ela própria um processo de mestiçagem (MOUFFE, 1999).²⁰

1.2.1 Identidade, processos de subjetivação e o pardo em questão

“Eu sou o quê?” Essa foi a pergunta dirigida a mim durante a realização das entrevistas do meu trabalho de conclusão de curso. A entrevistada, Dandara, me olhou firme nos olhos, me pareceu naquele momento a pergunta mais importante para ela, a pergunta fundamental. Tal questionamento diz respeito à nossa tentativa de nos afirmar seja racialmente, como no caso de Dandara, seja a partir de outras formas de identificação (gênero, sexo, religião, trabalho, nacionalidade, etc.), a pergunta fundamental diz respeito à nossa identidade. À primeira vista o “eu sou” pode dar a impressão de essência, de irredutibilidade, ou seja, autossuficiência. De fato, costumamos pensar tanto a identidade como a subjetividade e a própria noção de sujeito como categorias imutáveis, naturalizadas e diante do movimento de globalização essas certezas parecem cada vez mais fragilizadas.

Teóricos dos estudos culturais (Hall, 2014; Woodward, 2014) argumentam que as identidades estão em crise, e esse movimento precisa ser mapeado. Essa discussão perpassa pelos processos de subjetivação, a forma como os indivíduos se tornam sujeitos, a-sujeitados, como identidades são produzidas, remodeladas, descartadas ou mesmo consumidas.

Uma das lógicas do mundo colonial/moderno é o pensamento binário, a instauração de identidades fixas (branco x negro) da qual uma é tida como modelo e a outra como abjeto. Essa fixação pressupõe a ideia de sujeito como dotado de uma essência interior, fixa, cristalizada ao longo do tempo. Hall (2006) aponta que na modernidade tardia esse sujeito centrado, estável passa a se fragmentar, o núcleo essencial começa a ser questionado, posto à prova por movimentos teóricos e políticos em um contexto de crescente globalização, que vão provocar o descentramento do sujeito moderno.

²⁰ “Não só não há identidades ‘naturais’ ou ‘originais’ – devido a que toda identidade é o resultado de um processo de constituição – mas esse processo em si deve ser considerado como um movimento permanente de mestiçagem. De fato, a identidade se constitui a partir de uma multiplicidade de interações e isto não ocorre dentro de um espaço cujos contornos poderiam ser delimitados.” (MOUFFE, 1999, p.272)

Hall (2006) aponta cinco importantes descentramentos. O primeiro deles refere-se à releitura da teoria marxista feita por Althusser, que questiona a essência universal e a autonomia do sujeito, colocando o homem como produto das relações materiais e sociais. A Psicanálise se configura como o segundo movimento de deslocamento do sujeito ao propor o inconsciente como local privilegiado de emergência do sujeito, descentrando-o do lugar da razão, da consciência para o campo do não-pensar, da inconsciência. O terceiro descentramento é operado pela linguística de Saussure, onde o sujeito é regido pela Linguagem, socialmente partilhada, e que, portanto, não é autor do que diz. O quarto movimento é a genealogia Foucaultiana do sujeito moderno, que vai ser pensado por Foucault como inserido num sistema de vigilância, de um poder disciplinar representado por instituições que policiam e disciplinam as populações com objetivo de produzir corpos dóceis, assujeitados. O quinto deslocamento é operado pelo movimento feminista que produziu, entre outras coisas, o questionamento da clássica distinção entre o dentro e o fora, abrindo para o debate político vários temas (família, sexualidade, etc.), além da problematização da suposta igualdade de identidade entre homens e mulheres, deslocando a questão para as diferenças sexuais (HALL, 2006).

Esses descentramentos produziram uma desestabilização no sujeito da razão, composto por uma subjetividade substancial e uma identidade fixa. Na modernidade tardia o sujeito é interpelado a assumir diferentes identidades em contextos diversos. Segundo Hall (2006, p.13) “dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas.” O autor refere-se ao caráter móvel das identidades que são construídas, desconstruídas, transformadas, num processo contínuo a partir dos sistemas de representação, de significação que fazem parte de determinada cultura.

A identidade e a diferença são processos instituídos por atos de fala, são produções sociais e culturais e não podem ser analisadas à revelia dos sistemas de significação, embora não sejam determinadas exclusivamente pelos sistemas discursivos e simbólicos que os definem (SILVA, 2014). Existem outros vetores que se articulam com a linguagem na determinação das identidades, esses vetores de força são as relações de poder, onde as identidades, segundo Silva (2014, p.81), “não são simplesmente definidas, elas são impostas. Elas não convivem harmoniosamente, lado a lado, em um campo sem hierarquias; elas são disputadas.”. Nessa disputa, está em jogo não só a identidade, mas o ganho e manutenção de recursos materiais e simbólicos que dela pode se extrair. Podemos dizer que a disputa pela identidade passa pela luta da representação. Afinal, quem pode representar?

Ter o poder de representar é ter o poder de definir a identidade (SILVA, 2014), o que cada coisa é a partir do que não é, da demarcação da diferença do outro. Essa demarcação envolve processos de inclusão/exclusão, classificação e normalização. A fixação de uma identidade como norma dá ao detentor da identidade padrão o poder de excluir, de nomear, classificar e hierarquizar os demais grupos tomando-se como parâmetro, delimitando quem pertence e quem não pertence a determinado grupo ou sociedade, produzindo classificações e hierarquias a partir de uma lógica binária (civilizados/selvagens). Nessa lógica um dos termos sempre vai ser privilegiado, valorizado em detrimento do outro, (SILVA, 2014; WOODWARD, 2014). Silva (2014, p.83) afirma que “as relações de identidade e diferença ordenam-se, todas, em torno de oposições binárias: masculino/feminino, branco/negro, heterossexual/homossexual.” A construção da identidade racial branca, branquitude, por exemplo, como modelo ideal de ser humano se dá pela exclusão do negro (e outros povos subalternizados), que é marcado, identificado pela diferença em relação ao grupo modelo. Tais identidades são efeitos dos discursos raciais, onde a raça, como construto social, é acionada para marcar diferenciações e hierarquizações entre os grupos, garantindo o privilégio a alguns e destituindo a existência de outros (expropriação, apagamento).

Entretanto, esse processo não é fechado, rígido. Afinal, o poder não se define pela força repressora, mas se ramifica por todas as relações, micro e macro; as relações de poder sempre comportam movimentos de resistência. Foucault (1995) aponta o poder do Estado em nos tornar “sujeitos a”, assujeitados a outrem e/ou a nós mesmos pela fixidez em uma identidade. O Estado, dirá Foucault (1995), é uma forma de poder tanto individualizante quanto totalizadora, por meio da administração dos corpos e da população, nos impondo identidades fixas, com o objetivo de nos sujeitar. Entretanto, esse mesmo poder comporta focos de resistências, lutas transversais que questionam o poder dos homens sobre as mulheres, dos brancos sobre os negros, etc. São lutas que recusam a individualização estatal. Woodward aponta para os movimentos sociais da década de 1960 que se apropriaram do discurso identitário como política de enfrentamento ao poder hegemônico, totalizante, a partir da afirmação de uma identidade subalterna, marginalizada ao longo da história. Asad Haider (2019) analisa que no início desses movimentos havia uma perspectiva de solidariedade entre diferentes coletivos, eram lutas interseccionais. Assim, o movimento de mulheres negras lésbicas, como o Coletivo Combahee River, não lutava apenas contra o racismo e a opressão do patriarcado, mas entendiam que a luta de classe era necessária e não estava descolada da luta por uma sociedade sem racismo.

Porém, o poder estatal e o capitalismo não cessam de tentar capturar esses movimentos. Por um lado, o Estado tenta definir o que é mulher, o que é negro, os critérios de demarcação indígena, reconhecendo apenas o direito daqueles que cabem nessa definição. Por outro, o capitalismo não cessa de produzir, capturar identidades para o consumo, identidades *pret-à-porter* (Rolnik, 1997). A globalização ao mesmo tempo que permite o contato entre várias culturas, a instabilidade das identidades - cada vez mais fluidas - tem como um de seus efeitos a homogeneização dessas identidades²¹ e a produção de subjetividades serializadas, o que Guattari (2011) denominou de subjetividade capitalística, que cortam os fluxos e encerram a subjetividade no campo da representação, da fixação de identidades em detrimento da produção de novos modos de vida.

Para Guattari (2011) a subjetividade é essencialmente social e os indivíduos a assumem e a vivenciam em suas existências particulares, e o modo como nós fazemos isso oscila entre 1) se submeter à subjetividade tal qual a recebemos, numa relação de alienação e opressão ou 2) se reapropriar dos elementos que compõem a subjetividade, numa relação de expressão e criação, que Guattari chamou de singularização. Segundo o autor, o indivíduo está numa encruzilhada, onde se depara com uma multiplicidade de componentes da subjetividade, componentes estes que podem ser inconscientes, do domínio do corpo, do território, etc. Dessa forma, o que chamamos de uma subjetividade individual resultaria, de acordo com o autor, “de um entrecruzamento de determinações coletivas de várias espécies, não só sociais, mas econômicas, tecnológicas, de mídia, etc.”

A subjetividade, para os estudos culturais, é um elemento determinante na constituição de identidades. Segundo Hall (2014), as identidades se constituem na intersecção de práticas discursivas e processos de subjetivação. Esses se referem à produção de modos de ser, de existir que produzem sujeitos dentro de uma rede discursiva. Por que tomamos certas posições-de-sujeito e não outras? Os processos de subjetivação têm a ver em como somos atravessados ou construídos por discursos e dispositivos que operam modos de existir ao mesmo tempo em que dizem respeito às formas como nos posicionamos e reposicionamos nesses discursos.

O sujeito ao tomar uma posição, ao identificar-se como negro, como pardo, como branco põe em jogo não só suas características físicas ou biológicas, mas esse processo

²¹ Woodward (2014) afirma que a globalização pode produzir vários efeitos nas identidades no contexto contemporâneo: a) homogeneidade cultural, onde ocorre a absorção de elementos de cultura global enquanto há um distanciamento da identidade em relação à cultura local; b) resistência ao processo de fragmentação das identidades que consiste na afirmação de identidades nacionais ou locais por meio da reativação de mitos fundacionais, um discurso de origem; c) surgimento de novas posições de identidades.

envolve dimensões sociais, culturais e históricas específicas. As identidades dizem respeito não a uma suposta origem a partir da qual se resguardariam, ao longo da história, intactas: “elas têm a ver [...] com a questão da utilização de recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos.” (HALL, 2014, p.109).

A partir da Psicologia Social, Ciampa (1989) se aproxima dessa perspectiva móvel da identidade ao teorizá-la como metamorfose, admitindo que o indivíduo está sujeito a múltiplas determinações e não apenas a uma representação que lhe é imposta e tida como dado natural. Mais do que uma representação, ou seja, descrição, a identidade é constituída na ação, “é pelo agir, pelo fazer que alguém se torna algo: ao pecar, pecador; ao desobedecer, desobediente; ao trabalhar, trabalhador.” (CIAMPA, 1989, p.64). Mas como alguém se torna uma mulher ou um negro, ou mesmo as duas coisas? Ciampa (1989) indica uma boa pista para a compreensão do processo identitário, isto é, a ação, entretanto ele deixa de fora o caráter performativo da linguagem.

De acordo com Silva (2014) o conceito de performatividade foi desenvolvido inicialmente por Austin (1998) para designar na linguagem um tipo de proposição enunciativa que não apenas descreve uma ação, mas tem como característica produzir ação, fazer “com que alguma coisa aconteça”, a qual chamou de proposições performativas (Por exemplo: Eu vos declaro marido e mulher). Porém, as proposições descritivas, cuja função se limita a descrever uma ação, um objeto, podem ter um efeito performativo e isso se dá pela sua repetição, que pode transformar o enunciado do tipo “Você é incapaz” em fato. Nesse sentido, o conceito de performatividade é ampliado passando a abarcar o processo de repetição de enunciados, caracterizados como descritivos, como fator de produção de realidades, de identidades (SILVA, 2014).

É nesse sentido que Preciado (2018) aponta o gênero, a sexualidade e a raça como ficções somáticas: “não porque deixe de ter realidade material, mas porque se constitui por repetições performativas de processos de construção política.” (PRECIADO, 2018, p. 76). A homossexualidade, por exemplo, até o início do século XIX não era considerada como patologia, mas foi construída enquanto tal a partir dos discursos da ciência, da religião que se repetem e se atualizam ao longo do tempo em diferentes contextos. A repetibilidade da linguagem equivale a citacionalidade, ou seja, a linguagem “pode ser sempre retirada de um determinado contexto [recorte] e inserida em um contexto diferente [colagem].” (SILVA, 2014, p. 94).

Assim, a concepção de ação ou performance provoca um redirecionamento ou mesmo uma subversão da identidade como descrição para a identidade enquanto processo, movimento, ou como defende Ciampa (1989), metamorfose. Parafraseando Hall (1996) deveríamos pensar a identidade como um processo em aberto, que jamais se completa, se constituindo sempre no interior da representação.

Tal perspectiva de identidade pode servir para pensarmos a posicionalidade do pardo, que parece estar sempre no processo de tornar-se alguma coisa, justamente por habitar um lugar ambíguo, que, sim, foi historicamente construído para o mestiço por meio de ideologias e políticas raciais que moldaram e ainda modulam o imaginário social, mas que é atravessado por outros discursos e movimentos contemporâneos. Por habitar no entre ou não-lugar, a pergunta “o que é que eu sou? Negro ou branco?” para o pardo pode ser uma pergunta sempre em aberto, o que pode causar certa confusão. Confusão acentuada pelo descompasso entre autoidentificação e a forma como os outros o identificam:

Como explicar o fato de uma única pessoa poder ser registrada como parda na certidão de nascimento, ser xingada de preto na rua, ser chamada de moreninho pelos colegas de trabalho e ainda, talvez, sentir-se negro no meio de militantes? Como entender os descompassos entre auto-identificação e atribuições alheias? (HOFBAUER, 2006, p.15).

Schucman em sua pesquisa com famílias inter-raciais (2018), analisa o caso de Amanda, filha de uma mãe negra e um pai branco. No início da entrevista, Amanda não sabia responder à pergunta “qual é a sua cor?”, mas ao longo da entrevista foi se afirmando como branca dentro do movimento negro, porque para seus colegas era clara demais para ser negra e não compartilhava das experiências de privação que uma mulher negra retinta está submetida, mas na vida familiar a partir do referencial da sua mãe e da conexão com a cultura afrobrasileira se sentia negra, ao mesmo tempo que afirmava seu lugar, o lugar de morena, nem tão negra, nem tão branca. Entre como se vê e a forma como os outros a identificam Amanda tenta se ajustar tomando várias posições, discursivamente construídas. Contudo, o sentimento de ambivalência persiste. Amanda, na tentativa de lidar com essa ambivalência quanto a seu pertencimento racial, tenta se ajustar de diferentes maneiras, ora se afirmando branca, ora negra, ora morena de acordo com o contexto e as relações que estabelece com os outros.

Isso nos dá a ideia de identidade como negociação, onde a partir das suas relações e contextos nos quais está inserido o sujeito tenta negociar suas posições. Para Bhabha (1998, p.51) essa negociação se refere à “articulação de elementos antagônicos ou contraditórios” que possibilita a abertura de lugares híbridos e a diluição de polaridades. Tal discussão nos leva a refletir a posicionalidade do pardo a partir da metáfora do hibridismo.

O hibridismo remete a uma mistura entre diferentes nacionalidades, etnias e/ou raças. Para a teoria cultural contemporânea, segundo Silva (2014, p. 87)

o hibridismo [...] coloca em xeque aqueles processos que tendem a conceber as identidades como fundamentalmente separadas, divididas, segregadas. O processo de hibridização confunde a suposta pureza e insolubilidade dos grupos que se reúnem sob as diferentes identidades nacionais, raciais ou étnicas. A identidade que se forma por meio do hibridismo não é mais integralmente nenhuma das identidades originais, embora guarde traços delas.

A hibridização é um movimento que subverte a identidade como fixa e imutável, borra as fronteiras ao cruzá-las e produz, cria novas identidades que podem ter como potencialidade a desconstrução de uma lógica binarista presente nos processos identitários. Porém, os processos de hibridização estão historicamente relacionados aos processos de colonização, escravização, se caracterizando muitas vezes como hibridização forçada. Vide a história de colonização do Brasil por Portugal, onde estupros de mulheres indígenas e africanas era uma prática violenta recorrente entre os colonizadores. Entretanto, Silva (2014) argumenta que na perspectiva da teoria cultural, o hibridismo, mesmo com todas as circunstâncias históricas, provoca uma desestabilização no poder, na identidade hegemônica ao introduzir “uma diferença que constitui a possibilidade de seu questionamento.” (SILVA, 2014, p. 87).

Daflon (2014) afirma que o mestiço ou mulato foi abordado por alguns teóricos²² como elemento de tensão das relações étnico-raciais brasileiras, pois sua posição ambígua “desafiava a ordem e a ideologia raciais pelo simples fato de não se enquadrar nas categorias polares negro e branco [...]” (DAFLON, 2014, pp.36-37). Se o mestiço borra as fronteiras entre o negro e o branco, ao mesmo tempo, sua figura é utilizada pelos discursos ideológicos como um elo que liga o negro ao branco e vice-versa, símbolo da harmonia racial, como foi tratado anteriormente.

Boaventura de Sousa Santos (2003) afirma que no contexto anglo-saxão a reivindicação do hibridismo como forma de desestabilizar identidades fixas como estratégia de resistência ao poder hegemônico de fixação das identidades justifica-se pelo fato de, historicamente, o colonialismo britânico ter se baseado severamente na polarização das identidades. Entretanto, o autor argumenta que na realidade dos países que foram colonizados por Portugal, como o Brasil, a mestiçagem foi utilizada como forma de dominação, produzindo um racismo específico, baseado na cor da pele. Para o autor, “o espaço entre, a zona intelectual que o crítico pós-colonial reivindica para si, encarna no mulato e na mulata como corpo e zona corporal.” (SANTOS, 2003, p.27)

²² Daflon (2014) faz referência às obras de Bicudo (2010); Costa Pinto (1953) e Cardoso e Ianni, (1960)

O pardo carrega no corpo a ambivalência, a mestiçagem, onde duas “raças” se cruzam, formando um produto híbrido. Habitando o entre da linha de cor produzida pelo racismo à brasileira, o pardo se (in)define como negro demais para ser branco e branco demais para ser negro, há um excesso. Se, historicamente, essa indefinição, essa ambivalência se constituiu como uma forma de silenciamento às desigualdades raciais ou estratégia de fragmentação das identidades negras, como podemos re-pensar a posicionalidade do pardo, habitando no entre, como uma possibilidade de construção de outras posicionalidades? Santos (2003) adverte que devemos nos centrar na crítica da ambivalência, distinguindo as hibridações com potencial emancipatório das hibridações de teor reacionário. No caso do mestiço no Brasil, seu caráter ambíguo pode ser somente usado numa perspectiva ideológica para justificar a harmonia entre as raças, uma essência nacional (hibridização reacionária) ou pode possibilitar a construção de múltiplas posições sem o apelo a uma essência ou à falta de consciência racial? Nesse último caso, não há um lugar fixo para o mestiço, mas a possibilidade de construção de outros lugares.

Não é intenção da presente pesquisa estabelecer o pardo como um novo movimento identitário, estaríamos, dessa forma, correndo o risco de cair na falácia do mito da democracia racial, mas ao analisar a posicionalidade do pardo pela hibridização, o que estamos objetivando é compreender os movimentos, as tensões da construção da identidade de pessoas mestiças numa perspectiva relacional a fim de dar abertura para o desdobramento não de uma identidade mestiça cristalizada, mas para os modos de subjetivação que regulam e são produzidos nesse entre, que conformam ou possibilitam a construção de múltiplas posicionalidades.

A hibridização não é algo que apenas existe por aí, não é algo a ser encontrado num objeto ou em alguma identidade mítica híbrida – trata-se de um modo de conhecimento, um processo para entender ou perceber o movimento de trânsito ou de transição ambíguo e tenso que necessariamente acompanha qualquer tipo de transformação social sem a transcendência das condições complexas e conflitantes que acompanham o ato de tradução cultural. (BHABHA, 1991, p.191).

Glória Anzaldúa (2005), pensando a realidade da mulher chicana, desenvolve a ideia de consciência mestiça, “uma consciência das fronteiras”. Para ela, *la mestiza* vive uma ambivalência que produz um estado de perplexidade, provocando insegurança e indecisão, uma “inquietação psíquica”, como se estivesse partida ao meio.

La mestiza é um produto da transferência de valores culturais e espirituais de um grupo para outro. Ser tricultural, monolíngue, bilíngue ou multilíngue [...] e em estado de transição constante, la mestiza se depara com o dilema das raças híbridas: a que coletividade pertence a filha de uma mãe escura? (ANZALDÚA, 2005, p.705).

A construção de uma *conciencia mestiza* se dá na medida em que *la mestiza* percebe as inúmeras possibilidades: ou estar nas duas margens ao mesmo tempo ou desvencilhar-se da cultura dominante e “cruzar a fronteira” rumo “a um terreno novo e separado” ou ainda seguir por outro caminho qualquer. É na direção de um pensamento divergente, isto é, múltiplo, que *la mestiza* deve seguir, desenvolvendo uma tolerância às ambiguidades de forma que possa transformar a ambivalência em algo novo, em uma nova consciência, *la conciencia mestiza*, que “apesar de ser uma fonte de dor intensa, sua energia provém de um movimento criativo contínuo[...]” (ANZALDÚA, 2005, p.707).

Por mais que Anzaldúa se refira a um contexto totalmente diferente do Brasil, ela aponta na ideia de *conciencia mestiza* uma maneira de lidar com a ambiguidade característica da posição do mestiço, e não há um só caminho, mas vários. E o desenvolvimento de uma consciência mestiça não se dá pela evocação: “Somos todos uma mistura, somos brasileiros”, não é a consciência da mistura, mas de todo processo histórico, da violência racial, da própria construção do mestiço, é entrar em contato com a própria dor. Pensar a posicionalidade do pardo requer que partamos da sua construção histórica, como foi produzida socialmente, entretanto coloca-nos a questão de compreender como as pessoas que se encontram nesse limbo lidam com a experiência de ambivalência, quais possibilidades encontram no percurso de construção de uma identidade política.

CAPÍTULO 02 - PROCESSOS DE CONSTRUÇÃO DA IDENTIFICAÇÃO RACIAL DOS SUJEITOS PARDOS

A partir do presente capítulo as falas dos participantes serão analisadas. Mas, primeiramente, se faz necessário uma breve apresentação do perfil de cada um deles:

Manu, 23 anos, estudante, não-binária, bissexual, mestiça - São Luís/MA

Manu é filha de um casal interracial, sua mãe é branca e seu pai, preto, como os designa. Não demonstrou dúvidas sobre sua identificação racial, seu posicionamento foi firme ao se autodeclarar como mestiça, relatando se sentir confortável nesse lugar. Entretanto, essa construção foi marcada por uma série de acontecimentos, indagações, dúvidas quanto a seu pertencimento racial, que Manu denominou de limbo. Manu entrou por cotas na universidade, se autodeclarando como parda, para ela até seus vinte anos fazia sentido usar essa terminologia para falar de si, mas ao se deparar com discursos como “pardo não existe”, “pardo é papel” abriu mão desse termo. Em 2020 ocorreu a exposição no Twitter de pessoas que estavam fraudando as cotas e a foto dela também foi exposta. O post durou mais ou menos 10 minutos, quando excluíram sua foto por entenderem que realmente era parda. Mas essa experiência, segundo Manu, de ter sua foto exposta, sua identificação sendo discutida, afetou-a de tal forma que passou a dizer que era branca, mesmo que não se sentisse nesse lugar, pessoas passaram a acusá-la, algumas se afastaram dela. Como forma de ressignificar essa situação, Manu procurou terapia, leu, estudou e encontrou um perfil no Instagram que tratava da experiência de ter um corpo ambíguo, da pesquisadora Beatriz Avelino, que a mesma chama de identidades cinzas. Manu se identificou com essa experiência de ambiguidade, que é diferente do preto ou do branco, pois corpos ambíguos têm sua identificação contestada. E o termo mestiço fez sentido para ela nessa conjuntura, defendendo uma ressignificação da terminologia. Manu relaciona sua vivência mestiça com sua vivência bissexual, que é a experiência de estar no meio. Ela afirma esse lugar do meio e propõe a abertura dentro do Movimento Negro para que haja espaço para o compartilhamento dessa experiência, propondo “não uma disputa sobre quem sofre mais ou quem sofre menos”, mas a necessidade de compreender que “existe diversidade de experiências e essa diversidade deve compor o movimento.”

Jandira, estudante, 21 anos, mulher cis, parda, amazônida - Belém/Pará

Foram realizadas duas entrevistas com Jandira, apenas uma delas foi gravada e a outra registrada em forma de diário. Jandira é fruto de um casamento interracial, sua mãe é negra e seu pai é branco. Seu avô por parte de pai era negro e conseguiu ascender socialmente, casando-se com uma mulher branca. Seu avô, mestiço, casou-se também com uma mulher branca e os filhos dele fizeram o mesmo, exceto seu pai, que casou com uma mulher preta, sua mãe. Na história geracional de Jandira o branqueamento se processa dentro de uma perspectiva de ascensão social, casando-se com uma mulher preta seu pai de alguma forma rompe com esse ciclo, “enegrecendo” a família. Jandira se identifica como parda por entender que vem dessa mistura, mas também por sofrer menos discriminação. Não consegue se ver no mesmo lugar que uma pessoa negra, mas também não se coloca no mesmo lugar que uma pessoa branca. Entende que seu corpo é racializado, porém não da mesma forma que pessoas de pele retinta, tanto que não sente que a questão racial pese tanto na sua vida como na da sua mãe, por exemplo. Na infância era chamada de indiazianha e a questão racial não era tratada de forma direta, apenas acompanhava o sofrimento da sua mãe pelas experiências de discriminação que ela passou. Na universidade Jandira começou desde o primeiro período a pensar numa prática antirracista e tentou participar de alguns movimentos negros, mas não se sentia incluída. Teve sua identificação contestada como parda diversas vezes, especialmente por pessoas negras. Apesar dessas experiências, Jandira acredita na possibilidade de uma negritude plural, que leve em consideração a regionalidade, povos indígenas e tradicionais e a mistura contrapondo-a a uma ideia de negritude essencializada. Para Jandira a ligação com o território é mais central na sua autodefinição e autodeterminação do que propriamente a raça, por isso prefere muitas vezes se afirmar como amazônida.

Pedro, 24 anos, psicólogo, homem trans, pardo - Parnaíba-PI

Foi realizada duas entrevistas com Pedro, uma foi online e registrada na forma de diário e a outra foi presencial e gravada. Pedro se autodeclara pardo, mas lembra-se que na infância tinha a pele bem pretinha, que segundo ele foi desbotando com o tempo, mas que ainda hoje sua irmã o chama de “pretinha”. Sua avó paterna, mulher negra, o chamava de morena cor-de-jambo, o que o incomodava bastante. Descreve sua família como bem misturada, tanto por parte de pai, como por parte de mãe, porém percebe algumas diferenças. Percebe que na família do seu pai as pessoas mais brancas são mais bem sucedidas, ganham melhor e que havia um tratamento diferente da família em relação ao seu pai por ele ser menos branco. Pedro oscila um pouco em relação a cor do pai, em um momento considera-o

branco, mas ao levar em consideração o contexto familiar acha-o pardo, além de apontar que ao pegar sol seu pai fica bronzeado. Já na família de sua mãe, mulher branca, não percebia diferenças de tratamento, havia pessoas brancas, negras, mas a pobreza, segundo Pedro, unia todo mundo. Não sente a questão racial como central na sua vida, se engajando mais com a questão trans. Mas aponta que a entrevista serviu como espaço para refletir sobre sua identidade racial, os processos de racialização que não eram tão evidentes para ele. Pedro coloca que tem certo receio de se colocar como negro, por achar que pessoas de pele mais retinta sofrem mais discriminação que ele, logo elas são vítimas e ele não. Aponta que esse movimento é em parte uma atitude de querer se desresponsabilizar da luta, de achar que não é com ele, mas que percebe que é sim. Não vê a afirmação enquanto pardo como uma questão identitária, política, mas como uma forma de dizer que está entre uma cor e outra, no meio. Pedro demonstrou interesse em participar de algum coletivo, na verdade, ele já participa de um, do grupo de gênero e sexualidade, mas cogitou a possibilidade de participar do grupo de relações étnico-raciais, para estudar mais sobre e poder ter alguma propriedade para falar, para se colocar frente ao racismo.

Davi, 25 anos, psicólogo, homem cis, pardo - São Luís/ MA.

Registrado na sua certidão de nascimento como branco caucasiano, chamado pela família de moreno ou índio, fruto de uma história de mestiçagem geracional, que remete à sua bisavó materna e bisavô paterno, chegando à sua mãe, que considera parda e seu pai, branco, Davi afirma-se pardo. Coloca que está ciente do peso que o termo carrega, mas propõe uma ressignificação da terminologia pardo, para dizer da mistura tanto familiar quanto cultural da qual se sente parte e uma forma de lidar com o que ele chama de vivências mistas: por uns ser chamado de preto e por outros ser chamado de branco e, por isso, acaba ficando numa espécie de “hiância”. Davi chega a afirmar que possui privilégios no sentido racial, de ter certa passabilidade nos lugares que frequenta, mas em ambientes de classe alta, sente que é olhado de maneira diferente e não sabe ao certo se esses olhares têm a ver com a questão racial ou com sua sexualidade ou os dois juntos. Por outro lado, entende que a raça é uma questão fundamental na história da sua família, incidindo nele também, no sentido socioeconômico. Ressalta a identificação com a cultura negra e indígena, porém tem receio de participar, de dizer dessa identificação e ser colocado como não-preto, de ser julgado nas redes sociais e de estar ocupando um lugar que talvez não pertença a ele.

Louise, 28 anos, psicóloga, mulher cis, parda - Santo André/SP-Campo Magro/Paraná

Louise cresceu em Campo Magro, Paraná, e há seis meses se mudou para São Paulo. Participou durante a graduação no Coletivo Frente Negra-UFPR, e atualmente participa das atividades do Grupo AMMA PSIQUE NEGRITUDE. Considera sua mãe parda/negra e seu pai branco. Seu nome é em homenagem à ex-patroa de sua mãe, de origem francesa. Assim como os outros participantes, Louise trouxe um pouco da história de miscigenação na sua família, mas diferente dos outros ela dá a esse processo o nome de branqueamento. Louise não tem certeza da identificação como parda, mas devido a seu contexto familiar sempre teve certeza de que não era branca, havia uma linha bem demarcada na sua família que definia quem era branco. Na universidade a identidade parda não era vista com bons olhos. Foi apenas no período de término da faculdade e com o contato com outras regiões que começou a perceber que o termo pardo talvez fosse um lugar que se encaixava com seu fenótipo, pensando também essa categoria nos termos do IBGE, pardo enquanto negro. Louise afirma que por um bom tempo a questão da identificação racial foi bem conflitante para ela, no sentido de não saber se realmente se encaixava como negra ou como branca. Apesar de sua vivência familiar ter um parâmetro bem delimitado para definir quem era branco, esse parâmetro parece se diluir ou vacilar no contato com o outro, que contesta sua identidade étnico-racial enquanto negra, colocando-a no lugar de branca. Louise chama atenção para o deslocamento regional: talvez se ficasse para sempre em um só lugar não teria essa fluidez. Em Curitiba ela era reconhecida por seus colegas de movimento enquanto negra, mas em São Paulo acha que as pessoas devem achá-la branca. O contato com o AMMA a ajudou a lidar com esse conflito, a entender melhor o que é autoidentificação e o que é heteroidentificação. Para Louise a afirmação de uma negritude a partir do lugar de parda não se daria por um retorno à África, como muitos de seus colegas de movimento fizeram, mas pelo entendimento da sua origem periférica, da violência do Estado da qual sua família foi vítima e do seu contato com o rap como forma de resistir a esse contexto.

Tatiana, 25 anos, mulher cis - Belém/Pará

Filha de mãe e pai pardos, Tatiana não titubeia em se afirmar parda. Na infância a identificação racial nunca foi uma questão para ela, foi se deparar com isso apenas no Ensino

Médio, quando foi prestar vestibular. Chegou a perguntar para sua mãe qual era sua cor, pesquisou na internet e achou que cabia no termo pardo e isso nunca casou-lhe dúvidas ou angústias. Tatiana não se vê como negra, apesar de não ser contra a junção de pretos e pardos na população negra, por não ter sofrido discriminação por causa da cor da sua pele. Disse que já sentiu discriminação por ser mulher, mas por ser parda, nunca. Estudou em uma escola particular bem elitizada durante o Ensino Médio, para ela a disparidade entre o número de pessoas brancas e de pessoas pretas e pardas nessa escola era discrepante, mas não percebia diferença no tratamento, sentia muito mais a questão socioeconômica, por não estar na mesma classe que a maioria dos seus colegas brancos.

Nessa breve apresentação dos participantes é possível perceber o percurso singular de cada um, mas também pontos em comum. Isso tem a ver com o modo como os sujeitos se posicionam nos discursos, como constroem suas identidades. O processo pelo qual construímos nossas identidades pode ser chamado de identificação. Assim, discutir como as identificações raciais dos participantes se processam é uma tentativa de tentar compreender como as identidades raciais decorrentes dessas identificações são construídas. Como Costa e Schucman (2022) apontam

[...] as identificações raciais seriam sínteses resultantes da apropriação de diversos significados culturais e simbólicos feitas por cada sujeito ao longo do seu percurso singular, no qual procuraria conciliar vivências, muitas vezes contraditórias, de diferentes contextos sociais em que circula. Como o processo de constituição do sujeito a partir da raça, isso é, a sua identidade racial, não começa do zero, este movimento de apropriação de significados e produção de sentidos baseia-se sempre em um conjunto de determinantes materiais e simbólicas construídas sócio-historicamente dentro da cultura em que está inserido. (COSTA; SCHUCMAN, 2022, p. 478)

Nesse sentido, a identificação racial não resultaria da simples agência do sujeito, desconsiderando o meio em que vive, diz respeito a como os sujeitos se apropriam e significam os sistemas culturais e simbólicos disponíveis em determinada cultura. O termo pardo, por exemplo, carrega uma série de significados agenciados pela mídia, pelo Estado, pelos movimentos sociais, etc., como os sujeitos se apropriam desses significados afirmando uma posicionalidade parda ou mesma rechaçando-a?

2.1 Os múltiplos significados do termo pardo

Tatiana: Quando a gente começa a estudar lá no ensino fundamental a questão da história, da colonização e tudo mais, a gente sabe que teve a questão racial de brancos, negros, os indígenas. Então, assim, eu vejo que os pardos eles nascem dali daquele contexto, então eu não sou negra, eu não sou índia, mas eu tive uma [...] bisavó que era branca, que se envolveu com um índio, e eu tenho descendência indígena, aqui nós temos por parte do meu avô, então a gente tem essa mistura, então eu acho que o pardo, eu me considero por não tender nem pra um nem pra outro, seria a mistura ali de várias, de outras raças, então é assim que eu vejo [...].

Esta é uma associação que remete ao mito fundador das três raças. Schwartz (2012, p. 48) afirma que é necessário “levar os mitos a sério” o que não quer dizer que com isso devamos acriticamente tomá-los como verdade, mas sim que os mitos operam modos de pensar e agir nos sujeitos, por isso não devem ser desconsiderados. Ao relacionar a sua identificação racial como vindo dessa mistura entre brancos, negros e indígenas, Tatiana atualiza o discurso pelo qual somos todos oriundos dessa mistura e o termo pardo funcionaria como aquilo que sintetiza a miscigenação entre as raças.

A miscigenação não foi responsável pela criação de um mito da democracia racial (SILVA, 2010), mas a apropriação política e pretensamente científica desse processo social - fortemente marcado na constituição do país pela violência sexual de colonizadores contra mulheres indígenas e negras - fez da mestiçagem um dispositivo político. Assim, o dispositivo político da mestiçagem opera não só a ideia de um país de identidade mestiça, marcado pela harmonia racial, como também a ideologia de branqueamento (WESCHENFELDER; SILVA, 2018; TADEI, 2002). Como afirma Schwarcz (2012, p. 49): “Esse é ainda um país que se define pela mestiçagem, seja ela mais ou menos alentadora: moeda de enaltecimento ou categoria de acusação.”

Todos os participantes de alguma maneira remeteram sua identificação racial à mistura na família, mas somente Louise denominou esse processo como embranquecedor:

Aí a minha família materna que é que eu tenho mais contato [...], que é a minha avó, [ela] é negra, mais escura e até então depois [ilegível] da faculdade, tendo contato com mais gente eu fui perceber que ela é uma pessoa escura, mas ela não é tipo a mais retinta do mundo. Mas ela é a pessoa negra, tipo assim, bem negra da minha família, meu vô é branco e aí meus avós tiveram sete filhos, e aí minha mãe é a mais velha. E a minha mãe é uma mulher negra da pele clara também, o cabelo dela é bem mais cacheado que o meu, mas ela tem mais os traços do rosto parecidos com meu vô, que é branco. E aí essa coisa de ter, dos meus avós serem um casal interracial, isso sempre foi posto assim. Tipo assim, a minha avó é negra, a minha avó trabalhou durante um período, durante muitos anos num restaurante e ela era chamada de Xuxa, por conta do contraste físico dela, então ela era chamada de uma mulher loira porque ela era uma senhora

negra assim. E com os meus tios, tirando a minha mãe e o irmão, o segundo mais velho que é mais claro, o resto eles foram tipo escurecendo, então meus outros cinco tios, um já faleceu, eles são mais escuros. E os meus primos eles são bem miscigenados que nem eu; é uma constante da minha família um movimento meio embranquecedor assim.

Por Louise fazer parte do movimento negro e trabalhar diretamente com a temática étnico-racial ela apresenta um domínio de termos recorrentes nesse meio. Ao utilizar o termo embranquecedor para se referir ao processo de miscigenação na sua família, da qual é resultado, Louise de alguma forma dá um significado ideológico à mestiçagem. Mas seja como movimento embranquecedor para uns ou motivo de orgulho para outros, a mestiçagem aparece como uma dimensão da identidade dos sujeitos pardos aqui entrevistados. É possível perceber isso mais nitidamente na fala de Manu, que por um bom tempo na sua vida se afirmou como parda:

Manu: [...] eu nunca tinha tido dúvida sobre a minha identidade racial, eu sempre tive certeza absoluta de que eu era parda. E aí, muito dessa certeza vinha do fato de [que] eu sou de uma família multirracial e aí essa mestiçagem é de várias gerações na minha família, né. Por parte de mãe, minha bisavó era indígena e o meu bisavô era português e aí a minha vó nasceu dentro da aldeia e aí casou com um moço que era descendente, meu avô, no caso, descendente de escravizada com português e aí dessa relação nasceram 8 filhos brancos e dois filhos pardos e aí um desses filhos brancos foi minha mãe. E aí, mesmo sendo branca, loira, com os olhos verdes foi fruto aí desse passado miscigenado. E aí do outro lado meu pai que era um homem preto, ele já faleceu, mas que era um homem preto, filho de um homem preto com uma mulher mestiça, que no caso era a minha avó. E aí dessa relação nascemos eu e o meu irmão, meu irmão que é branco e eu que sempre me entendi como parda.

Além dessa associação com a mistura o termo pardo também apareceu significando algo como meio termo, como pode ser observado na fala de Pedro:

Pra mim seria o meio termo, pra mim não tem um significado assim identitário, é tipo pra dizer assim que eu tô no meio termo, o pardo pra mim é isso, o que também poderia ser a palavra mestiço, mas eu não sinto que tenha na palavra, como tem na negritude, no negro e no preto, eu não sinto que no pardo tenha uma coisa assim identitária, somos pardos, vamos lá, não sei o quê [...] eu acho que é mais uma coisa mais pra designar, olha eu tô aqui, eu tô nessa paleta aqui de cores, eu acho que é isso.

Para Pedro, o termo pardo tem um significado objetivo, remete à cor, mas não é uma cor definível, mas uma espécie de continuum, o que ele chama de paleta de cores, que varia entre dois polos, de um lado branco e de outro negro. Weschenfelder e Silva (2018) apontam que essa noção do pardo como meio termo está presente em dicionários de Língua Portuguesa dos séculos XVIII e XIX, como, por exemplo, no Vocabulário Portuguez & Latino, de 1720,

onde pardo é descrito como a “cor entre branco e preto, própria do pardal, de onde parece ter vindo o nome” (BLUTEAU, vol. 6, 1720, p. 265 apud WESCHENFELDER; SILVA, 2018, p. 310). Assim, o significado que Pedro dá à palavra pardo não é recente e diz respeito a um dos múltiplos significados do termo pardo presente no imaginário social. Mas quais processos essa noção de pardo engendra? Se para Pedro, o pardo se refere apenas a uma paleta de cores onde afirma estar, um meio termo, como se constrói a sua identidade racial, já que pardo, para ele, é esvaziado de um sentido de identidade?

O meio termo, nesse caso, parece engendrar uma espécie de não lugar, o que Gomes (2019) chamou de limbo identitário racial, caracterizado pela ausência de uma identidade e consciência racial. Segundo o referido autor, o pardo percebe que seu corpo é racializado a partir de termos como moreno, mulato, café-com-leite, etc., mas não articula esse processo com uma identidade negra ou indígena.

Pedro: [...] um assunto assim sobre raça, não é uma coisa que me chama muito, então eu não tenho muito, é como se fosse uma coisa que eu sinto, às vezes, que não me afeta tanto e aí eu não tenho essa coisa de “ah, vou ler, vou buscar”. Eu tenho isso mais com a questão trans, né, que é o que mais atravessa no momento, mas eu já vi algumas pessoas falando assim “ah, quando eu era criança eu não sabia que eu era negro e aí foi quando o coleguinha ou sei lá quem falou que eu era negro, preto ou então sofreu um racismo do colega e a pessoa, eu sei que pode não ser uma regra, mas eu já vi pessoas tendo essas coisas né? Então eu acho que a primeira percepção realmente que eu tive era quando a minha avó dizia que minha cor era morena cor-de-jambo, na escola assim eu não lembro de ter sofrido nada, nenhuma coisa assim de discriminação, racismo [...] Eu não consigo ainda pensar muito sobre essas questões raciais em mim, eu não consigo, de alguma forma me conectar com isso, eu não sei se é porque é uma coisa que, eu sou filho de mãe branca e de pai pardo, mas ele tá mais pra branco hoje em dia e aí essas questões não eram tratadas dentro de casa e aí na família, mesmo a avó sendo negra, ela se comportava como branca e ela se referia a pessoas negras como se fossem diferentes dela, algumas vezes a gente ouvia ela sendo racista [...].

O que Pedro traz é uma dificuldade de se enxergar racialmente, entende que é racializado, mas o fato de não ter passado por muitas experiências de discriminação, ser fruto de um casal interracial - mãe branca e pai pardo, que está mais para branco - e crescer numa família onde a questão racial nunca apareceu de forma direta faz com que Pedro não pense na raça como uma dimensão importante na sua trajetória de vida. Esse limbo do qual Gomes (2019) se refere e que pode ser percebido na fala de Pedro, não necessariamente é vivenciado da mesma forma por todos os entrevistados.

A percepção de ser nem preto nem branco aparece como uma constante no discurso dos demais participantes. Porém, no caso de Jandira, ela foi abrindo mão da noção de meio termo ao longo do seu processo identificatório, tentando construir sua identificação como parda a partir de outros referenciais, no seu caso o termo pardo passa a ter um significado identitário que a difere do negro.

Foi um processo assim de muito tempo, tipo, logo no início da minha adolescência que eu comecei esse processo de buscar a minha identificação e, claro, começando com a questão do tom mesmo de pele, porque eu tinha pra mim naquela época que negro era só uma pessoa que era tipo bem escura de pele, tinha a pele mais escura, então eu não poderia ser negra, mas ao mesmo tempo eu não poderia ser branca já que eu não sou branca. Então foi um processo dessa forma assim basicamente de pensar e com o tempo eu fui desenvolvendo esse pensamento, porque eu fui descobrindo pessoas com tons de pele mais claros ou com tons de pele parecido com o meu, que se identificavam como negras, principalmente de outros países, etc., porque, por exemplo em outros países a gente não tem essa discussão do que é que ser pardo, ou você é branco ou você é uma pessoa de cor e é isso, e com isso eu fui pensando sobre o que que faz uma pessoa ser parda, né? O que que é essa ideia tipo assim meio termo, talvez, que eu pensava muito assim “talvez seja um meio termo entre ser negro e ser branco”. Não é bem um meio termo, na verdade, mas na época eu pensava dessa forma, então foi quando eu comecei a encontrar coisas tipo que pudesse me diferenciar de uma pessoa que se considerasse negra, mesmo com a questão do tom de pele, por exemplo, a questão de ter sofrido racismo, sobre como isso afeta tua vida, como tu te sentes mesmo, qual é a tua identificação, etc.

A noção de pardo como aquele que se diferencia do negro aparece de maneira mais explícita na fala de Jandira quando ela diz em outro momento da entrevista que “ser parda, basicamente, é um... é um lugar que, tipo, denota essa sensação de ser diferente do que é ser negro”, uma diferença que não se dá apenas no nível fenotípico, mas também no nível de discriminação em que pretos e pardos estão expostos. De alguma maneira, essa significação aparece de forma indireta nos discursos de outros entrevistados onde o nível e a intensidade da discriminação surge como fator determinante na sua afirmação como pardo ou mestiço, que será tratado mais adiante.

Já para Louise, especificamente, o termo pardo denota diferenças fenotípicas em relação aos pretos por ela ter a pele mais clara ao mesmo tempo que aparece associado à população negra, nos termos do IBGE:

[...] Quando eu fui pra universidade a questão da negritude ficou mais em voga e era um período assim que não, que não era bem vista a identidade parda. Mas aí mais pro fim da faculdade e também tendo contato com outras regiões que foi quando eu vim fazer um curso aqui em São Paulo, eu fui percebendo que talvez o pardo fosse um lugar que eu me sentisse...mesmo que fosse um lugar abstrato de certa forma era um lugar que se encaixava mais com, principalmente com meus fenótipos assim, com onde eu tô localizada, onde eu posso ser localizada. E aí eu venho pensando novamente

no pardo nos últimos anos também com a categoria do IBGE de pardos e pretos.

Na época em que participava da Frente Negra, na Universidade, Louise colocou que sentia um certo estranhamento em ser considerada preta por seus colegas do movimento: “[...] era esse um pouco do estranhamento que eu tinha num período que eu assumia junto com outras pessoas a negritude, mas sabia que eu não era, mas sentia um estranhamento com ser considerada preta assim, por eu ser bem clara, meu cabelo é mais encaracolado”. De certa forma, a categoria parda vista dentro da perspectiva do IBGE, poderia auxiliar Louise a lidar com o conflito de se entender como negra, mas não ter a pele preta? Louise disse que não afirma sua negritude em todos os lugares, por ainda sentir um receio de deslegitimação, mas ao mesmo tempo se sente tranquila, por entender que é uma questão íntima e que tudo bem as outras pessoas não acharem a mesma coisa que ela. Essa experiência trazida por Louise de um descompasso entre como ela se identifica e como as outras a veem está presente no processo identificatório dos outros entrevistados também.

2.2 Pardo é papel! Experiências de contestação da autoidentificação racial

Jandira: Eu já tive vários momentos de contestação, principalmente de pessoas negras, já teve pessoas brancas, mas principalmente de pessoas negras dizerem que não, que eu não sou parda, que eu sou negra, que pardo é papel, que pardo não existe [...] já teve pessoas que inclusive disseram que dizer que é pardo é racismo, sabe, que é querer invisibilizar a negritude das pessoas etc. e tal.

Por mais que o Movimento Negro tenha convencionado que pretos e pardos fazem parte da população negra, o uso do termo ainda hoje causa polêmicas, especialmente com as discussões sobre colorismo nas redes sociais. Expressões como *pardos é papel* ou *pardos não existe* são utilizadas para demarcar que não existe um meio termo, ou se é preto ou se é branco, que qualquer categoria do meio serviria apenas como divisão do movimento ou uma forma de embranquecimento e desmobilização política²³. Jandira mencionou durante a entrevista que tentou participar de movimentos sociais negros, mas que não se sentia acolhida, pois sua afirmação como parda era constantemente questionada.

²³ Domingues (2008) ao analisar a história do movimento negro no Brasil e suas transformações afirma que a terceira fase do movimento (1978-2000), se caracterizou entre outras coisas pelo desenvolvimento de uma campanha política contra a mestiçagem e o mestiço passou a ser visto como um entrave para a luta negra, representando o primeiro passo para o processo de embranquecimento da população.

Louise traz uma experiência em que teve sua identificação contestada por uma de suas colegas que faziam parte do coletivo, mas o que está em jogo não é sua identificação com o termo em si, mas sua associação à população negra:

[...] eu lembro que no Amma foi uma situação só, na verdade com uma outra aluna na primeira ou segunda aula. Na primeira aula a gente fez uma dinâmica, daí houve essa questão da autoidentificação e foi uma das primeiras vezes que eu – depois dos coletivos, né? – eu me posicionei como parda já nessas amenizações de conflito que eu tava tendo comigo. E aí na hora da gente se colocar, eu coloquei como parda e aí eu falei “Ah, eu tô me colocando como parda pensando na aglutinação de pardos e negros”, porque quase ninguém se colocou como pardo, por causa da questão de ser pardo não é legal, falar pardo. E aí beleza, teve esse encontro, aí eu acho que foi no mês seguinte, as aulas eram mensais, a gente foi pro bar depois [...] e aí nesse rolê do bar uma gurria falou bem assim “Nossa eu achei” - era uma mulher negra do Rio de Janeiro que também, ela se posicionava como uma negra clara, e lá em Curitiba com certeza ela seria inegavelmente negra - e aí ela falou tipo “ah eu achei interessante você falar que é parda, queria entender um pouquinho melhor, porque pra mim você é branca”. E daí eu fiquei tipo “Ah, eu entendo que algumas pessoas achem que eu sou branca, mas eu tive uma experiência assim e assado, talvez tenha a ver com a minha família, talvez tenha a ver da onde eu vim [...], passei por uma banca de cotas, fui considerada negra, fui inserida no movimento negro e tipo pra mim faz sentido eu ser negra” Daí ela ficou tipo “Pra mim não faz o menor sentido” E aí foi isso assim. [...] Mas eu lembro que ali foi tipo um “Meu Deus, talvez se eu sair de Curitiba tudo pode mudar”, foi um choque pra mim assim de tipo “Cassete, realmente não estar em Curitiba muda bastante as coisas...”

No caso de Louise, não é somente a utilização do termo pardo que é negado pelo outro, mas seu pertencimento dentro da população negra quando sua colega lhe diz que ela é branca. E mesmo Louise explicando os motivos de sua posição e de como isso faz sentido para ela, esta é novamente negada. Diante da negação pelo outro de sua própria vivência e pertencimento, Louise experiencia um choque, que a conscientiza de que por ter a pele mais clara a forma como as pessoas a identificam pode mudar de acordo com o contexto em que está inserida. Tal percepção reflete a forma como costumamos identificar nós mesmos e os outros através do fenótipo, sendo que a identificação racial vai variar de acordo com a região, o grau de mestiçagem, a posição econômica etc. (NOGUEIRA, 2006).

Essa complexidade, própria da forma como as relações étnico-raciais estão organizadas no Brasil, torna o processo de identificação racial conflitante e a mobilidade é vivenciada por Louise ora como algo bom ora como um problema, pois para ela é importante pertencer a algo e essa fluidez de fronteiras parece dificultar a fixação em um território identitário.

Fixo vai ser se eu ficar sempre no mesmo lugar e aí aquela configuração vai tá dada, mas se eu ficar transitando, o fato de eu ser nem negra nem branca, ser um pouco dos dois, vai fazer com que isso esteja sempre possivelmente

em constante movimento e isso gera muito, gera muito na minha cabeça assim [...] fica nessas transições assim, que bom, mas que ruim porque a gente tem uma necessidade de pertencimento [...] Acho que pros pardos o ruim é essa, que ao mesmo tempo as pessoas acham bom, é essa mobilidade assim.

A condição de “ser nem preta nem branca, ser um pouco dos dois” para Louise faz com que ela perceba a sua identificação em constante movimento, isso mostra que mesmo Louise reconhecendo que tem uma vivência da negritude, a sensação de não pertencimento continua, Louise ainda tem que lidar com a ambiguidade que essa condição implica no seu processo identificatório, que é vivenciada por ela de maneira conflitante:

[...] na faculdade houve esse movimento de me incluírem e aquilo ficar forte em mim, tipo “não, eu sou negra, pardo não existe”... “não é bom usar essa expressão” e aí depois eu fui percebendo de tipo “putz, tá eu posso não ser branca, e eu tenho uma vivência da negritude, sou racializada, mas eu sou bem clara, né” e aí eu fiquei muito mal durante um tempo assim. E aí agora eu tô me reorganizando com essa construção que eu fui fazendo, assim, de tipo que que é minha autoidentificação, que que é a heteroidentificação dos outros e pode ser que alguma pessoa fale “Meu Deus, com certeza você é negra”, isso eu já escutei muito em Curitiba de tipo “nossa, de onde você tá tirando esse tipo de pensamento, [...] é óbvio que você é negra” e ao mesmo tempo eu já escutei que tipo “Não, você é branca” tipo, né, então é meio, eu fico um pouco mexida ainda assim. Não é tão angustiante como já foi, teve uma época que eu dei uma desorganizada legal [...].

A fala de Louise coaduna com o que Reis (2002) chamou de ambiguidade fundamental que marca o processo de identificação do mestiço. Segundo a autora o mulato tem que lidar com a sensação de ser negro e branco e simultaneamente não ser nem um nem outro, tendo como consequência a vivência dual de pertencer e não pertencer à etnia negra. Louise tenta lidar com esse paradoxo, diferenciando sua autoidentificação da forma como as outras pessoas a veem, mas é possível separar uma coisa da outra?

Já no caso de Manu, a experiência de negação se deu em outra proporção ao ter tido sua foto exposta como possível fraudadora de cotas no Twitter:

Manu: [...] quando explodiu em 2020 a situação da exposição dos fraudadores de cotas e aí começaram a expor várias pessoas brancas, muito brancas que tinham ocupado de maneira inadequada esses lugares começaram a expor outras pessoas de experiência ambígua junto, né, naquele meio. E aí eu fui uma dessas pessoas jogadas na fogueira e aí foi uma experiência aterrorizante, porque, assim, pra quem tava ali discutindo na internet, era uma discussão sobre se eu tinha ou não errado, se eu tinha ou não cometido um crime mesmo de entrar num lugar que não me pertencia, mas pra mim era uma discussão sobre a minha identidade, sobre quem eu era, sobre o meu passado, sobre...enfim... E aí, pra mim, foi muito caro (avisa que vai respirar um minutinho, a voz um pouco trêmula). E aí naquele momento eu acho que a minha foto ficou no Twitter rodando assim no perfil oficial, acho que foram dez minutos no total e aí o “tribunal do Twitter” de São Luís me declarou parda e excluíram minha foto, só que as marcas ficaram.

Manu afirmou que mesmo que sua foto tenha sido retirada, algumas pessoas não concordaram e foram questioná-la no seu perfil pessoal, até mesmo no seu emprego. Para Manu o que estava sendo questionado não era se havia fraudado as cotas ou não, o que estava em jogo não era apenas sua autodeclaração, mas sim sua identidade racial.. Uma identidade parda que Manu significava como proveniente da mistura racial na família, as falas externas que ouvia da avó quando esta lhe chamava de morena cor-de-jambo e da relação de proximidade com o pai, que lhe dizia que Manu era muito parecida com a avó “mestiça”. Todas essas experiências, segundo Manu, faziam-na sentir como se estivesse no meio de duas realidades, mas no momento em que ocorreu a exposição, resolveu se posicionar em um dos lados, como branca:

[...] E aí na época eu era presidente do Centro Acadêmico de Psicologia da UFMA e aí foi toda uma situação também e na época por precisar me posicionar de alguma forma, por ser presidente do centro acadêmico eu tive que sair e aí foi toda uma questão, eu tava tão abatida que eu só falei assim “tá bom, então eu sou branca; se eu não consigo me colocar do lado do movimento negro e não existe o pardo então eu sou branca, é isso. É o que vocês querem ouvir, é isso.” E aí me coloquei nesse lugar e guardei aquilo comigo.

Manu ao passar por uma exposição se sentiu impelida a se colocar enquanto branca, pois a posição parda estava como que interdita para ela. Mas antes disso ocorrer, Manu já vinha se questionando sobre seu posicionamento racial depois de fazer um intercâmbio na África do Sul, onde era considerada pessoa de cor:

[...] quando eu voltei de lá [da África do Sul] eu vim com alguns questionamentos, mas ao mesmo tempo eu ainda não encontrava um termo que me definisse e aí foi quando começaram a surgir as discussões de “ah, pardo não existe, pardo é papel” e aí eu “cara, tá, beleza, mas onde eu me encontro nesse meio termo?” e aí sempre que eu tentava ir um pouquinho pro lado do movimento negro de algumas pessoas eu recebia “ah, mas é isso aí” e de outras pessoas eu recebia “não, peraí, mas você não é negra”. E aí sempre que eu tentava, “tá, então eu sou branca”, várias coisas ao meu redor, inclusive amigos brancos sempre vinham com essa narrativa de “ah, mas eu não te acho branca” e aí eu ficava ali “tá, ok, não existe pardo; não existe um meio termo; onde estou? Não sei.” Eu fiquei acho que uns dois anos nesse limbo em que eu não fazia ideia de onde eu me encaixava.

A dificuldade de se posicionar racialmente aparece na fala de Manu como reflexo desse descompasso que há entre a autoidentificação e a heteroidentificação pois ao se afirmar tanto como branca ou como negra, tem sua autoidentificação questionada ou negada, fazendo com que não saiba onde se posicionar, experiência que ela denominou de limbo. O limbo relatado por Manu não surge necessariamente de uma falta de consciência racial, mas é produzido na relação com o outro, que ora afirma, ora nega seu pertencimento racial.

Davi traduz essa experiência como “buraco”, “hiância”, “um não lugar quase”, em que desde que se lembra por pessoas brancas não é considerado branco e por pessoas pretas não é considerado preto:

Então eu lembro disso assim, de por pessoas brancas não ser considerado branco, eu tenho muito memória, por exemplo, eu tenho um primo que ele é muito branco, aquele branco assim caucasiano, de olho azul etc., e ele, na infância, na ignorância etc., reproduzia ali algumas falas em relação a mim, falas que naquele contexto soava como se fosse brincadeira, mas que não era, mas que dizia “tu é preto, tu é não sei o quê, etc.”, mas isso vinha por parte dele enquanto branco. Em compensação, pessoas pretas retintas nunca me colocaram neste lugar de pessoa preta. Então eu sempre fiquei nesse meio, por uns chamado de preto, por outros eu fui até chamado inclusive de branco, então sempre esse íterim, essa hiância, esse buraco ali e isso acabou que nunca me fez muita questão até eu ficar adulto e as questões raciais começarem a se colocar pra mim ali na época da faculdade. [...] mais um exemplo, de eu tá com o ex-namorado que era um homem preto e no ciclo de amigos dele, e os amigos chamarem ele de palmitiro como se eu estivesse nesse lugar de branco. Então é isso, essas vivências mistas que sempre me colocaram nesse lu, assim uma coisa de um não-lugar quase.

Palmitagem é uma expressão recorrente nas redes sociais para designar relacionamentos interracialis. Quando uma pessoa negra se relaciona com uma pessoa branca é chamada de palmitiro, por exemplo. Por isso, Davi aponta que, no momento em que seu ex-namorado foi chamado de palmitiro, automaticamente ele foi colocado no lugar de branco, por ter a pele mais clara. Outrossim, a experiência de ter sido chamado de preto pelo primo quando criança não foi suficiente para Davi se entender como negro, pois o seu processo identificatório está marcado pelo que ele chama de vivências mistas que o colocam nesse “não-lugar quase”.

Ter a identificação racial questionada ou mesmo negada é uma experiência que se repete no discurso de boa parte dos participantes, que acaba produzindo na existência de alguns uma espécie de limbo, não lugar ou uma ambiguidade em relação à sua identidade. Para Manu a experiência de ter a autoidentificação questionada constitui-se como uma violência singular do corpo ambíguo:

[...] violência que só a pessoa de cor ambígua sofre, porque uma pessoa que é branca e é indiscutivelmente branca ninguém aponta o dedo e diz “ah, você não é branca” ou “ah, você é branca”; uma pessoa que é preta retinta e que é indiscutivelmente preta, ninguém aponta o dedo e “ah não, você é isso, você é aquilo”, mas quando você tem uma experiência de um corpo ambíguo as pessoas se sentem nesse lugar de apontar e falar sobre a sua identidade, falar sobre sua ancestralidade, sobre a sua vivência e essa é uma violência que ela é exclusiva de quem tem um corpo ambíguo.

Manu demarca aqui uma experiência singular do corpo mestiço. Como forma de lidar com o limbo, Manu se apropria dessa singularidade para demarcar sua posição como

mestiça (tal apropriação será discutida de forma mais detalhada no capítulo 4). Outro aspecto que se mostrou relevante no processo de identificação dos sujeitos aqui entrevistados foi a forma como percebem a discriminação e como isso se constitui para alguns como privilégio.

2.3 O privilégio de ser pardo: a sutileza da discriminação racial como determinante na construção de lugares

Entre os entrevistados o nível e a intensidade com que são discriminados parece demarcar uma diferença em relação a pessoas de pele preta, descrevendo a discriminação como mais sutil. Essa sutileza na forma como a discriminação se apresenta na vida deles é relacionada a algum grau de privilégio. Para alguns, esse privilégio impede de se verem no mesmo lugar que uma pessoa negra.

Ao se referir às experiências de discriminação que percebia no seu dia a dia, Manu as descreveu assim:

[...] é sutil assim, não é tão escancarado, pelo menos a experiência que eu tive aqui no Maranhão, que é um estado com 75% da população negra. É claro que pessoas que têm um tom de pele ou fenótipos parecidos com os meus em outros estados com mais ou menos porcentagem de população negra vão ter outras experiências, mas, pelo menos pra mim, sempre foi muito sutil. Tanto que até hoje quando acontece, eu fico olhando e aí eu “não, não pode ser. Não, mas será. Não, mas é. É mesmo, que merda”, mas é mais sutil, privilégio, né, um privilégio enorme.

A discriminação é percebida por Manu, mas de uma maneira sutil, uma sutileza que em relação a pessoas negras se constitui como um privilégio, “um privilégio enorme”. Privilégio é um termo utilizado para designar uma vantagem, um direito reservado a uma pessoa ou grupo específico, do qual grande parte da população não tem acesso²⁴. Os pardos constituem 46,8% da população brasileira e junto com os pretos estampam as estatísticas de menor escolaridade, de menores condições socioeconômicas quando comparados aos brancos. Se estruturalmente os pardos são tão desprivilegiados como os pretos, na experiência individual, especialmente na percepção da discriminação, os pardos parecem ter o que se poderia chamar de vantagem? Podemos perceber essa separação na fala de Davi, onde entende que estruturalmente não tem privilégios, mas na sua experiência individual se sente privilegiado:

eu entendo que eu tenho muitos privilégios no sentido racial, não no sentido socioeconômico, mas no sentido racial assim. Eu percebo que eu nunca tive

²⁴ <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/privilegio>

lugares negados, nunca tive... tem até um termo, aquele termo, passabilidade, que eu reconheço que eu tenho, entende? Então, de isso assim, de ir nos lugares e não me serem negados, de eu saber que quando eu falo eu sou escutado etc e tal. Então por esse lado tem esse ponto. Tem outro lado, que é um lado de eu entender, de eu vivenciar, de eu perceber que também tem algumas outras coisas que também não, não é bem assim, talvez por conta dos lugares que eu frequento, que não são lugares de classe alta assim, acaba que a minha passabilidade acontece, mas das raras vezes em que estive em lugares de classe alta aqui em São Luís, onde existem aí pretensos brancos que querem ser europeus [...] aí eu percebo olhares direcionados pra mim, só que aí se mistura com outra questão minha que é a minha sexualidade, que querendo ou não aparece e que se coloca como alguma coisa que também atrai olhares, que também atrai pré-julgamentos, então eu não sei ao certo a medida, sabe, se é uma questão racial, se é uma questão de sexualidade, se tá tudo junto, se tá imbricado. Então de fato pra mim ainda [...] é uma questão, porque eu não sei até que ponto na minha vivência eu tive coisas negadas ou não, sabe. Mas do que eu vejo fazendo essa reflexão mais profunda, eu acho que na maioria das vezes não tive coisas negadas assim pela questão racial, entendeu.

Na dimensão socioeconômica, Davi tem consciência de que não é privilegiado, porém, em sua vivência o fato de não perceber que lugares foram negados a ele por causa da sua cor ou fenótipo, o que ele chamou de passabilidade, constitui-se para ele como um privilégio racial. Porém, Davi relata que essa passabilidade não se dá em todos os lugares, quando, por exemplo, frequenta ambientes de classe alta, percebe que seu corpo é objetificado pelo olhar do outro, mas ainda assim não consegue dizer se é por causa da sua sexualidade ou do seu fenótipo ou os dois juntos. Isso denota certa fragilidade na expressão privilégio para nomear determinada experiência do pardo, pois Davi sabe que certos lugares podem ser interditados a ele, é como se a passabilidade fosse somente parcial. Existe privilégio parcial?

O racismo não é percebido a nível estrutural, mas individualmente, a partir da experiência da discriminação, que por ser mais sutil, conferiria certo privilégio racial aos sujeitos pardos. A experiência de privilégio aparece então numa perspectiva individual em relação à pessoa de cor retinta pelo fato do pardo poder acessar lugares que geralmente são negados a pessoas de pele retinta, a tal da passabilidade, mas não é beneficiado pela estrutura racista. É como se, uma vez ocupando o espaço embranquecido, a qualquer momento esse espaço pudesse ser interditado ao sujeito pardo, como Louise aponta:

O que eu acho legal que o pessoal do movimento negro mais antigo fala é que, e também um pouco, é que eu tô estudando um pouco Fanon, é que a qualquer momento você pode ser interditado pelo outro. Acho que é esse o conflito das pessoas pardas, que também têm esse receio assim tipo “Tá, e quando que eu vou sofrer racismo?” Pras pessoas negras retintas a

exposição e a frequência geralmente é muito mais numerosa assim, né? Mas pras pessoas pardas a qualquer momento você pode ser interditado e falarem oh, cê é quase, mas cê não é, viu”, tipo, presta atenção.

O que Louise coloca é que essa interdição ocorre pela marcação da diferença do corpo pardo, um quase branco, mas que não é. Essa diferenciação é percebida por Davi quando frequenta ambientes de classe alta, o que não ocorre em outros ambientes que costuma estar cotidianamente. Isso fica mais evidente na fala de Pedro:

Eu já tinha sofrido [discriminação], só não tinha percebido. Eu acho que pode ter mais coisa que a gente não percebe [...]. Isso me fez pensar por um tempo depois que, ainda assim, mesmo que eu tenha percebido que eu tenha sofrido preconceito eu não fico, tipo assim, eu não fico, eu não sei parece que é diferente de uma que sofre isso diariamente, porque pra mim parece uma coisa mais esporádica, vai depender muito do ambiente que eu vou tá, se eu tiver num ambiente só de branco, aí com certeza eu vou sofrer alguma coisa, mas se eu tiver num ambiente um pouco mais diverso eu consigo passar despercebido, se tiver pessoas com a pele mais escura do que eu. É bem complicado porque quando eu tô com uma pessoa com a pele mais escura, eu fico achando que eu sou o branco (risos) e eu não sou, né, às vezes eu digo: não, perante essa pessoa, essa pessoa deve tá achando que eu sou uma pessoa privilegiada e não sei o quê, não sei o quê, sendo que talvez não seja assim, né, mas fica uma culpazinha de tipo assim: “ah, eu tenho a pele um pouco mais clara que essa pessoa, então ela sofre mais do que eu, logo ela é vítima e eu não sou.” E é uma coisa muito determinista, né.

Num ambiente mais diverso Pedro consegue passar despercebido, a passabilidade, apontada por Davi anteriormente como privilégio, ocorre apenas em relação a pessoas de pele retinta, em um ambiente apenas de brancos Pedro não consegue passar despercebido, de novo o privilégio aparece como parcial. Essa noção de privilégio (parcial) parece determinar uma diferença entre pardos e negros retintos, que a nível estrutural não é perceptível, mas modula o posicionamento racial dos sujeitos, fazendo com que Pedro se enxergue até como branco diante de uma pessoa retinta, já que se sente menos vitimado pelo racismo. Até que ponto essa percepção da discriminação como mais branda, mais sutil em relação aos sujeitos de pele retinta determina lugares?

Jandira: Ele [o termo pardo] não funciona mais como meio termo, porque eu já entendo que não tem meio termo de racismo, sabe. tipo, ou você sofre ou você não sofre, se você não sofre é porque você tá sendo privilegiado pela estrutura, de alguma forma. Você só é privilegiado pela estrutura se você é branco e eu não sou branca, então eu posso ter sim até certo nível de privilégio, por não está enquadrada na categoria negra retinta pra sociedade, mas com certeza eu não tô no mesmo patamar de uma pessoa branca, não tem meio termo. Mas ao mesmo tempo eu não consigo me colocar no mesmo lugar de uma pessoa que como a minha mãe, sofre racismo todos os dias em todas situações quase. Pra mim não é justo me ver no mesmo lugar que essa pessoa. Então, tipo, dela sentir que aquela questão de ser parado pela polícia, sabe, de andar na rua e ser parado ou você tá no shopping e o segurança ficar te seguindo, no supermercado fazendo isso ou não deixarem

você entrar em lugares e dentre outras coisas, as pessoas te olharem feio, enfim, coisas que ela comenta comigo que, por exemplo, não que não aconteça comigo, mas, tipo, com certeza não numa frequência que eu notei como é pra ela, de tipo, ela nem gosta de sair pra ir pro shopping esse tipo de coisa, porque ela sabe que toda vez ela vai ficar incomodada [...]. Então pra mim não fazia muito sentido me ver no mesmo lugar, principalmente porque ela já tinha, tipo assim, tem até mesmo uma questão de família, porque ela já chegou a comentar comigo, eu e mais uma outra irmã minha que somos mais claras de pele, ela falou que já aconteceu várias vezes da gente não ser considerada nem filho dela, dela ser vista como babá nossa quando tá com a gente na rua, sabe. Então, tudo isso assim são violências tão...grandes e constantes pra ela que enquanto que pra mim não acontece tanto que, sabe, não faz tanto sentido, eu vejo que não faz tanto sentido.

Jandira tem certeza que não é branca, pois é afetada pelo racismo, porém, em comparação com sua mãe, negra, possui certo nível de privilégio por não ser lida como negra retinta e não passar pelas mesmas situações que sua mãe passa por ter a pele retinta. Para ela, não é justo se ver no mesmo lugar, o pardo funciona, nesse caso, como um termo que abrande esse conflito de ser racializada, mas não tanto quanto uma pessoa preta. Parece haver aí uma lógica hierárquica na performatividade da discriminação racial: os brancos seriam aqueles que não sofrem racismo; os negros seriam aqueles que sofrem racismo intensamente, e os pardos estariam no meio, entre não sofrer e sofrer o racismo. Por mais que Jandira negue o meio termo, a sua fala parece localizar o pardo entre dois extremos: a completa ausência de discriminação e a presença intensa do racismo. Essa experiência faz com que Jandira não se veja enquanto negra, por sofrer menos discriminação em frequência e intensidade.

Oracy Nogueira (2006) analisa a forma como o preconceito racial se manifesta no Brasil e nos Estados Unidos, definindo um como preconceito de marca e o outro como preconceito de origem. Embora Nogueira discuta preconceito e não identidade, é possível inferir que o critério racial utilizado em cada país incide nos processos de identificação racial. Se o critério de discriminação no Brasil é a cor da pele, quanto mais próximo do fenótipo branco o mestiço não passa por branco (*passing*) ele é branco e, portanto, não vai passar por situações de preconceito e quanto mais próximo do fenótipo africano maiores as chances de ser discriminado, sendo lido como negro. Esse processo discriminatório é chamado por alguns de colorismo (DEVULSKY, 2021), por outros de pigmentocracia (GÓES, 2022) ou por aquilo que Carneiro (2011) denominou de hierarquia cromática. RODRIGUES (2021) pontua que o colorismo maximiza a desigualdade interna entre os grupos racializados, minimizando o impacto do racismo na população negra como um todo, se constituindo como uma estratégia de poder que ratifica o mito da democracia racial: “colorismo e democracia

racial têm algo em comum: afirmar o privilégio mestiço. O colorismo toma o mito como fato.” (RODRIGUES, 2021, p.253).

Negros retintos sofrem discriminação em maior frequência e intensidade, mas isso não quer dizer que os pardos sejam menos racializados, mas que vivenciam essa racialização de maneira diferente. Essa percepção da diferença faz com que os sujeitos pardos tenham dificuldade de se ver no mesmo lugar que uma pessoa negra ou indígena, por exemplo, e de se mobilizarem em termos de luta anti-racista, pois mesmo que consigam perceber a discriminação, a questão racial é amenizada.

De alguma forma, boa parte dos participantes parecem atrelar a ideia de ser negro com aquele que sofre discriminação, o que implica uma redução da identidade negra. Lima (2008) argumenta que a viabilidade do uso da raça ou da etnia para sustentar uma identidade política negra é um dos embates teóricos dentro da problematização sobre as relações raciais no Brasil. Se por um lado a utilização da raça como construção social – raça social - opera a identificação no sentido de negativização, isto é, “somos negros porque sofremos racismo” e a organização política se dá em torno apenas do combate ao racismo, pela perspectiva étnica a identificação ultrapassa a questão do racismo se interessando pela constituição de uma “base africana na cultura brasileira” respaldada pelo contexto histórico, social e político da população e pela sua relação com a África, com seus ancestrais africanos (LIMA, 2008, p.38). Nesse sentido, Lima (2008) defende a articulação dos dois termos, raça e etnia para designar a multiplicidade da identidade da população afro-brasileira, que não se restringe às ausências e privações causadas pelo racismo, mas abrange a presença e a produção de sentidos positivos.

CAPÍTULO 03 - EXPERIÊNCIAS DE RACIALIZAÇÃO DOS CORPOS PARDOS

No capítulo anterior foi possível perceber, dentre outras coisas, que o modo como os sujeitos experienciam a discriminação demarca uma diferenciação de lugares. Essa discriminação é percebida muitas vezes como mais sutil em relação as pessoas de pele retinta. No presente capítulo iremos explorar como se dão as experiências de racialização a partir do discurso dos participantes. Além da sutileza, é possível perceber que a discriminação racial ocorre de maneira ambígua, além de se conectar com outras formas de discriminação como o sexismo. Apenas uma participante relatou nunca ter passado por nenhum tratamento diferencial por causa do seu tom de pele ou fenótipo.

As experiências de racialização se referem a episódios, acontecimentos em que o sujeito foi demarcado como diferente em relação à uma identidade dominante, essa demarcação é operada dentro dos mecanismos racistas que estruturam nossa sociedade. Para a maioria dos participantes a percepção de serem sujeitos racializados ocorreu de forma tardia, mesmo que tenham vivenciado situações quando crianças, como é o caso de Manu:

Hoje em dia eu consigo identificar elementos que eu acho que na época pra mim eram normais assim, mas o primeiro deles é a própria história do meu nascimento, que sempre que minha mãe tem oportunidade de contar quando a gente tá no almoço em família, quando ela conhece algum amigo meu ou quando sei lá ela tá bebendo com os amigos dela ela sempre conta essa história e sempre foi muito engraçada até o momento em que deixou de ser engraçada. [...] o médico que operou foi o mesmo que operou o nascimento do meu irmão e o meu irmão ele nasceu aqueles bebês de propaganda da Johnson, inclusive ele chegou a fazer propaganda, ele era assim muito redondinho, muito branquinho, tinha olho azul. Então ele era assim o bebê que nossa, que coisa mais linda, e aí minha mãe sempre falava sobre isso e lá na minha casa se for nas paredes tem um monte de foto dele bebê. E aí quando eu nasci, ela conta essa anedota hilária de que quando eu nasci o médico virou pra todas as enfermeiras e falou “Eita, segurem as vassouras porque ela vai voar” e aí que virou pra ela e perguntou inclusive se o pai era o mesmo “O pai é o mesmo? O mesmo pai do seu outro filho?” Essa coisa do “segura as vassouras porque vai voar” é porque eu nasci com cabelo bem enroladinho. [...] E eu acho que essa assim foi uma coisa que quando eu era criança eu ria, mas eu ficava meio assim incomodada e eu nunca entendi o porquê e aí depois de um tempo eu fiquei “hum, questões, né”. Acho que pra além disso eu lembro de algumas, muitas experiências em que eu andava com minha mãe e muita gente não entendia que ela era a minha mãe, porque a minha mãe ela é assim muito branquinha, do olho verde, muito, muito loira e aí ela também é mais baixa, eu sou bem altona, puxei pra minha avó, e aí sempre que a gente andava junta assim, ela conta até uma vez no aeroporto que pararam pra perguntar de quem era o bebê que ela tava segurando que no caso era eu. Quando eu era bebê, pelo menos até os meus três, quatro anos eu tinha a pele bem mais escura do que eu tenho hoje em

dia e aí pararam ela pra perguntar de quem era aquele bebê e ela falou “É meu, é minha filha, pelo amor de Deus, o que é isso”, criou um barraco. [...]

Manu é marcada como diferente desde seu nascimento: enquanto as fotos do seu irmão branco são espalhadas pela parede refletindo o ideal, ela é posicionada como fora do padrão na forma de piada, que ela chama de “anedota hilária”. Em vez da fala do médico provocar indignação ela provoca risos, mesmo que a cada momento que sua mãe a reproduzia Manu estivesse sendo violentada. A piada racista, segundo Dahia (2008), se constitui como objeto difuso e ambíguo, fazendo com que aquele que ri da piada nem mesmo perceba o racismo presente. Esse caráter difuso da discriminação faz com que Manu, quando criança, sinta um incômodo, mas não saiba traduzi-lo. Só depois de algum tempo que Manu passa a problematizar essas questões que eram colocadas para ela de forma tão naturalizada: o que era engraçado deixou de ser.

Ser questionada sobre ser filha de uma mãe branca, a identificarem como filha da babá por ter o tom de pele aproximado ao dela enquanto seu irmão era identificado como a criança que a babá cuidava, etc., são experiências que Manu relata ter vivido na infância. Porém, para Manu a experiência de racialização de pessoas mestiças é mais sutil: “tem que parar e olhar pra poder perceber algumas coisas. É diferente de uma pessoa retinta que, por exemplo, já é marcada constantemente naquele lugar.” Pelo que Manu relata é possível identificar que essa marcação é uma constante na sua vida, porém ela tem dificuldade de percebê-la. Tal dificuldade pode ser explicada pelo modo camuflado como o racismo se manifesta na sociedade brasileira. Segundo Munanga (2017), o racismo à brasileira pode ser definido como “sutil, evasivo, camuflado, silenciado em suas expressões e manifestações, porém eficiente em seus objetivos e algumas pessoas talvez suponham que seja mais sofisticado e inteligente do que o de outros países.” (MUNANGA, 2017, p.41). Por mais que o racismo não seja expresso de forma escancarada nas vivências dos participantes, ele parece cumprir seu objetivo: marcar a diferença, tornar o outro objeto.

Essa objetificação não ocorre exatamente por palavras ou ações, mas pode ocorrer simplesmente pelo olhar, o olhar branco que fixa os sujeitos não-brancos em identidades estereotipadas e subjugadas que os colocam à margem, como diz Fanon (2008, p.108): “Desde já os olhares brancos, os únicos verdadeiros, me dissecam. Estou fixado”. Fanon (2008) expõe como o homem negro é capturado pelo olhar branco, que designa, aponta sua raça, seu esquema epidérmico racial, transformando-o em outra coisa, em outro homem que foge à condição universal de humanidade. Essa questão do olhar aparece na fala de alguns dos entrevistados, como é o caso de Davi:

Eu lembro de algumas situações. A primeira, foi no primeiro ano do Ensino Médio, eu estudei no IFMA [...] e o IFMA é assim, tem gente de todo jeito, então eu tive essa amiga que é neta de um ex-governador. Então assim, família toda branca, tal, somos finos e essa coisa toda e aí uma vez ela me levou lá [...] numa casa de praia da família e tal. Estávamos eu, ela e mais dois amigos, esses dois amigos, pessoas pretas, e a forma como eles nos olharam, assim nos receberam bem, entre aspas, foram polidos, mas o olhar foi muito diferente assim a ponto da gente não se sentir a vontade de ficar no mesmo ambiente que eles, a gente ficou na parte de trás da casa, a gente não tava se sentindo à vontade assim e naquele momento eu tive assim, lógico, um estranhamento, mas alguma coisa do tipo assim: tem dois lados e esses brancos aqui me colocaram desse lado. Então, essa foi a primeira vivência que eu senti, né, eu não estou do lado dos brancos. Esse foi um ponto. Teve outra situação também que foi no Rio de Janeiro, eu fui tentar ir no show da Lady Gaga, aquele que ela não vem mais, ela cancelou [...], aí fui com uns amigos e esses amigos me levaram pro Shopping Leblon pra almoçar [...], aí estava lá no shopping Leblon, [num] bairro de gente muito rica e gente muito branca e ali eu também senti esses olhares, porque de fato eu era [...] talvez um dos únicos não-brancos de lá, com exceção dos funcionários e do Lázaro Ramos que passou [...] E eu lembro exatamente disso, de tá saindo do lugar que eu tava comendo, dá de frente num outro restaurante assim que tinha coisa de vidro, de terem senhorinhas brancas, finas, sentadas na mesa e todas me olharem, com esse olhar diferente, esse olhar julgador e o que veio pra mim foi assim “você não pertence a esse universo aqui”.

Os olhares brancos dirigidos à Davi o colocam para fora da condição de humanidade, visto que a branquitude coloca a si mesma como modelo ideal de humano e tudo que foge a esse modelo é não-humano. Davi sente que foi marcado como diferente, sente um estranhamento: “tem dois lados e esses brancos aqui me colocaram desse lado [...] eu não estou do lado dos brancos.” Descreve ainda esse olhar como “diferente”, “julgador”, um olhar que exclui, que diz sem dizer: “você não pertence a esse universo aqui.” A entrada de Davi ao universo branco é barrada, é negada pelo olhar da branquitude. O que ocorre é que ao sentar numa mesa de restaurante do Shopping Leblon, Davi transgride a lógica hierárquica que permeia os espaços brancos elitizados, pois nessa lógica ele deveria estar lavando o chão, ou abrindo a porta do carro para o patrão branco, tanto que Davi coloca que as únicas pessoas não-brancas além dele eram funcionários, com exceção do Lázaro Ramos - o negro-exceção.

Então, por que Davi afirma, em outro momento, que espaços não lhe foram negados mesmo diante da situação relatada? A ambiguidade permeia até o modo com que os sujeitos pardos vivenciam a discriminação, se por um lado Davi sente a racialização em espaços elitizados, por outro em lugares com uma população pobre, ou como colocou Pedro, diverso, se sente privilegiado. Essa ambiguidade presente no processo de racialização dos sujeitos pardos fica mais evidente na fala de Jandira:

[...] eu estudei numa escola particular, no fundamental e aí boa parte dos meus colegas de turma eram brancos ou mais claros do que eu, era uma

escola tipo no centro, na verdade não era uma escola cara, era uma escola no centro da cidade e tal. E aí naquele momento o papai tava num emprego melhor e eu consegui ir pra lá. E aí lá eu era tipo a menina feia, sabe, dentre as outras meninas da minha sala. E aí sempre falavam que essa questão de ser feia relacionada a traços do meu rosto, considerados traços de pessoas negras, no caso do nariz ser maior, a boca, por exemplo. Então, eu penso que isso tem muito mais a ver com racismo do que com ser de fato bonita ou feia, porque lá eu basicamente era a única pessoa com esses traços na minha sala, por exemplo, quanto que os outros, tinha uma menina que era mais retinta do que eu, mas ela tinha traços diferentes tipo, o nariz dela era fino, a boca dela também, então tipo era outra coisa, ela era bonita, ela era a menina bonita da sala, mas eu não. Hoje, eu penso que isso provavelmente foi muito mais a ver com o padrão de beleza imposto que é padrão de beleza de pessoas brancas. E eu lembro de ter sofrido assim bullying, acho que por uns dois anos por conta disso, de fazerem apelidos, falarem que eu era feia que nem não sei o quê, entre outras coisas. Mas eu acho que eu tinha comentado contigo que quando eu saí de lá pra uma escola pública, as pessoas eram mais escuras do que eu, lá eu era considerada branca (risos). [...] enquanto nessa escola, enfim, essas coisas aconteceram, nessa outra escola [...] quase sofria bullying por ser burguesa, eles ficavam comentando tipo “Ah, porque tu mora aqui perto”, que a escola ficava também no centro da cidade e eles falava, “ah, tu vai andando pra casa e tal, essa coisa de gente rica que mora aqui perto, burguesa branca e tal” [...]

A situação discriminatória que Jandira relata não tem nada de sutil, é escancarada, mas de alguma forma parece ser atenuada quando ela relata como era na outra escola, onde seus colegas a viam como “branca”. Como é possível em um espaço Jandira ser discriminada por seus traços africanos, mas em outro Jandira ser lida como branca por ter a pele menos escura que seus colegas, além de ser atrelada a alguém que tem uma situação socioeconômica privilegiada, sendo chamada de “burguesa branca”? Jandira é consciente que a discriminação ocorreu por seus traços fenotípicos, inclusive afirma isso nitidamente, porém ser colocada no lugar de branca por seus colegas negros parece confundi-la. Além disso, Jandira relata esse caso de discriminação como se fosse algo pontual, que aconteceu há muito tempo:

Pra mim é muito confuso ainda, porque teve esses dois espaços bem diferente de tratamento e sei lá pra mim é mais uma questão de tipo de ver, hoje, pelo menos eu vejo que isso tem muito mais a ver com a cabeça daquelas pessoas do que comigo [...] até porque tipo hoje eu já nem lembro boa parte do que aconteceu, então eu não sei como eu lido com isso porque tipo não me lembro. Eu só lembro que aconteceu, mas eu não lembro como foi na época.

A experiência da discriminação racial é consciente, mas ao mesmo tempo inacessível para Jandira: sabe que passou por isso, mas não sabe dizer o que sentiu, a

lembrança aparece turva e longínqua. Esquecer para não lidar com o choque traumático da violência racista, o “esquecimento” tem aí uma função protetora.

O processo de racialização se conjuga com outros fatores também constituintes da vida do sujeito, como, por exemplo, o gênero. Como pode ser explicitado na fala de Louise:

[...] eu sofri muito assédio, principalmente com a questão racial de tipo “Ah, gosto de morenas, gosto de menina da sua cor.” Eu lembro que uma vez eu tava só esperando o ônibus, tipo, tava chovendo e aí um cara passou atrás de mim e ele fez questão de chegar muito perto no meu ouvido e falou “hum, da cor do pecado, delícia”, uma coisa assim [...] e são sempre coisas que meio que me desorganizam, porque eu fico tipo “puta que pariu, eu só tô esperando a porra do ônibus, por que que isso acontece assim, né?” E aí, tipo, coisa da adolescência, coisa de menina besta assim: [...] minhas amigas do ensino médio uma vez falaram, tipo, todas virgens, sem nenhum conhecimento de questão sexual, mas querendo parecer que sabe assim de tipo “Ah, a Louise com essa boca deve saber fazer um oral melhor que todo mundo” e sendo que todas nós éramos virgens, tipo, umas coisas bizarras assim. tipo, que volta e meia aparecia. [...]

Para Louise o assédio não ocorre simplesmente por ser mulher, mas ela percebe que há uma questão racial. É assediada por carregar em seu corpo traços fenotípicos negros. Gênero e raça se interseccionam produzindo o que Kilomba (2018) chamou de racismo genderizado: racismo que se expressa de maneira singular na experiência de mulheres negras e outras mulheres racializadas, como percepções racistas de papéis de gênero. De acordo com o dicionário de expressões (anti) racistas (2021) “da cor do pecado” é uma expressão racista que denota a hipersexualização do corpo da mulher negra, utilizada por brancos como forma de “elogio”. A hipersexualização é uma forma de objetificação dos corpos racializados, o que ocorre é uma desumanização, o “cara” que se dirige à Louise parece que vai devorá-la, consumi-la como se fosse um objeto. Ser colocada nesse lugar desorganiza Louise, apenas ser uma humana entre os humanos lhe é impossível, sua condição de humanidade foi suspensa nesse instante.

Em outra situação, as colegas de Louise fazem suposições sobre sua performance sexual, atribuindo-lhe uma melhor performance por causa da sua boca. Pedro conta uma situação parecida: certa vez foi a uma ginecologista, ainda não havia se afirmado como homem trans, ele disse que a primeira pergunta que a médica fez foi: “Com quantos anos você perdeu a virgindade?”. Pedro disse ter se sentido super incomodado, pois foi com sua amiga branca para a mesma médica, e ela não fez essa pergunta à sua amiga. “Acho que a médica deduziu que eu não era mais virgem por causa do meu corpo, corpo de “mulata”, bunda grande, pernas grossas.” Pedro conta ainda que ao responder que ainda era virgem a médica ficou surpresa com sua resposta. O que está em jogo nas duas situações são os

estereótipos que o corpo de “mulata” aciona no imaginário da branquitude: mulher lasciva, sedutora, exótica. Louise e Pedro são reduzidos ao biológico, sexual, primitivo. Kilomba (2019) argumenta que o branco não só demarca a diferença do negro, mas o coloca como outridade, isto é, como personificação de partes do self que o branco reprime em si. Parece haver um imperativo para que os corpos racializados pelo olhar branco tenham que se adequar às performances desse olhar para que sejam fixados e decodificados. Quando esse corpo desvia dessa fixidez, como na situação que Pedro comentou, o branco é pego de surpresa, colocando esse corpo como exceção.

A partir das falas aqui apresentadas fica evidente que o racismo atravessa as experiências dos participantes, constituindo-os como sujeitos racializados. Não necessariamente essa experiência vai culminar na reivindicação de uma negritude, pois é marcada por uma ambiguidade e também pela sutileza na expressão do racismo. No caso de Jandira essa ambiguidade dificulta o acesso à experiência racializante, ela lembra que aconteceu, mas não sabe como aconteceu, o que sentiu. Davi sente um estranhamento a partir da experiência racializante, é colocado para fora da branquitude, mas ao mesmo tempo afirma que lugares não lhe foram negados. Já para Manu, a forma sutil como a discriminação racial se expressa na sua trajetória - em forma de piada, ser preterida pelo irmão branco, etc. - se constitui como um obstáculo na percepção da discriminação, demarcando uma diferença em relação a forma como pretos retintos são discriminados.

Devulsky (2021) defende que a consciência de ser negro vem da experiência de ser discriminado, mas isso não ocorre com a maioria dos participantes aqui entrevistados. Eles sabem que são corpos racializados, porém a consciência disso não os fez optar por uma negritude. Por quê? Kabengele Munanga (2017) afirma que o racismo brasileiro “cria a ambiguidade dos mestiços, dificultando o processo de formação da sua identidade quando, ainda não politizados e conscientizados, muitos deixam de assumir sua negritude e preferem o ideal do branqueamento.” De fato, podemos perceber essa dificuldade nos relatos aqui apresentados, porém o não posicionamento como negro refletiria uma falta de consciência racial? É possível afirmarmos que há uma preferência pelo ideal de branqueamento?

Para Sueli Carneiro (2019), a consciência racial está além da mera “compreensão e vivência cotidiana do racismo”, diz respeito à politização e engajamento na luta anti-racista. Como os participantes a partir da sua consciência de que são sujeitos racializados se engajam na luta anti-racista? A maior parte não participa de movimentos negros, mas acompanham discussões nas redes sociais e têm amigos que fazem parte. Dos seis entrevistados apenas Louise participa de algum movimento negro: o AMMA. O envolvimento com a luta anti-

racista varia um pouco entre os participantes. Louise, tem um histórico de participação no movimento negro desde a universidade, atualmente é mais engajada no campo profissional, e é uma psicóloga de referência na temática étnico-racial. Já Jandira tem um maior envolvimento com a vivência universitária e o que essa vivência produz nos corpos negros e pardos:

Então, por exemplo, eu tenho um contato muito com um grupo que a gente juntou mesmo, dos estudantes negros de psicologia, porque é uma minoria, então a gente meio que se juntou assim tanto os pardos quanto os negros pra conversar sobre essas questões, como que a gente se sente muito pouco representado dentro do curso, muito pouco assistido dentro da universidade ou com todas as dificuldades que foram enfrentadas pra chegar ali e pensar, né, não só nas questões, tipo, de apagar incêndio, por exemplo, porque trabalhar com saúde mental é saber que as pessoas racializadas vão ser sempre as que vão sofrer mais, as que vão estar em maior sofrimento, maior vulnerabilidade, mas de pensar nas políticas mesmo da universidade pra dar suporte. Então ano passado a gente tava fazendo uma ação voltada pra isso, pra pensar que tem práticas racistas na universidade de professores, da instituição, etc. e a gente tava fazendo um mês basicamente de conscientização e de formação mesmo pra professores, de pensar também a inclusão da literatura de pessoas negras, de outras vivências, porque a gente vê muito eurocentrismo ainda. Então eu penso que tem muito a se fazer e que eu tenho feito, de conversar como construir uma ação na Psicologia e no cuidado da saúde mental, pensando na visão das relações étnico-raciais, pensando os sofrimentos de uma pessoa negra, de uma pessoa parda e como eles podem ser comparativamente diferentes muita das vezes e a gente não percebe, tem sofrimento que a estrutura produz que a gente não percebe.

Já Davi, ao ser perguntado como poderia contribuir para uma luta anti-racista, em um primeiro momento parece se esquivar, como se a questão racial não lhe dissesse respeito. Em seguida propõe um movimento mestiço, que auxiliaria na reflexão sobre a diferença, na busca das pessoas por suas hereditariedades e a partir disso poderem se ver como brasileiras:

Não sei se eu consigo contribuir. Eu fico me perguntando quem sou eu, sabe, no jogo do bicho, quem sou eu pra contribuir com alguma coisa, principalmente numa questão racial. Eu acho que talvez o que pode é ampliar possibilidades pra muita gente, assim a nível de movimento se, vamos supor, ah começar nascer de fato um movimento mestiço, se isso tomar força e tal, eu acho que isso pode contribuir pra pensar mesmo a diferença, pra ir além do binarismo, pra incentivar as pessoas a buscarem suas hereditariedades, suas ancestralidades, a tentarem perceber-se como cidadãos brasileiros, sabe.

Davi não afirma que existe uma democracia racial, mas a afirma como ideal, como possibilidade de futuro. Chama atenção que Davi faz uso da mestiçagem para pensar a superação do racismo: ao mesmo tempo que em seu discurso o movimento mestiço

possibilitaria uma diversidade, pensar a diferença, produziria também uma brasilidade, uma identidade que uniria a todos: a brasileira. Segundo Munanga (2019), olhando a mestiçagem sob o prisma genético, todos nós somos mestiços, mas, para ele, essa consciência não engendra uma posição política, é preciso optar por um lado. Por que Davi sugere a criação de um movimento mestiço em vez de compor com o movimento negro? Ao sugerir um movimento mestiço Davi parece reivindicar o reconhecimento do seu lugar, da sua mestiçagem. Mas como tal posição resultaria na consciência de que somos todos brasileiros, na superação da raça? Isso não fica explícito na fala de Davi.

Manu de alguma forma reivindica esse lugar, mas diferente de Davi, ela propõe um movimento de composição com o movimento negro na luta antiracista, mas isso se daria com a criação do espaço dentro do próprio movimento para que os pardos possam falar também das suas experiências de racialização por ter um corpo ambíguo:

[...] quando a gente se une, quando a gente se junta pra compor a porcentagem de negros no Brasil, que são pretos e pardos, quando a gente se une é muito bom, a gente poder falar “olha aqui, olha essa porcentagem, olha como ela é significativa”, mas quando a gente roda esses discursos pouquíssimas vezes a gente fala sobre essa porcentagem massiva de pessoas que ocupam o lugar do pardo. Então se o movimento é o movimento negro e ele é composto teoricamente por esses dois grupos, porque a gente majoritariamente fala só de um? É importante, é necessário falar porque a gente sabe que é o grupo em que isso é escancarado, o racismo é completamente diferente. Não, ele não é completamente diferente, ele tem a mesma estrutura [...] mas o ponto é: a gente precisa falar sobre essa experiência de quem tem o corpo ambíguo também [...]. Então eu acho que a construção dessa resistência política tem que ser nesse sentido de unir vivências e unir essa luta e essa discussão e validar mesmo e dizer olha “eu falar que eu tenho uma experiência racializada em momento nenhum quer dizer que você não sofra tudo que você sofre e eu sinto muito que a gente viva nessa merda dessa sociedade, mas a gente tem corpos diferentes e as nossas experiências também são válidas e a gente pode falar sobre isso juntos, não precisa ser uma disputa de quem sofre mais ou quem sofre menos”. Acho que a gente tá ali, somos racializados e precisamos ouvir uns aos outros, eu acho que esse é o ponto.

O que Manu propõe é entender que existem diferenças, mas que essas diferenças podem compor a luta anti-racista. Indiretamente, o que Manu engendra é a quebra da lógica de certa hierarquização no modo como a discriminação se distribui entre pretos e pardos quando coloca “somos racializados e precisamos ouvir uns aos outros”, mesmo que hajam diferenças em como essa racialização é percebida pelos dois grupos.

No caso de Pedro, apesar de ter uma proximidade com a questão trans e se envolver politicamente com isso, na questão racial Pedro percebe que tem que se engajar mais, se responsabilizar:

[...] Eu acho que é o movimento primeiro que eu tenho de fazer de me perceber mais e de ter esse sentimento de: olha, eu posso, eu devo começar a me responsabilizar por isso, eu tenho que tratar minhas questões raciais também, eu acho que eu tenho que fazer esse movimento.[...]

É muito interessante esse posicionamento de Pedro que se dá a partir da experiência da entrevista: perceber a necessidade de se responsabilizar pela questão racial, perceber que também é atravessado pelo racismo. A construção de uma identidade étnico-racial perpassa as experiências de racialização, mas não se reduz a elas. Mas talvez, para Pedro, perceber-se racializado seja um passo importante para a consolidação de uma consciência racial, para a partir disso, forjar uma identidade étnico-racial, mesmo que isso seja sempre um processo em aberto.

Não dá para afirmar simplesmente que há uma ausência de consciência racial nos entrevistados, é bem complexo. Jandira, por exemplo, a partir da sua posição como parda se alia aos estudantes negros da Universidade para pensar em melhorias para esse grupo de estudantes, no qual acaba se incluindo, e promover ações anti-racistas. Já Davi, acionando a mestiçagem, acaba não se colocando, de fato, na questão de como pode contribuir para a luta anti-racista. Manu coloca a importância de compor com o movimento negro, porém reivindica que o lugar do mestiço dentro do movimento seja reconhecido. Também não é simples afirmar que há uma preferência por parte dos entrevistados pela ideologia do branqueamento: ao se afirmarem pardo ou mestiço não estão tentando se aproximar do branco, mas tentando lidar com a ambiguidade do próprio corpo que o racismo à brasileira engendra. Como afirma Lopes (2017, n/p): “Sendo mestiça/o, os símbolos raciais serão sempre ‘um e outro’, o ‘mesmo e o diferente’, ‘nem um nem outro’, ‘ser e não ser’, ‘pertencer e não pertencer’.” Partilho de autoras como Schucman (2017) e Lopes (2017) que a escolha por um dos lados (negro ou branco) não resolve essa ambiguidade, porém me pergunto: É possível que a posicionalidade como mestiço ou pardo se constitua como um lugar político?

Ailton Krenak (2021), em uma fala no primeiro ciclo do seminário “Não sou pardo, sou indígena”, argumenta que “uma pessoa sozinha pode escolher ser parda, mestiça [...]. Mas se essa pessoa se constitui num contexto coletivo, se ela pertence a um coletivo, a uma comunidade, a sua escolha está vinculada a um debate e a uma escolha coletiva também.” Isso me faz pensar que esse senso de coletividade é mais difícil de ser acessado pelos sujeitos pardos, pois a questão trazida por muitos dos entrevistados é justamente a dificuldade de se sentir pertencente a um grupo racial branco ou negro ou indígena. Louise foi a única que afirmou uma negritude, mas não deixou de se declarar como parda, pois ela está ciente da

ambiguidade do seu corpo, ao mesmo tempo que compreende que faz parte de um todo maior que é afligido pela violência racista do Estado. A autodeclaração como parda está imbuída numa percepção de um processo de racialização a nível individual e estrutural como pertencente à população negra. Ela constrói uma negritude a partir da sua origem periférica, da violência do Estado e da ligação com o rap como resistência ao cenário opressor.

[...] desde nova a gente tinha essa coisa de uma cultura periférica, que de certa forma foi um marcador também de negritude pra gente pensando no estereótipo negativo mesmo. Então era isso, era uma coisa muito da periferia assim; então a gente tinha isso, eu cresci escutando muito rap, por exemplo. Eu lembro que a primeira vez que eu escutei rap eu devia ter uns 9 anos de idade e era uma coisa sempre muito emocionada, era uma coisa que fazia muito sentido, era uma coisa que fazia, eh, dava pra gente ter um sentido de identidade e o rap ele tem essa coisa do movimento negro, da identidade negra assim né. Então pra mim era sempre... meio obvio isso tipo não sou branca, sou periférica, aqui a gente sofre violência do Estado porque nós somos pobres e negros, tanto que quando eu fui fazer o vestibular já era um consenso pra todo mundo que eu ia tentar cota racial.

Nesses termos, para Louise a percepção do pardo dentro da população negra passa por um resgate do termo, que deixa de indicar a negação do negro, operando sua afirmação. Segundo Costa e Schucman (2022, p.476) “quando uma pessoa negra se reconhece publicamente como sendo uma pessoa parda negra é sinal que compreende os arranjos perversos e diversos que há no racismo e que ser parda não é uma negação, mas uma afirmação identitária”. A posicionalidade parda, nesse sentido, se constitui como lugar político ao ser atrelado à negritude.

Entretanto, outros participantes como Manu e Davi, se (re)apropriam dos termos mestiço e pardo, respectivamente, para afirmar um lugar identitário sem atribuí-lo a nenhum grupo racial, como se estivessem afirmando um lugar do meio. Isso me chamou a atenção, pois ao mesmo tempo que acho válido o reconhecimento da experiência mestiça ou parda ainda fico me perguntando qual impacto de uma parditude²⁵ ou mestiçidade em termos da luta anti-racista.

²⁵ parditude em referência a uma identidade parda

CAPÍTULO 04 - REAPROPRIAÇÃO DOS TERMOS: A AFIRMAÇÃO DE UM LUGAR DO MEIO?

Manu foi a única participante que se autodeclarou espontaneamente como mestiça, mas levando em consideração as categorias do IBGE, ela se autodeclarou parda. Iremos nos debruçar na autodeclaração espontânea. O termo mestiço assim como o termo pardo remete à mistura, à mestiçagem. A ele está associado o ideal de branqueamento, basta voltarmos ao censo de 1890, em que o termo pardo foi substituído pelo termo mestiço como forma de medir o processo de branqueamento operado na época como política racial (CAMPOS, 2013). É associado também ao ideal da democracia racial, onde o mestiço representaria a raça síntese da nacionalidade brasileira. Ou seja, o termo mestiço possui uma forte carga ideológica. Como sustentar um termo com essa carga ideológica? Como Manu significa esse termo ao reivindicar para si, uma identidade mestiça?

Manu: Eu acho que a questão é muito também da apropriação desse termo e a ressignificação também, sabe. [...] dizer que eu sou mestiça não quer dizer que não existe racismo no nosso país ou que esse mestiço seria a super raça ou a raça que iria transformar a nação num aglomerado menos pior [...]. Mas eu acho que falar sobre mestiçagem enquanto esse lugar de apropriação mesmo, de acolhimento também é uma forma de...como eu posso dizer... de trazer essa discussão de outras formas, de trazer essa discussão também pautada na experiência ambígua, desse movimento que a gente não precisa necessariamente ir nos Estados Unidos e trazer uma teoria de pertencimento racial [...], a gente não precisa dizer necessariamente que todo mundo que faz parte de experiências de racialização são negros ou são pretas ou são negras de pele clara eu acho que a gente pode usar um termo assim como outros termos que o movimento negro se apropriou e que antigamente eram vistos de outra forma, a gente pode usar esse termo, ressignificar esse termo e dizer que é um lugar legítimo, que é um lugar de acolhimento, que é um lugar em que a gente pode se identificar e que nossa experiência, por mais que a teia do racismo institucional, do racismo individual ela esteja ali presente na sociedade como um todo ela se dá de formas diferentes pra cada experiência e eu acho que a experiência de pessoas que estão nessa área cinza, nessa área cinzenta ela é diferente. Eu acho que trazer essa diferença pro movimento antirracista ela pode agregar e não necessariamente dividir ou disputar um lugar, não é sobre isso, não é sobre afirmar a democracia racial, é sobre exatamente o oposto, é de trazer que isso nos afeta, mas nos afeta em corpos diferentes, de maneiras diferentes. Então afirmar essa diferença e usar um termo como esse, reapropriar esse termo é político também pelo menos eu entendo dessa forma.

A reivindicação por uma identidade mestiça não se apoia necessariamente, no caso de Manu, somente na mistura biológica, mas nas consequências dessa mistura, que produz uma experiência singular. Manu se apoia nessa experiência para construir um lugar para si,

que, para ela, também é político. Munanga (2002) comenta que mestiços conscientizados e mobilizados politicamente veem na construção de uma identidade mestiça uma “aberração política e ideológica, pois supõe uma atitude de indiferença e de neutralidade perante o processo de construção de uma sociedade democrática [...]”, por isso optam pela identidade negra, numa perspectiva de solidariedade política, mesmo que possam compreender a ambiguidade do seu corpo e a forma como brancos e negros os veem. Mas o que Manu propõe é a ressignificação desse termo, mestiço, para afirmar não a democracia racial, mas se aliar à luta antirracista a partir de um lugar que ela significa como diferente do lugar de uma pessoa negra. Essa diferença passa tanto pela percepção da discriminação como pela experiência de contestação da autodeclaração racial, que Manu coloca como uma “violência que é exclusiva de quem tem um corpo ambíguo”, que gera uma espécie de limbo. Manu, em outro momento da entrevista chega a comparar sua vivência mestiça com sua vivência bissexual:

Eu comparo a vivência mestiça um pouco com a vivência bissexual, eu sei que a gente tá falando de outra dinâmica, mas, pelo menos pra mim foram duas experiências de muito limbo até conseguir encontrar e afirmar um lugar. Pelo menos na minha dinâmica da sexualidade eu passei muito tempo “Ah, eu sou hetero. Não, sou sapatão [...] aí olha, existe um termo que fala que eu posso ser ali metade, então vou ser metade” e todo mundo “não existe, isso não existe. Como assim? Você tem que escolher um lado; você é indecisa?”... Experiências de caminhos do meio.

Aqui a ideia de um limbo marca a construção identitária de Manu, não só na dimensão racial, mas também sexual. Nesse ponto, coloquei para ela que os estudos de gênero e sexualidade, feministas têm avançado muito bem nessa discussão, de entender a identidade como nômade (MOUFFE, 1999; SWAIN, 2000), mestiça (ANZALDUA, 2005), mas que nos estudos das relações étnico-raciais no Brasil ainda predomina muito uma visão dual racial (CARDOSO, 2014), binarista, que acaba reproduzindo uma visão colonial e parece que não tem espaço para nada que fuja da lógica binária branco/negro. Então se não é branco, se não é negro não existe, se não é heterossexual, se não é lésbica não existe. A partir da minha fala, Manu comenta:

Quando eu penso na experiência política da bissexualidade é sempre de afirmação, mesmo quando a gente tá perto dos nossos a gente sempre tem que tá reafirmando: “Ei, eu existo, ei, eu existo”. Quando tu fala assim “ah, se não é homo ou hétero não existe” eu acho que a questão é se não é homo ou hetero existe, mas não é permitida a fala. Então dentro dos espaços de gênero e sexualidade a gente já tem conseguido ocupar esses espaços para falar, mas eu ainda vejo o movimento racial aqui no Brasil muito fechado pra essa discussão, então se não é preto nem branco existe, mas não é permitida a fala, não é permitido que se expresse, que fale das suas vivências e sobre suas dores e sobre também as experiências de adentrar lugares que pessoas pretas não conseguem adentrar, por exemplo, isso

também é uma vivência. Então é importante que essa palavra circule porque se ela não circula onde que ela fica? Eu sei onde ela fica, da minha vivência, ela machuca e ela fica com a gente, ela circula em medo e ela circula em necessidade de aprovação e ela circula em dúvidas e limbo, não é nem um pouco legal, nem um pouco confortável não saber quem a gente é. Acho que é uma coisa assim que hoje em dia me dá um alívio muito grande, pode ser que amanhã eu decida que não é mais isso que eu me sinto acolhida, esse lugar que eu me sinto acolhida, mas saber que eu posso ocupar um lugar sem medo é uma coisa que me traz paz porque sempre foi um não pertencimento, sempre foi assim entre um e outro, é como se eu sempre tivesse numa dança das cadeiras, em que só tem uma cadeira que eu posso sentar; então eu tô o tempo todo correndo ao redor dessa cadeira e nunca conseguindo sentar. E aí eu: “rapaz, quer saber? Eu vou construir minha cadeira e eu vou sentar na minha cadeira, então é uma experiência que por mais que seja dolorida e por mais que, às vezes, muitas vezes a gente não tenha espaços de fala isso não significa que isso [não] possa ser construído. Então eu espero muito que o movimento se abra pra que a gente possa conversar sobre isso, pra que a gente possa falar das nossas vivências e que isso não seja uma disputa, uma divisão, mas que seja uma soma e que a gente possa admitir que a diversidade e a pluralidade ela soma, ela não diminui nenhum movimento.

Há espaço dentro do movimento negro para uma identidade mestiça? Manu reivindica esse espaço, um espaço de fala, de reconhecimento. De fato, a mestiçagem e tudo que remete à ela está envolta de uma névoa ideológica que remete ao mito da democracia racial, um mito que o Movimento Negro desde o final da década de 1970 vem tentando derrubar. A junção de pretos e pardos dentro da população negra é reflexo desse combate, uma forma de integrar dois grupos marginalizados pelo racismo estrutural numa só identidade para lutar contra a opressão racial. O que Manu propõe é uma luta conjunta a partir de lugares diferentes. É possível? Se sim, como? São perguntas cujas respostas não cabem no escopo desse trabalho, mas que, de alguma forma, nos provocam a pensar maneiras de fazer política, de performar identidades.

Manu faz uma analogia da experiência de limbo com a brincadeira da dança das cadeiras, não podendo se sentar, não consegue se sentir pertencente, por isso resolve construir sua própria cadeira, seu próprio lugar, um lugar do meio, que como ela mesma afirma é um processo dolorido. Isso remete ao que Gloria Anzaldúa chama de *la conciencia mestiza*.

No primeiro capítulo, trouxe que esse conceito não se confunde com a consciência da mistura entre as raças, mas do processo histórico, da opressão racial, da construção do mestiço, e ao que parece Manu tenta lidar com tudo isso. Nessa esteira de pensamento, a construção de uma identidade mestiça, não resultaria de um processo de alienação, mas do contato com a história, com a experiência da ambiguidade.

No texto “La conciencia mestiza: rumbo a una nova consciência”, Anzaldúa (2005) propõe não uma abstração, mas a mudança na sua própria carne, o percurso de um posicionamento, um pensamento baseado em sua própria experiência de ser e não ser, de ser visível e ao mesmo tempo invisível, para demarcar sua existência atravessada pelo múltiplo a fim de dismantelar binarismos e construir uma nova forma de ver o mundo, a si mesma e aos outros. Ao propor o conceito de consciência mestiça, Anzaldúa diz sobre sua experiência como mulher, lésbica, chicana, do lugar onde se encontra, onde aprendeu (sobre) viver, o lugar da fronteira, não só geográfica, mas identitária. O que ela propõe é uma explosão da noção de identidade como algo essencializado, único, demarcando um processo imprevisível, múltiplo, aberto, como navegar à deriva e cheio de tensões e conflitos.

Ao longo do texto, Anzaldúa vai demarcando algumas pistas do que seria *la conciencia mestiza*. Primeiramente, a consciência mestiça se esboça a partir da ambivalência experimentada pela mestiza, que a coloca numa espécie de conflito interno se deparando com o “dilema das raças híbridas”: onde eu pertenço? A mestiça experimenta ainda o conflito de viver em mais de uma cultura, Anzaldúa direciona seu olhar para a mulher chicana, localizada entre a cultura indígena, mexicana e anglo-saxã. Quando uma dessas culturas se encontram entre si há um choque, uma coalizão cultural. Segundo a autora, para seguir rumo a uma consciência mestiça é preciso sair da posição de ataque, para poder estar nas duas margens ao mesmo tempo ou se desvincular completamente da cultura dominante, há uma multiplicidade de caminhos. Tal multiplicidade deixa *la mestiza* à deriva, esta deve se manter flexível à imprevisibilidade, e o modo de fazer isso é desenvolvendo uma tolerância às contradições ou sustentando a ambivalência, transformando-a em outra coisa. A partir daí surge um terceiro elemento: uma nova consciência, *la conciencia mestiza*.

O que Manu chama de vivência mestiça parece se conectar com o pensamento de Anzaldúa, pois ao se afirmar como mestiça Manu está reivindicando uma multiplicidade. A construção de um lugar do meio foi uma forma que encontrou para lidar com a contradição de seu próprio corpo, que não diz só da sua experiência racial, mas envolve dimensões da sua identidade como sua sexualidade.

Davi foi outro participante a afirmar um lugar do meio: a identificação como pardo é um lugar onde Davi se sente pertencente. Assim como Manu, ele opera uma resignificação do termo para dizer de si, mesmo entendendo o peso que a palavra pardo carrega:

Davi: [...] não lembro assim quando que eu comecei nos formulariozinhos da vida preencher lá pardo, não me lembro que momento foi esse, acho que talvez primeiro preencheram por mim e no segundo momento eu comecei a preencher, daí depois todo o questionamento do que é ser pardo, de toda a

discussão que eu estou inteirado em relação que é um apagamento histórico e esse termo tem alguma coisa a ver com esse, é cunhado de certa forma pra fazer um certo apagamento histórico ali, já li inclusive que tem a ver mais com o apagamento indígena, só que de alguma maneira, aí depois de estudar, ler, não sei o que, todas essas vivências e conversar com amigos, eu falei, cara, eu vou fazer dessa palavra uma outra coisa pra mim. Então hoje eu preencho lá, dou os checkizinhos na palavra parda, mas com a consciência disso tudo, dessa história, dessa minha vivência, entendendo que eu sou uma mistura, então eu não consigo tá em nenhum dos lados, eu fico nesse meio e hoje em dia sou feliz de tá nesse meio, porque eu acho que eu sou isso mesmo, sou essa mistura e entendo que a palavra carrega consigo um histórico de alguma coisa pesada e tal, mas decidi fazer dela outra coisa, decidi que até que se cunha uma palavra talvez melhor, mas que eu possa reverter essa palavra pra dizer de mim, dizer dessa mistura que pra mim é uma coisa bonita, sabe.

Davi não se lembra ao certo quando passou a se entender como pardo, mas essa construção passa pelo questionamento do próprio termo, se deparando com a associação da palavra com o apagamento histórico, especialmente indígena. É interessante Davi trazer essa perspectiva porque boa parte dos trabalhos com a temática étnico-racial no Brasil associam o termo pardo e derivados como resultado do branqueamento em relação à população negra, o termo pardo é associado ao apagamento do negro e de sua subjetividade, mas Davi percebe o indígena também nesse processo. Krenak (2021) afirma que no século XVIII era uma prática comum adotar o termo pardo como estratégia para não ser escravizado ou morto, mas isso não representava uma diminuição da população indígena, mas uma forma de resistir ao sistema colonial, porém isso foi gerando um apagamento histórico da população indígena acentuado ainda mais pela associação de pardos exclusivamente à negritude.

A questão indígena pode ter relevância para Davi justamente porque ele carrega em seu fenótipo traços indígenas, quando criança era chamado de índio pela família por se assemelhar à sua mãe. Apesar da consciência desse apagamento histórico, Davi decide fazer da palavra pardo uma outra coisa, para dizer da mistura. Que mistura é essa?

Hortência: Você pode falar um pouco mais dessa mistura? Você fala do pardo então enquanto essa mistura, né

Davi: Então, isso é legal de falar. Eu penso primeiro na minha família, óbvio. Minha família é assim bem misturada. Então a família de parte de pai tinha a minha avó que era uma mulher branca, do Ceará, sabe Ceará tem uma área ali que tem brancos e tal, ela não era branca, branca daquele estereotipuzão, mas era uma mulher branca e meu avô, um homem preto. E aí na família de parte materna tem a minha avó que foi essa que eu falei, né, que é fruto de uma indígena e de um homem preto e meu avô que era um cearense branco. Então assim, misturas, misturas, misturas e vai chegando até mim e quando eu me vejo no espelho eu vejo essa coisa ah, tem o cabelo liso, tem uma pele que não é nem tão escura. nem tão clara, mas tenho lábios carnudos, enfim, vejo esses traços, vejo muitos traços indígenas em mim, mas vejo traços de várias etnias e tem uma questão que está para além disso, para além dessa coisa física que é uma questão de mesmo, como é que

eu posso falar, de uma identificação, digamos assim, porque quando eu penso a nível de cultura, quando eu penso a nível do que eu gosto na minha vida, assim em diversos interesses, de música, de dança, de onde eu gosto de estar, com quem eu gosto de estar, os lugares que eu gosto de frequentar eu percebo que eu tenho uma influência muito maior dos povos indígenas e dos povos negros, assim uma coisa que eu não consigo explicar direito, mas que é uma coisa da minha experiência visceral assim de uma identificação muito grande.

Para significar essa mistura Davi recorre não só à mistura geracional na sua família, que se expressa em seu corpo, mas também a uma identificação cultural com povos negros e indígenas, onde Davi sente algo “visceral”. Ao ser perguntado se para ele, se identificar como pardo era um lugar confortável, Davi respondeu:

Eu não sei se é um lugar confortável, porque eu acho que lugares de meio nunca são confortáveis, mas é que eu, o que acontece é que atualmente eu me sinto mais confortável em ser contraditório, em estar no meio, então esse que é o ponto, não é que [seja] confortável. Tanto que quando me perguntam ah, como você se identifica, pra mim é desconfortável abrir a boca e falar “pardo”, eu não acho que seja algo confortável pra alguém que tem um mínimo de consciência racial. Mas, ao mesmo tempo, eu consigo sustentar isso que é a contradição do que esse termo carrega, entendeu, eu acho que esse que é o ponto, de atualmente eu conseguir sustentar essa contradição, mas não diria que é confortável não.

Sustentar a contradição não só do termo, mas também do seu próprio corpo, é assim que Davi afirma um lugar do meio. Se para Anzaldúa o rumo para uma nova consciência passa pela tolerância à ambiguidade, talvez Davi se encontre trilhando esse caminho, porém diferentemente de Manu, o lugar que Davi está construído para si não parece mobilizar ainda uma posição política, gerando uma certa inércia em relação a seu envolvimento com a luta anti-racista. O que me faz perguntar: Quais as consequências da afirmação de um lugar do meio? A afirmação de uma pluralidade? A repetição de discursos em relação à democracia racial?

CAPÍTULO 05 - O DEBATE SOBRE COTAS SOB A PERSPECTIVA DOS PARDOS

Os pardos se inserem dentro da política de cotas como pertencentes à população negra, porém há um debate em curso sobre quem é, de fato, beneficiário ou não das cotas raciais. Costa e Schucman (2022) apontam que pela definição do IBGE pardo é todo aquele proveniente de um casamento interracial, essa referência a mistura abre margem para que pessoas lidas como brancas, se declarem pardas. Porém, estas pessoas não se enquadram no perfil das cotas, mesmo que possam afirmar sua autodeclaração subsidiadas no conceito do IBGE, por exemplo.

Vaz (2018) coloca que a definição dos destinatários das cotas raciais se dá exclusivamente pelo critério fenotípico, pois o racismo à brasileira toma como critério a aparência racial, é esta que vai determinar “a potencial vulnerabilidade do candidato à discriminação.” (VAZ, 2018, p.37). Na mesma linha de argumentação Rios (2018) afirma que os destinatários das cotas raciais são todos os indivíduos racializados como pretos e pardos no contexto brasileiro. Porém, Santos (2022) argumenta que a aplicação da lei de cotas encontra dificuldades na definição dos beneficiários, não especificando critérios objetivos para que uma pessoa seja considerada negra. Entretanto, é possível objetivar a raça?

Heider (2018) situa a raça como categoria de difícil apreensão. Ele cita a sua experiência de ser um corpo racializado, de origem paquistanesa, vivendo nos Estados Unidos: um corpo pardo que é atingido pelo embranquecimento em determinadas circunstâncias e outras não. Ele se pergunta: “Como uma categoria que a política identitária concebe como uma essência fixa acaba sendo tão indeterminada? Como algo absolutamente visível e óbvio, bem diante dos nossos olhos, ainda assim consegue escapar do nosso domínio [...]?” (HEIDER, 2018, p.80). A raça é escorregadia, não é um dado biológico, mas social. E quando se pensa em uma política de discriminação positiva, é preciso compreender a raça sociologicamente, levando em consideração a maneira como o racismo se manifesta, as dinâmicas dos processos de racialização e a forma como as identidades étnico-raciais são construídas no contexto brasileiro (RIOS, 2018).

O desafio de definir os beneficiários das cotas raciais se apresenta justamente nos indivíduos que afirmam uma identidade étnico-racial parda, pois sua negritude autodeclarada gera controvérsias (RIOS, 2018), por apresentarem um fenótipo ambíguo, ora embranquecido ora enegrecido, a depender da circunstância, da região, da classe e/ou do grau de miscigenação. Vaz (2018) divide os indivíduos pardos em pardos negros e pardos socialmente brancos, defendendo que os primeiros teriam direito à cotas, enquanto que os

últimos não fariam parte da política. Como os sujeitos aqui entrevistados se situam diante desse debate?

Todos se mostraram a favor, mas apenas Louise e Jandira se percebiam como beneficiárias das cotas, ou seja, elas não apresentaram dúvida sobre seu lugar na política de ação afirmativa. Já Manu, Davi, Pedro e Tatiana, apontaram dúvidas sobre se realmente seriam beneficiários. A fala de Davi expõe essa questão:

Quando eu fui entrar na Ufma, qual foi o meu pensamento, eu já sabia das cotas, já concordava com elas, obviamente e achava muito necessária, aí eu vi a minha nota e tirei uma nota muito boa, que dava pra passar por ampla concorrência, aí eu falei ah, então eu vou pra ampla concorrência e deixo uma vaga da cota pra alguém que precise mais, esse foi o meu pensamento. Aí depois eu mesmo me perguntei assim: eu me sentiria confortável em usar cota? Não sei. Naquela época talvez eu sentisse, hoje, não sei. Ao mesmo tempo que eu entendo isso, que a questão racial de alguma maneira ela foi importante, importante ali no sentido de fundamental, pra história da minha família, os caminhos que a minha família traçou, pras possibilidades que tiveram pros meus pais e portanto depois pra mim, mas ao mesmo tempo tem esse ponto, a questão da minha pele, da minha história de vida, da cor da minha pele nunca ter, na minha opinião, nunca ter me fechado porta nenhuma, mas eu acho que estreitou caminhos a medida que os meus pais, os meus avós, eles vivenciaram um caminho mais duro, digamos assim.

A dúvida de Davi gira em torno da experiência de racialização: como não percebe que a cor da sua pele lhe fechou portas, ou seja, não se sente atingido diretamente pelo racismo, se pergunta se realmente usaria cota, se teria direito a usá-la. Ele parece partir da compreensão que as cotas raciais são voltadas para indivíduos que passam por discriminação racial diretamente. Tal entendimento é utilizado por algumas universidades, e, nesse sentido, segundo Silveira (2020), as cotas raciais devem ser direcionadas tão somente para aqueles heteroidentificados como pretos, pois estes sofrem a discriminação racial cotidianamente. Porém, se as instituições levam em consideração também as desigualdades socioeconômicas que atingem pretos e pardos, estes últimos, de acordo com o referido autor, também teriam direito ao uso das cotas raciais.

Os participantes aqui entrevistados apontaram diferenças no modo como são discriminados racialmente em comparação à pessoas de pele retinta, mas não considero essas diferenças como um critério contundente para que a política de cotas se restrinja apenas a pessoas pretas, pois corpos racializados como pardos são passíveis de discriminação racial, mesmo que de forma ambígua ou sutil, e são afetados diretamente pela estrutura racista, compondo com pretos a população mais afetada pela desigualdade social do país. Excluir da política de cotas os candidatos lidos racialmente como pardos seria uma admissão pelo Estado que esse grupo realmente possui privilégios.

Outra participante, Manu, colocou que se entendesse as cotas como as compreende agora, não teria se inscrito como cotista, apontando a falha no ensino brasileiro que não promove o debate sobre cotas antes do ingresso à universidade:

A minha opinião sobre as cotas é que são extremamente necessárias. Hoje em dia eu entendo as motivações, eu entendo a história por trás da existência da política de cotas. Eu acho que a única questão pra mim que fica é que a gente, e isso não é uma crítica a cotas é uma crítica ao nosso sistema educacional, a gente não é ensinado sobre isso antes de entrar na universidade. Então quando eu aprendi o que era cotas raciais eu já estava na universidade ocupando aquele lugar, e aí eu olhei e falei: Tá, eu questionar esse lugar que eu estou ocupando não quer dizer que eu não seja uma pessoa racializada, mas eu acho que se eu tivesse esse conhecimento eu teria entrado pela ampla concorrência e teria deixado essa vaga para outra pessoa racializada, que talvez não teve as mesmas oportunidades de estudo que eu tive pra ocupar esse lugar. [...]

A dimensão do privilégio de alguma forma se coloca na fala de Manu quando menciona que teria deixado a vaga de cotista para outra pessoa racializada, que não teve acesso às mesmas oportunidades de ensino. Manu contou que estudou boa parte da sua vida em escola particular como bolsista, enquanto seus pais pagavam o valor integral para seu irmão - branco. Ela teve que se esforçar mais que ele para ter o mesmo nível de ensino, a mesma “oportunidade”. Fica mais fácil visualizar o tratamento diferenciado dado às pessoas racializadas como pardas contrapondo ao tratamento dado ao branco, mas quando em comparação ao tratamento despendido a pessoas pretas a visão parece ficar turva. É como se Manu sentisse que, de alguma forma, foi beneficiada pela estrutura, embora tenha consciência de ser um corpo racializado.

Manu coloca uma reflexão importante: a inserção da discussão sobre cotas no sistema educacional²⁶. Muitos estudantes adentram à universidade pela política de cotas, sem compreender sua finalidade e para quem se direciona, utilizando a política como via de acesso mais rápido ao ensino superior, sem se questionar sobre sua identidade étnico-racial, como aponta Furtado (2018) em sua pesquisa com estudantes cotistas da UFMA. Essa lacuna faz parte de uma problemática maior que diz respeito não só ao sistema de ensino, mas a sociedade como um todo: a dificuldade de falar sobre racismo e, consequentemente, sobre as identidades étnico-raciais que compõem a sociedade brasileira. Nega-se o negro, o indígena por uma suposta brasilidade, ou coloca-se a identidade étnico-racial em suspenso pela dificuldade de defini-la. Para Carneiro (2011) essa “confusão reinante” em torno da definição

²⁶Em 2008 foi aprovada a lei 11.645, que trata sobre a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afrobrasileira e indígena nas escolas de nível Fundamental e Médio. Vista como um grande avanço, essa lei encontra dificuldades para sua implementação, visto que muitas universidades não abordam a temática em seu currículos, formando profissionais educadores despreparados para abordar a temática racial nas escolas.

de uma identidade racial é aceita como se fizesse parte da nossa essência como nação: “a nossa identidade se definiria pela impossibilidade de defini-la”. (CARNEIRO, 2011, p. 63).

A política de ações afirmativas leva em consideração não apenas a forma como um candidato se vê ou se declara, mas também como é visto pelos outros, heteroidentificado, duas dimensões importantes para a construção da identidade racial:

a autoidentificação é fator importante na construção da identidade racial do indivíduo, revelando a forma como este se percebe e se define para a sociedade. No entanto, a autoatribuição não adquire verdadeiro sentido nas relações sociorraciais se completamente dissociada da heteroatribuição. (VAZ, 2018, p.43)

Nesse sentido, o acesso às cotas se dá não só pela autodeclaração, mas o candidato deve passar por uma banca que vai avaliar a conformidade do seu fenótipo com a sua autodeclaração. Esse procedimento é realizado tão somente para evitar possíveis fraudes, além disso, alguns defendem que tal processo possibilita maior objetividade da classificação racial (RIOS, 2018). Vale ressaltar ainda que as bancas de heteroidentificação não visam contestar a autodeclaração, dizer a verdade sobre a raça, mas verificar se o candidato se encaixa ou não nos objetivos da política (RIOS, 2018).

5.1 - “Quem tem o direito de dizer quem é ou quem não é negro?” Os efeitos subjetivos das bancas de heteroidentificação

Louise: Eu lembro que eu participei da banca, eu lembro que nessa época meu cabelo ainda tava alisado e eu fiz questão de [...] não passar chapinha no cabelo pra parecer que meu cabelo não era liso, porque eu já tava passando definitiva e aí ficava aparente que era um alisado assim. E aí eu lembro que eu fui na banca, aí foi muito rápido a banca; o pessoal só falou assim “Ah, da onde você veio?” daí eu falei: da minha cidade; daí ele comentou “ah, tua cidade quando tu nasceu não era assim, porque tua cidade é mais nova que você [...]”; eu falei “Sim”; daí ele falou “Tá bom, pode ir”. Daí eu fiquei tipo “Meu Deus, o que será que isso significa?” Eu fiquei muito tipo: Será que eles me acharam negra ou não? Daí eu fiquei tipo “Tá, mas se eles falarem não, o que vai acontecer? Será que eu vou pra concorrência geral?” daí eu fiquei um pouco insegura. E aí eu lembro que [...] eu fui aprovada e na matrícula o NEABI de lá fez uma recepção [...] e aí eu consegui várias coisas de bolsa, o fato de ser cotista facilita, né, as bolsas, porque já tem essa pré-seleção, ainda que na época as cotas raciais da própria UFPR não tava atrelada às cotas sociais, então você poderia ser estudante de escola particular e tentar, poderia ser rico o estudante pagante de escola particular e ainda assim tentar as cotas raciais. Foi até uma coisa que o coletivo criticou, esse atrelamento, você poder ter cotas raciais só se você for estudante de escola pública. E aí eu tentei alguns concursos e só um teve banca, mas nesse período eu já tava um pouco mais incerta mesmo de tipo “Tá, eu passei por uma banca, mas e as outras, será que eles vão me considerar também negra?” Porque é isso, são algumas características

fenotípicas... a questão subjetiva, do que gera sentido pra mim, isso pode ser uma mentira assim, tipo, pode ir lá e ficar falando “Ah não, me considero, tem uma experiência de vida”... que eu sei que eles olham é a aparência, né.

Louise foi a única participante que passou pelo processo de heteroidentificação. O que chama atenção no seu relato é a sensação de insegurança que tal processo desperta nela: “Será que eles me acharam negra?”. Essa preocupação não é à toa, afinal, Louise está ciente da ambiguidade que sua aparência imprime. Em um momento da entrevista citou uma fala de uma amiga do coletivo negro, que, diante de uma situação em que Louise teve sua identificação questionada, falou: “Não liga pra o que ele fala, as pessoas te veem de forma diferente”. Por mais que Louise esteja ciente de que é um corpo racializado e que afirme uma negritude, ela sabe que no processo de heteroidentificação o que é levado em consideração é o fenótipo, não sua experiência racializada. E o fenótipo, no seu caso, se mostra incerto. Uma incerteza que perdura mesmo depois de sua autoidentificação ser confirmada por uma banca, já que outra banca pode vê-la de forma diferente.

Lempp (2022) ao entrevistar membros de bancas de heteroidentificação afirma que estes utilizam repertórios com o objetivo de simular ‘os olhos da sociedade’, a apreciação do fenótipo se destaca como um desses repertórios, mas também a consideração da origem regional do candidato também influencia esse olhar: “esse olhar social 1) sabe como a classificação racial das pessoas difere regionalmente dentro do Brasil e 2) é aplicável apenas em seu contexto nacional específico.” (LEMPP, 2022, p.11). As bancas de heteroidentificação comportam essas variações regionais de expressão do racismo, se uma pessoa em Santa Catarina pode ser considerada negra, na Bahia pode ser lida como branca.

Esse olhar social que as bancas de heteroidentificação buscam simular para a definição do perfil do beneficiário das cotas raciais, acaba produzindo efeitos subjetivos, que perpassam pelo questionamento “Será que eles me acharam negra?”, mas também pela indagação “o que dá autoridade pra alguém dizer que o outro é preto ou não?”, como pode ser visto na fala de Davi em relação as bancas de heteroidentificação:

Cara, não sei nem se eu tenho direito a opinião em relação a isso, porque eu acho contraditório assim. Acho bem contraditório a medida em que de fato ... tem alguma coisa que se coloca como importante, no sentido assim de , de garantir que talvez pessoas que não precisem da cota [...] não façam uso disso de má fé, entende. Só que eu não sei se essa é a melhor forma, sabe, porque de fato mais uma vez volta pra questão quem ou o que diz que alguém é preto ou não, é indígena ou não? Acho que o indígena ainda é um pouco mais demarcado atualmente. Agora, é isso assim, o que dá autoridade pra alguém dizer que o outro é preto ou não? Essa questão que fica assim, porque aí entra talvez um pouco naquilo que eu tava comentando em relação a querer importar as coisas dos Estados Unidos pra cá, né,

porque nos Estados Unidos ou você é branco ou você é preto ou você é latino, e aqui eu acho que não dá pra fazer isso e não dá pra saber em que medida que a estrutura do racismo se colocou na vida de determinada pessoa a ponto de ser, ter sido ali fundamental pra fechar portas e abrir portas pra ela, ao longo da vida dela, é difícil encontrar um medidor pra isso no Brasil [...] A minha opinião é uma contradição, né, mas é um pouco isso mesmo, é essa contradição que eu acho.

Ao mesmo tempo que Davi acha importante garantir que não haja fraudes, se questiona se as bancas de verificação são a melhor forma de fazer isso. Ele aponta a dificuldade de definir identidades raciais no contexto brasileiro em contraste com os Estados Unidos. Essa dificuldade se expressa mais precisamente nos sujeitos pardos, pois como afirma Osório (2003, p.30): “A fonte de toda ambiguidade [do sistema de classificação racial] está no pardo, e mais especificamente na fronteira entre o pardo e o branco”. Vaz (2018) admite que o processo de heteroidentificação possui um grau de subjetivismo, especialmente quando se depara com pardos claros. Mas coloca que essas são circunstâncias que ocorrem de forma pontual, pois boa parte das dúvidas pode ser dirimida pela análise do conjunto das características fenotípicas dentro do contexto regional que o candidato está inserido.

As bancas de heteroidentificação tocam num ponto sensível do processo de identificação do pardo, o que Manu chamou de uma experiência própria do corpo ambíguo, que é ter sua autoidentificação questionada, por mais que as bancas não tenham essa finalidade. Não só Davi, mas Louise também trouxeram o quanto que o olhar do outro pesa na forma como se identificam racialmente. De alguma forma, as bancas de heteroidentificação performam esse olhar. Se Louise, diante desse olhar, se sente insegura, Davi se depara com uma contradição, que ora reconhece a importância do processo ora o rechaça. Na fala de Jandira a reação negativa às bancas se evidencia de maneira contundente:

Hortência: Você passou por uma banca de heteroidentificação?

Jandira: Não, inclusive sou contra. Eu fico pensando que comparativamente o tanto de pessoas que são de fato beneficiárias que tem direito aquilo e que podem ser excluídas, como estão sendo por conta de um ou outro fraudante eu acho que era melhor continuar como tava (se referindo à autodeclaração), sendo bem sincera, porque depois da situação que aconteceu lá na UFPA de várias pessoas [...] ano passado, por exemplo, a gente teve um caso tipo muito cabuloso de racismo mesmo dentro do curso de Medicina, de pessoas querendo expulsar pessoas pardas do curso e dentre outras coisas [...] por exemplo, tinha uma moça indígena que perdeu a vaga, porque pra banca ela não era indígena, porque ela tava usando luzes no cabelo. Então, primeiro, você expor uma pessoa a isso, da pessoa perder a vaga por conta do que uma pessoa na banca tá achando, pra mim não é um processo que valha a pena ser feito, em comparação com o que tinha antes, eu realmente não penso que a gente tenha ganhado algo com isso, eu acho que a gente perdeu muito. Esse tribunal de heteroidentificação pra mim foi mais uma perda, uma tentativa muito falha de tentar fazer funcionar aquilo que acabou fazendo

não funcionar [...] é como se só permitissem o negro retinto ou o pardo de cabelo enrolado lá na UFPA [...] a gente viu casos lá de pessoas que só tinham alisado o cabelo e perderam a vaga por isso.

Jandira minimiza as fraudes e coloca as bancas de heteroidentificação como uma perda para a universidade, definindo-as como “tribunal”, uma crítica utilizada até mesmo por cientistas sociais contrários às cotas. Lempp (2022) considera que essa distorção se deve ao foco em características fenotípicas como textura do cabelo, formato do nariz para definir quem é ou não cotista. Os críticos acabam remetendo a heteroidentificação aos métodos de classificação da Antropologia e do racismo científico do século XIX, crítica que se acentuou em 2016 quando uma instituição pública federal lançou uma tabela com características fenotípicas que deveriam ser avaliadas, tais como: formato do crânio, da testa, do maxilar, tipo de cabelo, etc. (LEMPP, 2022; SANTOS, 2022). Diante da má repercussão, a instituição retificou o edital, retirando a tabela.

Por mais que as bancas se utilizem de critérios fenotípicos, considerando o contexto regional, a finalidade é completamente diferente, não afirma-se nesse procedimento uma raça biológica, que atribuiria comportamentos às características físicas e genéticas dos sujeitos como ocorria no século XIX, mas que é a partir das características fenotípicas que remetem ao fenótipo africano que os sujeitos pretos e pardos são discriminados e vitimados pelo racismo, por essa razão que as bancas de heteroidentificação utilizam como critério, exclusivamente, o fenótipo.

Para Jandira, na Universidade onde estuda, esse processo de heteroidentificação exclui mais do que inclui, “é como se só permitissem o negro retinto ou o pardo de cabelo enrolado lá na UFPA”. Jandira é cotista, porém na época que adentrou à universidade o procedimento de heteroidentificação ainda não havia sido instituído. Sua fala reproduz discursos que permeiam a sociedade em relação às bancas de heteroidentificação, mas a resposta de Jandira demonstrou mais do que a mera repetição desses discursos, é como se Jandira se sentisse atravessada por essa questão. Se, como ela coloca, os critérios para seleção fossem ter a pele retinta ou o cabelo enrolado, Jandira não seria aprovada pela banca, já que não tem a pele retinta e nem cabelo enrolado. A resposta de Jandira seria, então, uma reação ao receio de ter a autodeclaração contestada, a ameaça de ter sua vaga negada? Pode ser que sim, pode ser que não. O fato é que a heteroidentificação se apresenta para Jandira como algo sensível, justamente porque, para ela, a banca funcionaria como esse olhar “julgador”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante uma das orientações que tive, meu orientador chegou a dizer que minha pesquisa era uma grande pergunta. Não partia da questão de tentar entender o lugar do pardo, mas como os sujeitos que se classificavam dessa maneira lidavam com esse lugar, ou melhor, não-lugar. Ao entrar em contato com a história de Manu, Louise, Pedro, Tatiana, Davi e Jandira foi possível compreender alguns aspectos constituintes do processo de identificação dos sujeitos pardos e como esse limbo aparecia nos discursos dos participantes, chegando a compreensão de que a experiência de não-lugar não se dava para eles da mesma forma, podendo indicar ausência de identidade racial produzida pela falta de consciência racial ou produto de um conflito entre autoidentificação e heteroidentificação racial, gerando em alguns deles, como, no caso de Manu, a dor de não pertencer a nenhum grupo racial.

Nas falas dos participantes o termo pardo apresentou múltiplos significados: 1) pardo como mistura, 2) pardo como meio termo; 3) pardo como diferente do negro por sofrer menos discriminação e 4) pardo como negro. Os significados que os participantes atribuíram ao termo pardo influencia no seu processo identificatório, demarcando um posicionamento que ora converge a uma perspectiva política como pardo associado à população negra ora a uma noção de mistura que remete ao mito da democracia racial.

As experiências de contestação, que expõe o conflito entre auto e heteroidentificação, foi apontado como uma constante no processo de construção identitária dos sujeitos entrevistados, demarcando a ambiguidade do corpo pardo, o que Davi chamou de vivências mistas.

A noção de privilégio associada à experiência de discriminação racial como mais sutil em relação às pessoas de pele preta apareceu como uma forma dos participantes, como no caso de Jandira, demarcarem um lugar diferente do negro, se afirmando parda a partir dessa percepção da diferença na forma como é discriminada em relação à sua mãe, por exemplo. Essa percepção é influenciada pelo contexto em que estão inseridos, como apontado por Pedro e Davi, que em ambientes brancos se sentem racializados, mas em lugares com a população mais diversa passam despercebidos. O privilégio que os participantes afirmam experienciar pode ser reflexo de uma lógica colorista, que prega uma hierarquia de cores dentro do grupo racializado, operando a ideia de que pardos, por não ter a pele retinta, sofrem racismo em menor frequência e intensidade.

Os sujeitos entrevistados, ou boa parte deles, relataram situações em que se sentiram discriminados pela sua cor ou fenótipo, ressaltando a sutileza na forma como percebem a racialização de seus corpos, além de vivenciarem tais experiências de forma ambígua. A ambiguidade está presente em todo processo identitário dos sujeitos pardos até na forma como experienciam a discriminação. Para alguns, houve o atravessamento de gênero na percepção da discriminação, refletindo uma forma específica de discriminação, o racismo genderizado. Foi discutido que a consciência de racialização não gera por si só a percepção dos entrevistados como sujeitos negros, mas isso não significa necessariamente ausência de consciência racial. Alguns participantes como Jandira e Louise conseguem se mobilizar politicamente a partir da autoidentificação como parda, embora o termo tenha significados diferentes para cada uma. Já Manu propõe uma composição com o Movimento Negro a partir da sua afirmação identitária como mestiça, entendendo a experiência mestiça como diferente da do negro, defendendo que a pluralidade de identidades no movimento pode agregar na luta antirracista.

A afirmação de um lugar do meio foi proposto por alguns participantes por meio de uma apropriação dos termos pardo e mestiço. No caso de Manu ela aciona uma identidade mestiça para dizer da sua experiência ambígua, demarcando-a como um lugar que se sente acolhida, se configurando também como um lugar político, ao mesmo tempo que refuta o ideal de democracia racial. Já Davi, por mais que ele demarque uma reapropriação do termo pardo, acaba caindo no discurso da mistura, ao mesmo tempo que reconhece a contradição do termo e se coloca na posição de suportar essa contradição. Isso me fez questionar as consequências de uma identidade mestiça ou uma parditude em termos de luta antirracista. A indicação que Manu faz em relação a construção de um espaço dentro do Movimento Negro para o mestiço me fez pensar que, por mais que a negritude não seja algo fixo e imutável, o espaço para a discussão da mestiçagem e do mestiço ainda é bem delimitado, e que a reivindicação de Manu por reconhecimento é válida. Reconhecimento que pode concorrer para uma pluralidade dentro do Movimento ou redundar em outros movimentos identitários, como o Movimento Pardo/Mestiço, que defende uma ideia de democracia racial, se aliando a propostas reacionárias. A linha é muito tênue, mas o que é importante notar é que diante dos discursos, contextos, os sujeitos aqui entrevistados se ajustam ou se remodelam no processo contínuo de criação de modos de existência, onde a raça toma um lugar primordial ou secundário, forjando identidades que independentemente da nomenclatura, seja negro, pardo ou mestiço são múltiplas.

As percepções que os participantes apresentaram em relação às cotas raciais refletiram, na maioria dos casos, sobre o questionamento do seu pertencimento a essa política, por entenderem que ser beneficiário das ações afirmativas seria passar diretamente por situações de racismo, como percebiam a discriminação nas suas vidas como mais sutil e contextual alguns apontaram desconforto ou mesmo dúvida em concorrer a cotas, como pôde ser visto na fala de Davi. As bancas de heteroidentificação parecem performar o olhar do Outro, que questiona ou julga a autoidentificação racial, uma leitura equivocada, que, no entanto, reflete a forma como os participantes percebem esse procedimento, percepção esta atravessada pelas suas próprias experiências de contestação que marcam o processo identificatório da maioria dos entrevistados.

É importante ressaltar que as falas aqui analisadas não pretendem refletir a experiência de todas as pessoas que se identificam como pardas, mas indicam pistas de como esses sujeitos se posicionam e reposicionam diante dos discursos, das políticas raciais, dos movimentos sociais, do debate sobre colorismo etc. A percepção dos participantes como sujeitos racializados atravessa a percepção de como são discriminados em comparação às pessoas de pele retinta. A participação na luta anti-racista para uns é consciente, para outros um processo em construção ou algo ainda a construir, outros ainda nunca haviam pensado sobre isso, e nem se viam no direito de opinar, como se a questão racial não lhe dissesse respeito. Como foi dito anteriormente, os processos são múltiplos e o presente trabalho não buscou abarcar essa multiplicidade, mas pretendeu, mesmo que de forma tímida, compreender alguns desses processos a partir da própria fala dos sujeitos que se encontram nessa zona cinzenta. Zona que é fonte de conflito, ambiguidade, dúvidas mas que pode, ainda assim, se constituir como um lugar onde os sujeitos se identificam e se sentem pertencentes.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza: rumbo a una nova consciência. **Revista Estudos Feministas** [online]. 2005, v. 13, n. 3, pp. 704-719. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-026X2005000300015>>. Acesso em 3 Out. 2021.
- AUGÉ, Marc. **Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade**. São Paulo: Papirus, 1994.
- BENTO, Maria Aparecida. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, I.; BENTO, M. A. S. **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. ed. 6. Petrópolis: Vozes, 2014.
- BHABHA, H. A Questão do “outro”; diferença, discriminação e o discurso do colonialismo. In: HOLLANDA, H. B. (org.) **Pós-modernismo e política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1991, p. 177-203.
- BICUDO, Virgínia Leone. **Atitudes de pretos e mulatos em São Paulo**. São Paulo: Editora Sociologia e Política, 2010.
- BOLSANELLO, Maria Augusta. Darwinismo social, eugenia e racismo científico: sua repercussão na sociedade e na educação. **Educar**, n.12, p. 153-165, 1996. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/er/a/sNH6RP4vvMk6wtPSZztNDyt/?lang=pt>> Acesso em: 25 out. 2021.
- BRAUN, Virginia; CLARKE, Victoria. Using thematic analysis in psychology. (Usando análise temática em psicologia - tradução: Prof. Dr. Luiz Fernando Mackedanz. Instituto de Matemática, Estatística e Física – Universidade Federal do Rio Grande – FURG). **Qualitative Research in Psychology**, v. 3 (2), p. 77-101, 2006;
- CAMPOS, Luiz Augusto. O pardo como dilema político. **Revista Insight Inteligência**, nº63, out-dez, 2013. Disponível em: <<http://gema.iesp.uerj.br/wp-content/uploads/2018/03/O-pardo-como-dilema-pol%C3%ADtico.pdf>> Acesso em: 19 abr. 2021.
- CARDOSO, Lourenço. **O branco ante a rebeldia do desejo: um estudo sobre a branquitude no Brasil**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Ciências e Letras (Campus de Araraquara), 2014.
- CARDOSO, Tatiane Lucia. **Entre a negritude e a branquitude: memória, discurso e relações de poder na construção da identidade de sujeitos pardos**, 2012, 226 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

CARNEIRO, Sueli. Entenda o que é consciência racial. **Canal Preto**, 17 de nov. de 2019. Disponível em< https://www.youtube.com/watch?v=8j_1NGDlj2I>

CARNEIRO, Sueli. Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CARONE, I.; BENTO, M. A. S. **Psicologia social do racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. ed. 6. Petropolis: Vozes, 2014.

DAFLON, Verônica Toste. **Tão longe, tão perto**: pretos e pardos e o enigma racial brasileiro. 2014, 199 f. Tese (Doutorado em Sociologia). Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

CARONE, Iray. Breve histórico de uma pesquisa psicossocial sobre a questão racial brasileira. In: _____; BENTO, M. A. S. **Psicologia social do racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. ed. 6. Petropolis: Vozes, 2014.

CARVALHO, José Murilo de. O genocídio racial estatístico. In: FRY, Peter et al. (org.). **Divisões perigosas**: políticas raciais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 113-115.

CIAMPA, Antônio Costa. As categorias fundamentais da Psicologia Social: Identidade. In: LANE, Silvia. CODO, Wanderley. (orgs.). **Psicologia Social**: o homem em movimento. ed. 8. São Paulo: Editora brasiliense, 1989.

COSTA, Eliane Silvia; SCHUCMAN, Lia Vainer. Identidades, Identificações e Classificações Raciais no Brasil: O Pardo e as Ações Afirmativas. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, v. 22, n.2, p. 466-484, 2022.

COSTA, Sérgio. A mestiçagem e seus contrários - etnicidade e nacionalidade no Brasil contemporâneo. Tempo Social; Rev.Sociol., São Paulo, vol. 13, n. 1, pp. 143-158, 2001.

Defensoria Pública do Estado da Bahia. **Dicionário de expressões (anti) racistas**: como eliminar as microagressões do cotidiano.. - 1ª ed. - Salvador: ESDEP, 2021.

DEVULSKY, Alessandra. **Colorismo**. São Paulo: Jandaíra, 2021.

DJOKIC, Aline. Colorismo: o que é, como funciona. **Portal Geledés**, São Paulo, 26 de fevereiro de 2015. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/colorismo-o-que-e-como-funciona>>. Acesso em: 25 set. 2021.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Tempo**, v. 12, n. 23, 2007. Disponível em< <https://www.scielo.br/j/tem/a/yCLBRQ5s6VTN6ngRXQy4Hqn/?lang=pt&format=pdf>> Acesso em: 19 set. 2021.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. ed. 8. São Paulo: Globo, 2008.

_____. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Editora global, 2013.

FIGUEREDO, Eurídice. Os discursos da mestiçagem: interseções com outros discursos, críticas, ressematizações. **Gragoatá**, n. 22, p. 63-84, 2007. Disponível em <<https://periodicos.uff.br/gragoata/article/view/33193>> Acesso em: 25 out. 2021.

FOUCAULT, Michael. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. 2ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. ed. 48. São Paulo: Global, 2003.

FURTADO, Taisa Teresa Gomes. **A política de cotas raciais na universidade federal do maranhão: subjetividade e identidade de estudantes negros cotistas como perspectivas de análise**. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2018.

GÓES, Juliana Moraes de. Reflexões sobre pigmentocracia e colorismo no Brasil. **REVES - Revista Relações Sociais**, vol. 05, n. 04, p. 1-22, 2022. Disponível em <<https://periodicos.ufv.br/reves>> Acesso em: 07 set. 2022.

GOMES, Lauro Felipe Eusébio. Ser Pardo: O limbo identitário-racial brasileiro e a reivindicação da identidade. **Cadernos de gênero e diversidade**, vol. 5, n., 2019. Disponível em <<https://portalseer.ufba.br/index.php/cadgendiv/article/view/31930/18982>> Acesso em: 16 out. 2020.

GONZÁLEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, p. 223-244, 1984. Disponível em <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584956/mod_resource/content/1/06%20-%20GONZALES%2C%20L%C3%A9lia%20-%20Racismo_e_Sexismo_na_Cultura_Brasileira%20%281%29.pdf> Acesso em: 25 out. 2021.

GUATTARI, F. Subjetividade e história. In: _____. ROLNIK, S. **Micropolítica: cartografias do desejo**. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 33-148.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Depois da democracia racial. **Tempo Social**, v. 18, n. 2, p. 270-287, 2006. Disponível em<<https://www.scielo.br/j/ts/a/sRV5LdxyBwDyxfB5fdnvFVN/?lang=pt#>> Acesso em: 14 mai. 2021.

_____. A democracia racial revisitada. *Afro-Ásia*, n. 60, p.9-44, 2019. Disponível<<https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/36247/21540>> Acesso em: 12 mai. 2021.

HAIDER, Asad. **Armadilha da identidade**: raça e classe nos dias de hoje. São Paulo: Veneta, 2019.

HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. **Revista do patrimônio histórico e artístico nacional**, n. 24, p.68-76, 1996.

_____. **A identidade Cultural na pós-modernidade**. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. Quem precisa de identidade? SILVA, Tadeu Tomaz (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos Estudos Culturais. ed. 15. Petropolis: Vozes, 2014.

HOFBAUER, Andreas. **Uma história de branqueamento ou o negro em questão?** São Paulo: Editora Unesp, 2006

_____. Entre olhares antropológicos e perspectivas dos estudos culturais e pós-coloniais: consensos e dissensos no trato das diferenças. **Antropolítica**, n. 27, p. 99-130, 2009. Disponível em< <https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/41458>> Acesso em: 09 set. de 2021.

_____. Branqueamento e democracia racial: sobre as entranhas do racismo no Brasil. In: ZANINI, Maria Catarina Chitolina (org.). **Por que “raça”?** Reflexões sobre “questão racial” no cinema e na antropologia. Santa Maria: Editora UFSM, 2007.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KRENAK, Ailton. O truque colonial que produz o pardo, o mestiço e outras categorias de pobreza (palestra). In.: **Primeiro ciclo do seminário “Não sou pardo, sou indígena”**, 11 de abril de 2021. Disponível em<<https://www.youtube.com/watch?v=dvijNR9Nbgo&t=2s>>.

LEMPP, Sarah. With the eyes of society? Doing race in affirmative action practices in Brazil. **Citizenship Studies**, vol. 26, n. 6, 2022. Disponível em<<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13621025.2019.1651090>> Acesso em: 30 set. 2022.

LOPES, J. S. Branco(a)-mestiço(a): problematizações sobre a construção de uma localização racial intermediária. **Revista da ABPN**, v. 6, n.13, p. 47-73, 2014. Disponível em<https://redib.org/Record/oai_articulo2210223-branca-mesti%C3%A7oa-problematiza%C3%A7%C3%B5es-sobre-a-constru%C3%A7%C3%A3o-de-uma-localiza%C3%A7%C3%A3o-racial-intermedi%C3%A1ria> Acesso em 02 abr.2021.

_____. **Lugar de branca/o e a/o “branca/o fora do lugar”**: representações sobre a branquitude e suas possibilidades de antirracismo entre negra/os e branca/os do/no Movimento Negro em Salvador-BA. 2016, 255f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social e Cultural). Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2016.

_____. “Quase negra tanto quase branca”: autoetnografia de uma posicionalidade racial nos entremeios. In: MÜLLER, Tânia M. P.; CARDOSO, Lourenço (orgs.). **Branquitude**: estudos sobre a identidade branca no Brasil. Curitiba: Appris, 2017.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Rio de Janeiro, RJ: n-1 edições, 2018a.

_____. **Necropolítica**. São Paulo: n-1 edições, 2018b.

MCLAREN, Margaret A. Políticas de identidade: sexo, gênero e sexualidade. In:_____ **Foucault, feminismo e subjetividade**. São Paulo: Intemeios, 2016, p. 155-190.

MOL, Annemarie. Política ontológica: algumas ideias e várias perguntas. In:_____ **Objectos impuros**: experiências em estudos sociais da ciência. Porto: Edições Afrontamento, 2008.

MOUFFE, Chantal. Por uma política da identidade nômade. **Debate feminista**, p. 266-275, 1999.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem**: identidade nacional versus identidade negra. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. Introdução. In: Almeida, Eneida de. **Mulato**: negro-não-negro e/o branco-não-branco. São Paulo: Editora Atalana, 2002.

_____. Prefácio. In: CARONE, I.; BENTO, M. A. S. *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. ed. 6. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. As ambiguidades do racismo à brasileira. In: KON, N. M.; SILVA, M. L.; ABUD, C. C. **O racismo e o negro no Brasil**. São Paulo: Perspectiva, 2017. Cap. 1, p. 35-44.

_____. **Kabengele Munanga**: entrevista. [jan. 2019]. Entrevistadora: Tatiana Mendonça. Bahia, 2019. Entrevista concedida ao Fórum Permanente pela Igualdade Racial

(FOPIR). Disponível em <fopir.org.br/kabengele-munanga-e-preciso-unir-as-lutas-sem-abrir-mao-das-especificidades/2416>. Acesso em: 28 nov. 2022.

NASCIMENTO, Abdias. **O Genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. **Tempo Social**, v. 19, n.1, 2007. Disponível em <<https://www.scielo.br/j/ts/a/MyPMV9Qph3VrbSNDGvW9PKc/?format=pdf&lang=pt>> Acesso em: 10 jun. 2021.

OSÓRIO, Rafael Guerreiro. **O sistema classificatório de “cor ou raça” do IBGE**. Brasília: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), 2003. Disponível em <https://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=4212> Acesso em: 19 set. 2021.

PRECIADO, Paul Beatriz. **Testo Junkie**. São Paulo: n-1 edições, 2018

REIS, E. A. **Mulato-não-negro e/ou branco-não-branco**. São Paulo: Editora Altana, 2002.

RIOS, Roger Raupp. Pretos e pardos nas ações afirmativas: desafios e respostas da autodeclaração e da heteroidentificação. In: DIAS, Gleidson Renato Martins; TAVARES JUNIOR, Paulo Roberto Faber. **Heteroidentificação e cotas raciais: dúvidas, metodologias e procedimentos**. Canoas: IFRS campus Canoas, 2018.

ROCHA, Vera da Silva. **Mestiçagem na Bahia: um estudo sobre construção de identidades na cidade de Salvador**. 2010, 113 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

RODRIGUES, Gabriela Machado Bacelar. **(Contra) mestiçagem negra: pele clara, anti-colorismo e comissões de heteroidentificação racial**. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas/UFBA, Salvador, 2021.

ROLNIK, Suely. Toxicômanos de identidade: subjetividade em tempo de globalização. In: LINS, Daniel (org). **Cultura e subjetividade**. Saberes nômades. Campinas: Papirus, 1997.

SANSONE, Livio. **Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil**. Salvador: Edufba; Pallas, 2003.

SANTOS, Boaventura Souza. Entre próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade. **Novos estudos**, n. 66, p. 23-52, 2003. Disponível em <https://estudogeral.uc.pt/bitstream/10316/81691/1/Entre%20Prospero%20e%20Caliban_colonialismo%2C%20pos-colonialismo%20e%20inter-identidade.pdf> Acesso em: 05 set. 2021.

SANTOS, David Raimundo dos. Prefácio. In: DIAS, Gleidson Renato Martins; TAVARES JUNIOR, Paulo Roberto Faber. **Heteroidentificação e cotas raciais**: dúvidas, metodologias e procedimentos. Canoas: IFRS campus Canoas, 2018. 267p.

SANTOS, Denis Moura dos. **Pardo**: a visão das pessoas pardas pelo Estado brasileiro. Curitiba: Appris, 2021.

SCHUCMAN, Lia Vainer. Famílias inter-raciais: tensões entre cor e amor. Salvador: Edufba, 2018.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e a questão racial no Brasil 1870-1930. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1993.

_____. Raça sempre deu o que falar. In: FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Editora Global, 2013.

_____. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário**: cor e raça na sociabilidade brasileira. São Paulo : Claro Enigma, 2012a.

_____. Do preto, do branco e do amarelo: sobre o mito nacional de um Brasil (bem) mestiçado. **Cienc. Cult.**, São Paulo , v. 64, n. 1, p. 48-55, Jan. 2012b . Disponível em <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252012000100018&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 21 out. 2022.

SILVA, Graziella Moraes; LEÃO, Luciana T. de Souza. O paradoxo da mistura: identidades, desigualdades e percepção de discriminação entre brasileiros pardos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** [online], v. 27, n. 80 , pp. 117-13, 2012. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-69092012000300007>>. Acesso em: 3 Out. 2021.

SILVA, Mozart Linhares da. Considerações sobre o dilema entre cor/raça/mestiçagem e ações afirmativas no Brasil. **Reflexão E Ação**, vol. 18, n.1, p. 08-29, 2010. Disponível em<<https://online.unisc.br/seer/index.php/reflex/article/view/1441#:~:text=Prop%C3%B5e%20uma%20cr%C3%ADtica%20%C3%A0s%20abordagens,procuram%20contornar%20as%20pol%C3%ADticas%20diferencialistas>> Acesso em: 13 out. 2021.

SILVA, Tadeu Tomaz (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos Estudos Culturais. ed. 15. Petrópolis: Vozes, 2014.

SILVEIRA, Marcos Silva. Pensando distinções entre pretos e pardos no Brasil a partir das cotas raciais nas universidades. **Intratextos**, v. 11, n. 01, 2020. Disponível em<<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/intratextos/article/view/60577/40470>> Acesso em: 06 de dezembro de 2022.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro no Brasil. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

SWAIN, Tânia Navajo. **Identidade nômade**: heterotopias de mim. In: Colóquio Foucault/Deleuze-Unicamp, 2000, São Paulo. Disponível em< <http://www.tanianavarroswain.com.br/chapitres/bresil/heterotopias%20de%20mim.htm>>

Acesso em 08 dez. 2022.

TADEI, Emanuel. A mestiçagem enquanto um dispositivo de poder e a constituição da identidade nacional. **Psicologia, ciência e profissão**, v. 22, n.4, 2002. Disponível em< <https://www.scielo.br/j/pcp/a/fm67k3WrsDP9zWDHFYFgXbK/abstract/?lang=pt>> Acesso em: 15 set. 2021.

VAZ, Livia Maria Santana e Sant'Anna. As comissões de verificação e o direito à (dever de) proteção contra a falsidade de autodeclarações raciais. In: DIAS, Gleidson Renato Martins; TAVARES JUNIOR, Paulo Roberto Faber. **Heteroidentificação e cotas raciais**: dúvidas, metodologias e procedimentos. Canoas: IFRS campus Canoas, 2018.

WESCHENFELDER, Viviane Inês; SILVA, Mozart Linhares. A cor da mestiçagem: o pardo e a produção de subjetividades negras no Brasil contemporâneo. **Análise Social**, n. 227, p. 308-330, 2018. Disponível em< <https://revistas.rcaap.pt/analisesocial/article/view/22302>> Acesso em: 13 set. 2021.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tadeu Tomaz (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos Estudos Culturais. ed. 15. Petrópolis: Vozes, 2014.