



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

Débora Pinheiro Da Silva Montibeler

**Fronteiras de Cor:** a produção da identidade racial de mulheres negras de pele clara

Florianópolis, SC

2022

Débora Pinheiro da Silva Montibeler

**Fronteiras de Cor:** a produção da identidade racial de mulheres negras de pele clara

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do título Mestra em Psicologia Social e Cultura.

Orientadora: Profa. Dra. Raquel de Barros  
Pinto Miguel  
Coorientadora: Profa. Dra. Mara Coelho de  
Souza Lago

FLORIANÓPOLIS, SC

2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Montibeler, Débora Pinheiro Da Silva  
Fronteiras de Cor : a produção da identidade racial de  
mulheres negras de pele clara / Débora Pinheiro Da Silva  
Montibeler ; orientadora, Raquel de Barros Pinto Miguel,  
coorientadora, Mara Coelho de Souza Lago , 2023.  
110 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, , Programa de Pós-Graduação em , Florianópolis,  
2023.

Inclui referências.

1. . 2. pardismo. 3. colorismo. 4. racismo. 5. negras  
de pele clara. I. Miguel, Raquel de Barros Pinto. II. Lago  
, Mara Coelho de Souza . III. Universidade Federal de  
Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em . IV. Título.

Débora Pinheiro da Silva Montibeler

**Fronteiras de cor:** A produção da identidade racial de mulheres negras de pele clara

O presente trabalho em nível de Mestrado foi avaliado e aprovado, em 13 de dezembro de 2022, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Profa. Lia Vainer Schucman, Dra.  
Universidade Federal de Santa Catarina

Profa. Maria Helena R. N. Zamora, Dra.  
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Profa. Raquel de Barros Pinto Miguel, Dra.  
Universidade Federal de Santa Catarina

Profa. Mara Coelho de Souza Lago, Dra.  
Universidade Federal de Santa Catarina

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

---

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

---

Profa. Raquel de Barros Pinto Miguel, Dra.  
Orientadora

Florianópolis (SC), 2022

## AGRADECIMENTOS

Início essa dissertação renovando o meu eterno e profundo agradecimento à minha querida mãe, Flávia. Tudo o que eu sou, eu devo a você e a nossa família. Obrigada pela sua coragem, pelo seu amor que é terra firme e por ser um sopro de vida em todos os meus sonhos.

À minha avó e grande fonte de inspiração, Maria Terezinha, a representação das mulheres da minha formação, aquelas que vieram antes de mim e pavimentaram meu caminho. Sinto muito que você não esteja aqui fisicamente para participar desse momento, mas estou consciente de que nossa conexão é para além dessa existência. Você sempre me disse que educação é a fundação mais sólida dessa vida e que eu devia sempre colocar meu foco em aprender. Hoje, estou aqui obtendo o título de mestra, muito incentivada por você.

Às minhas queridas tias que sempre me nutriram de afeto maternal, que cuidaram e seguem cuidando de mim com tanta generosidade. Isabel, Lucy, Tetê e Noelia, eu amo muito vocês e dedico este trabalho às nossas ancestrais, que lutaram muito para que eu tivesse a oportunidade que estou tendo hoje.

Agradeço também às minhas figuras paternas pela formação: Avô Nairto, Papis Ernesto e Adilson. Vocês foram e são fundamentais na minha vida. Vô Nairto sempre foi casa, lugar para voltar, segurança. Ao meu pai, eu agradeço pela vida, pela nossa conexão e pelo seu carinho. Ao Adilson, faltam palavras, agradeço por todos os dias, por ser essa presença constante e sólida no meu caminhar, um porto seguro em minha vida, pelo afeto que nutrimos um pelo outro.

Também quero fazer um agradecimento especial ao meu companheiro de vida, parceiro e cúmplice, Felipe. Agradeço pelo afeto que me deu suporte nessa jornada, pelo amor que sempre me encoraja e potencializa e pela compreensão com a qual você acolhe minhas ausências. É uma alegria dividir a vida com você! Agradeço também porque você trouxe para a minha vida um lindo presente, a sua família, que misturada com a minha forma a nossa, em um eterno enlace amoroso.

E finalizando os agradecimentos das pessoas que antecederam e acompanharam meu momento acadêmico, gostaria de agradecer aos meus amigos da vida, a família que escolhi e que me acompanha em tudo o que faço. Obrigada por serem sempre fonte de incentivo e potência, por sempre acolherem minhas angústias e celebrarem junto comigo todas as alegrias. Amo vocês do fundo do coração.

Voltando-me agora para dentro da instituição acadêmica, quero iniciar fazendo um caloroso agradecimento às minhas orientadoras maravilhosas, Raquel e Mara. À professora Raquel Miguel por aceitar me orientar e se aprofundar em um tema novo, pelas trocas valiosas durante todo o meu percurso, por suas palavras de encorajamento e pela injeção de ânimo que você é. À professora Mara Lago o meu profundo agradecimento pelos incentivos, pela confiança inabalável na minha capacidade e em meu trabalho e pelo afeto que cultivamos ao longo dessa jornada. Nosso encontro foi transformador para mim e eu serei eternamente grata pelo papel de mentora que você desempenhou e desempenha em minha construção acadêmica.

Agradeço repetidamente e do fundo do coração ao meu grupo de orientação coletiva, um grupo formado por intelectuais brilhantes e originais a quem tenho o orgulho e a honra de chamar de amigos. Verónica, Andrieli, Geni, Yarlenis, Renata, Cássio, Marina e Daian, muito obrigada por tudo, vocês transformaram o meu olhar sobre o mundo. Esse trabalho é resultado da nutrição intelectual que vocês me proporcionaram nesses dois anos de troca.

Quero abrir também um espaço de agradecimento direcionado às colegas de mestrado que suavizaram essa jornada e coloriram a minha vida, conexões que levarei para sempre no coração. Bruna, por sua amizade profunda e generosa. Carolina, por sua presença constante e pelas trocas importantes. Deane e Thais, pelo acolhimento, força, amizade e ensinamentos.

Por fim, este trabalho só foi possível graças à generosidade das mulheres entrevistadas que emprestaram suas histórias, suas dores, alegrias e afetos, para que eu pudesse articular o texto que se segue. Portanto, agradeço imensamente a cada uma de minhas interlocutoras por sua disponibilidade.

## RESUMO

A elaboração desta dissertação foi motivada tanto por minha vivência nos entremeios da identidade racial quanto pelos estudos, leituras e discussões ocorridas em reuniões de orientação coletiva. Neste estudo foram analisadas as histórias de mulheres a partir da sua narrativa do processo de identificação racial, refletindo sobre a população parda-negra, e o tema do “pardismo” na sociedade brasileira. Busquei refletir a respeito dos processos de invisibilização da negritude de pessoas de origem multirracial com base na ambiguidade de seus traços fenotípicos. Na sociedade ocidental, pautada no cartesianismo e binarismos, e que deslegitima a concomitância, existe uma demanda para que pessoas de origem multirracial assumam uma racialização, posicionem-se no espectro racial oferecido. Porém, ao assumirem-se negras passam por um escrutínio social que, muitas vezes, invalida a sua pertença. Na mesma medida, se escolherem se assumir como pardas enquanto uma identidade mestiça descolada da pertença à negritude, são também altamente questionadas por uma falta de posicionamento político em relação à sua ancestralidade negra, provocando-lhes conflitos que podem ser vivenciados como “limbo identitário”. Como todas as opressões que operam na sociedade ocidental colonial, a violência simbólica da desracialização, combinada com as opressões de gênero, pode provocar efeitos psicossociais significativos em pessoas que ocupam posições de gênero não-hegemônicas. Utilizando como método analítico a “escrivência”, o foco da pesquisa esteve centrado na escuta das histórias de vida de quatro mulheres que se identificam como negras de pele clara e/ou pardas. Assim, este estudo buscou refletir sobre as trajetórias identitárias dessas mulheres e sobre as formas como a negação da identidade racial incide sobre seus processos de subjetivação delas em uma sociedade marcada pela colonialidade. As entrevistas visibilizam uma série de conflitos na produção da identidade racial dessas mulheres, marcada por sofrimento psíquico, constantes questionamentos e marcas em suas autoestimas e autoimagem. A pesquisa traz ainda reflexões sobre a adequação do conceito de “colorismo” à realidade brasileira.

**Palavras-chave:** pardismo; colorismo; racismo; embranquecimento; negras de pele clara.

## ABSTRACT

The elaboration of this dissertation was motivated both by my experience in the midst of racial identity and by the studies, readings and discussions that took place in collective orientation meetings. In this study, the stories of women were analyzed based on their narrative of the process of racial identification, reflecting on the brown-black population, and the theme of “pardismo” in Brazilian society. I sought to reflect on the processes of invisibility of the blackness of people of multiracial origin based on the ambiguity of their phenotypic traits. In Western society, based on Cartesianism and binarism, and which delegitimizes concomitance, there is a demand for people of multiracial origin to take on a racial position, to position themselves in the offered racial spectrum. However, when they assert that they are black, they undergo social scrutiny that often invalidates their belonging. To the same extent, if they choose to affirm themselves as pardas (brown) as a standalone mixed-race identity detached from belonging to blackness, they are also highly questioned due to a lack of political positioning in relation to their black ancestry. All these debates generate conflicts that can be experienced as “identity limbo”. Like all oppressions that operate in Western colonial society, the symbolic violence of deracialization, combined with gender oppressions, can have significant psychosocial effects on people occupying non-hegemonic gender positions. Using the “escrevivências” as an analytical method, the focus of the research was centered on listening to the life stories of four women who identify themselves as light-skinned black and/or brown. Thus, this study sought to reflect on these women's identity journeys and on the ways in which the denial of racial identity affects their subjectivation processes in a society marked by coloniality. The interviews make visible a series of conflicts in the production of the racial identity of these women, marked by psychological suffering, constant questions and marks on their self-esteem and self-image. The research also reflects on the adequacy of the concept of “colorism” to the Brazilian reality.

**Keywords:** Pardismo; Colorism; Racism; Whitening; Light-skinned black women.



## SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	10
2 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA – APROXIMAÇÃO COM O TEMA .....	25
2.1 RAÇA, LEITURA RACIAL E IDENTIDADE RACIAL .....	25
2.2 A CATEGORIA “PARDO” NA HISTÓRIA: DO RECHAÇO AO ELOGIO À MISCIGENAÇÃO .....	29
2.3 MISCIGENAÇÃO, BRANQUEAMENTO E O COLORISMO .....	35
2.4 A “MULHER BRASILEIRA” DO IMAGINÁRIO SOCIAL É PARDA?.....	41
3 TRILHAS METODOLÓGICAS.....	46
3.1 APRESENTAÇÃO DAS INTERLOCUTORAS.....	52
4 TRAJETÓRIAS DE IDENTIFICAÇÃO RACIAL.....	59
4.1 SOBRE RACIALIZAÇÃO COLONIAL: INTELIGIBILIDADE RACIAL.....	59
4.2 NEGAR E SER NEGADA: SOBRE ACEITAÇÃO E REGIMES DE AUTORIZAÇÃO .....	71
<b>4.2.1 Identificação Familiar e/ou Cultural</b> .....	77
5 A CONSTRUÇÃO DO LUGAR SOCIAL E SENSO DE PERTENCIMENTO .....	82
5.1 A CLÁSSICA INTERSECÇÃO RAÇA, GÊNERO E CLASSE NA MARCAÇÃO RACIAL .	82
5.2 SOBRE A DIFICULDADE DE PERTENCER: VAZIO E NÃO-LUGAR .....	87
6 VERBALIZAÇÕES FINAIS .....	91
7 REFERÊNCIAS .....	100
8 APÊNDICES .....	108

## 1 INTRODUÇÃO

A construção deste trabalho se dá a partir das minhas próprias inquietações com relação ao debate sobre a legitimidade da identidade negra de pessoas pardas ou negras de pele clara (Sueli CARNEIRO, 2004<sup>1</sup>). Nascida em uma família inter-racial, minhas referências familiares mais fortes são as maternas: avós, tias, mãe, antepassados/as negros e negras de uma miríade de tonalidades por conta das misturas que foram ocorrendo ao longo do tempo (algumas por escolha, outras pela força). Minha genealogia, como a de muitas pessoas negras nesse país, foi formada por fortes laços de afeto e também alguns contos de estupro romanceados de jovens meninas negras que ascenderam socialmente a partir do seu relacionamento com seus algozes. Temos histórias escabrosas para contar sobre nossas origens, mas também temos histórias de ternura, luta e resistência. Uma família de ativistas, meu tio-bisavô Ildefonso Juvenal da Silva foi um dos fundadores do movimento negro de Santa Catarina e isso sempre foi motivo de grande orgulho para nós. Meus avós e parte das minhas tias sempre participaram de grupos de reconhecimento ancestral e resistência com um protagonismo que rendeu reconhecimentos ao longo de suas vidas. E eu assisti a tudo isso, nasci nesse contexto e fui criada por 8 anos sob o mesmo teto que meus avós, sempre muito próximos.

Desde que me lembro, falávamos da condição de ser negro no Brasil e em Florianópolis, desde que eu lembro conversávamos sobre racialização e direitos. Eu estava lá, sempre fui incluída nas conversas sem grande diferenciação. Para eles, sempre pertenci. Nunca fui excluída da condição de ser negra no espaço familiar, porém sempre ouvi que para mim a vida seria mais fácil. Demorei a entender, mas entendi. Comecei a sentir que era tratada diferente deles a partir da interação com pessoas de fora da família, pessoas que inclusive achavam que eu não era da mesma família que eles. Quando adolescente, as pessoas me ofereciam uma variedade de opções de cor para me designar, uma lista bastante criativa, mas nunca negra, não era a forma como me enxergavam, era mais fácil negar minha ascendência. Ouvia tão repetidamente que não era negra que, em alguns momentos, tive dúvida da minha racialização. Até que voltava para casa e lá me sentia em casa, algumas vezes até ouvindo a confirmação “você é só mais clara, pardos são negros”.

Quando fiz minha primeira viagem internacional, no entanto, percebi que fora do Brasil, em países como EUA e Alemanha, eu era considerada indubitavelmente negra. Estar no exterior

---

<sup>1</sup> Marco em meu texto os nomes completos das autoras e autores utilizadas/os, na primeira vez que aparecem, para garantir visibilidade aos mesmos e assim contribuir para a desconstrução do epistemicídio que atravessa a produção de conhecimento atualmente, em especial de autores e autoras negros/as.

é uma afirmação constante de racialização. Foi impactante e bastante curioso observar este fenômeno, ele me intrigava. Não era eu que mudava de cor, mas a percepção das pessoas sobre mim que mudava, dependendo de onde eu estava localizada. No retorno ao Brasil, os medos profundos de fazer uma afirmação que “ofendesse” alguém voltavam a me perseguir. Esse fato começou a me chamar atenção também na minha cidade natal, Florianópolis (SC), dependendo de onde estava ou com quem estava, eu era vista através de diferentes prismas raciais. Uma mudança de percepção, sentimentos e pertencimento que muda tudo sobre uma pessoa, seus acessos, suas relações, seu lugar. Ainda assim, essa não era uma discussão muito corrente nos espaços, não foram muitas as vezes que precisei justificar ou reivindicar alguma pertença racial.

Com o advento da lei de cotas (Lei nº 12.711/2012) em 2012 como forma de mitigar as desigualdades de acesso à educação superior no Brasil, o debate sobre quem é negro no país se acirrou e o pardo ganhou grande repercussão. Eu, que já estava fora da universidade naquele momento, também me interessei pela temática, mas o que mais chamou minha atenção foi o volume crescente dos questionamentos com relação à minha racialização. Daquele momento em diante, em que me vi mais questionada e demandada em termos de posicionamento racial, percebi um sutil aumento nas dúvidas das pessoas com relação a mim, como se eu tivesse me considerado negra por alguma conveniência. Desde então, pude observar um aumento no número de publicações a respeito da identidade racial, classificação racial e fui percebendo que meu corpo passava por um maior escrutínio e avaliação. Toda essa movimentação partia de uma válida preocupação com fraudes e mau uso das vagas reservadas à população negra, mas gerou uma grande transformação nas relações raciais brasileiras. Ser uma pessoa não-branca passou a configurar maior necessidade de posicionamento e uma politização da categoria pardo, mesmo para quem não estivesse usufruindo de vagas afirmativas. Esse processo aprofundou o debate racial no país e as discussões sobre a produção das desigualdades simbólicas e materiais para a população negra, discussões que tem sido em si uma grande conquista para a sociedade como um todo. Os questionamentos passaram a gerar oscilações na régua de racialização, pessoas que se afirmavam como pardas passaram a ter sua autodeclaração mais fortemente colocada em xeque e muitas passaram a se autodeclarar de maneira diversa da que faziam anteriormente.

Foi a partir deste trânsito de pertencimento e classificação racial que dei início às indagações que mobilizam este estudo. O que denomino "trânsitos da identidade racial" diz respeito à elasticidade dos códigos raciais conferida socialmente a pessoas com fenótipo ambíguo, ou seja, pessoas que possuem características fenotípicas que são usualmente

associadas a brancos e negros, em concomitância, fazendo com que elas "transitem" por duas ou mais identificações raciais, seja na sua própria autoidentificação ou na heteroclassificação de terceiros. Em outras palavras, são classificadas de diferentes maneiras por diferentes pessoas, podem passar por mais de uma categoria racial no seu processo de identificação ao longo da vida e, por vezes, são lidas a partir de seu pertencimento de classe ou localização geográfica ao invés de simplesmente por suas características fenotípicas. Além disso, parto do entendimento que minha racialização e as tentativas de apagamento da minha identidade negra são frutos de processos sócio-históricos amplos e profundos, que começam muito antes de mim e ainda estarão em discussão quando eu não estiver mais aqui. Estão relacionados ao racismo inerente à nossa sociedade e ao processo de miscigenação com foco no embranquecimento da população. Em meus estudos das relações étnico-raciais no Brasil, algo que sempre foi do meu interesse, passei a atentar para o processo de construção de identidade racial de pessoas que, como eu, são negras de pele clara.

Afirmar-se intimamente como negra classificando-se publicamente como branca, aceitar o rótulo social de morena e vivenciar a afrodescendência de fato em um país europeu é exatamente o resultado da percepção de como estes lugares têm relativa mobilidade e são sociais e arbitrários. (Lia Vainer SCHUCMAN, 2018, p.84).

Compreender de que maneira se dá a constituição da subjetividade de pessoas negras de pele clara e tentar rastrear as influências que a ideologia do embranquecimento fomentada no Brasil a partir do século XIX tem na construção da identidade racial de pessoas classificadas como pardas implica entender que a política de miscigenação - para além de uma tentativa de branqueamento físico - passa por um processo de alienação e fragmentação do povo negro. É notório que a questão racial no Brasil está ancorada no discurso da democracia racial e na ideia de que somos todos miscigenados, uma tentativa de invisibilizar o racismo que estrutura a nossa sociedade (Silvio ALMEIDA, 2019) e que precariza a vida das populações racializadas. Os traços historicamente específicos do discurso racial brasileiro, que nega a pertença à raça negra aos indivíduos de pele mais clara, foram arquitetados para produzir fissuras na comunidade negra sem deixar de racializar estes indivíduos de pele mais clara.

O discurso da miscigenação é um dos grandes pressupostos da formação nacional e um importante elemento no aparelho ideológico racial no país (Kabengele MUNANGA, 2019a, Abdias NASCIMENTO, 2016) comprometido com o clareamento da população desde meados do século XIX. Nesta época, o Estado colocou em curso uma política eugenista que tinha como objetivo último o branqueamento da população nacional e que posicionou o corpo pardo enquanto um símbolo do povo brasileiro e da mestiçagem. Neste sentido, o pardo não é apenas

uma categoria de mistura, ele é uma importante peça na engrenagem da ideologia racial brasileira (MUNANGA, 2019a) amplamente utilizado enquanto prova física indiscutível da harmonia entre raças e um elemento reforçador do mito da democracia racial ou “raça brasileira”. O “pardismo” é a corporificação do projeto colonial em curso no anseio pela aproximação do ideal branco europeu e, como categoria racial, segue em disputa.

Importante frisar que antes de atingir o status de categoria de transição ou “raça nacional”, o pardo foi bastante rechaçado no final do século XIX e início do século XX, em decorrência das teorias do racismo científico, que consideravam o corpo mestiço um símbolo de degeneração da raça, mácula ao “sangue branco”. Este histórico será discutido no primeiro capítulo da dissertação, mas por ora e para fins de breve introdução ao tema, vamos entender os usos mais atuais da ideologia da mestiçagem enquanto celebração da democracia racial, a qual aparece ainda bastante presente no discurso popular e serve a um projeto de nação em curso. O pardo nem sempre foi uma figura desejável, valorizada e positivada em termos de identidade nacional, mas passou a ser figurado desta maneira para atender às estratégias da Eugenia engendradas pelo Estado e as elites a partir do final do século XIX.

Portanto, conforme afirma Munanga (2019a), a mestiçagem ou miscigenação não pode ser concebida através do seu caráter estritamente fenotípico, já que a mesma está saturada de conteúdo político-ideológico. Para esta dissertação, parto do conceito de miscigenação/mestiçagem postulado pelo mesmo autor em seu livro *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil*, que não reduz o fenômeno apenas ao cruzamento entre populações fenotipicamente diferentes, mas o aborda a partir de seus efeitos sociais, psicológicos, econômicos e sócio-políticos. Esta pesquisa se baseia no argumento de que raça é, para além da cor da pele, um posicionamento político-ideológico, visto que uma mesma pessoa pode ser lida racialmente de formas diferentes, dependendo de onde se encontra geograficamente. Cabe aqui, portanto, uma importante reflexão e discussão no que diz respeito às pessoas posicionadas nos entremeios das categorias raciais.

Ainda que possam ter uma estética mais próxima da norma que estabelece o branco como referencial, a marca racial aparente de pessoas de origem multirracial não passa despercebida, configurando inclusive a produção de uma categoria intermediária. O pardo não é branco, ele é a mistura do branco com um grupo de ascendência subalternizada e denota a mistura, mas não é qualquer mistura que caracteriza o pardo, é apenas a mistura que marca racialmente (Verônica Toste DAFLON, 2017). A mestiçagem só é problematizada ou debatida do ponto de vista da produção de pessoas racializadas. O pardo ou mestiço carrega em si as

marcas raciais e é somente por isso que ele é visto enquanto miscigenado. Verônica Daflon (2017) faz volume a esta discussão ao afirmar que o pardo ou mestiço é sempre um sujeito com a marca racial aparente, ele é sempre racializado. Ou seja, não são percebidos como mestiços aqueles sujeitos brancos com ascendências francesa e holandesa ou a pessoa que, apesar de sua ascendência indígena ou negra, é fenotipicamente branca. Os pardos são necessariamente pessoas com algum atributo físico marcadamente racializado, seja este atributo a cor da pele, traços ou cabelo e, por essa razão, argumento que sua negritude é vista, porém invisibilizada.

A definição “branco sujo, escurecido” do Dicionário Houaiss – ainda que não referida explicitamente a seres humanos – remete a uma ideia de poluição, de mácula. Se inicialmente definido como intermédio entre as cores preta e branca, a reiteração do designativo “escuro” ao longo do verbete parece sinalizar que o pardo não é localizado em uma posição equidistante dos polos de cor, mas é colocado em relação de proximidade semântica maior com a cor preta. Além disso, “pardo” é, segundo a definição, o “branco escurecido” e não o “preto embranquecido”, é aquele de cor “escura” e não o sujeito de cor “clara”. Isso porque a cor “branca” é tomada como o padrão, o referente, a norma, o modelo universal de humanidade da qual o “preto” e o “pardo” se desviam, e a branquidade é colocada no centro, ao mesmo tempo que é invisibilizada no discurso público e na linguagem cotidiana. (DAFLON, 2017, p. 139)

A classificação oficial de raça no Brasil, conforme o censo aplicado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), é composta por cinco categorias: branco, preto, pardo, amarelo e indígena. Pardo é um termo descritor para pessoas negras ou indígenas com ascendência branca (Grada KILOMBA, 2019). Na década de 1970, um esforço das ciências sociais e movimentos negros reuniu pretos e pardos sob o grupo racial negro, configurando que a população negra é composta pelo somatório de pretos e pardos. Tal junção foi justificada primeiramente para fins de análises estatísticas populacionais, já que pretos e pardos apresentavam dados sociológicos semelhantes que indicavam uma herança compartilhada de precarizações. Ou seja, esse somatório emerge no debate racial dos anos 70 a partir da constatação de que os índices educacionais e socioeconômicos de pessoas negras de pele clara (identificadas como pardas) eram muito similares aos índices de pessoas pretas (CARNEIRO, 2020), o que demonstrava que pardos também estavam sob os efeitos do racismo estrutural. Com base nisso, essa soma tinha também o objetivo estratégico de gerar uma identidade racial unificada que mobilizasse uma organização antirracista integrada. Portanto, até os dias atuais a população negra é constituída pela combinação de pretos e pardos.

O que significou uma grande vitória para o movimento negro naquele momento, acabou tendo uma contribuição impensada para o apagamento de populações indígenas. Isso ocorreu, pois ao se apropriar da categoria pardo enquanto apenas relacionada a pessoas com ascendência negra, os movimentos negros negligenciaram o fato de que muitas pessoas de ascendência

indígena também se identificam dessa forma. Portanto, essa absorção dos pardos, de certa maneira, contribuiu para a invisibilização da população indígena brasileira. É importante marcar que no Brasil, “pardo” se refere a uma categoria racial residual e transitória, uma categoria de passagem no projeto colonial de branqueamento, e que também incluiu pessoas indígenas (Geni Daniela Núñez LONGHINI, 2020) que tiveram sua identidade racial negada por este processo de embranquecimento. Neste projeto eugenista do Estado brasileiro do século XIX, o mestiço ou pardo seria o meio do caminho rumo ao objetivo final de clareamento populacional, um clareamento que atravessava todos os grupos racializados, incluindo os/as indígenas. Importante marcar também que este apagamento indígena tem consequências políticas significativas que podem inclusive contribuir para o etnogenocídio<sup>2</sup> indígena (LONGHINI, 2022) na prática. Geni Nuñez Longhini (2022, p. 74), intelectual guarani por quem tenho grande admiração, problematiza em sua tese de doutorado as categorias da classificação racial oficial, explicando como elas operam para a retirada de direitos da população indígena:

A classificação indígena pela cor da pele e/ou miscigenação genética produz necessariamente o apagamento indígena, em que se tem apenas a caracterização do “descendente”. Não à toa, ao sujeito político descendente não se possibilita a luta por terras indígenas, por demarcação. Para o Estado, quanto maior o número de “descendente de índio” em vez de “índio de verdade” tanto mais facilitado o processo de retirada das terras originárias.

Dito isto, faz-se importante delimitar que neste trabalho a discussão sobre o embranquecimento se dará a partir da perspectiva de pessoas negras de pele clara, lidas socialmente enquanto pardas, sem avançar necessariamente nos sentidos deste processo para a população indígena. Não obstante, para não incorrer o mesmo equívoco de apagamento, marco no meu texto esse tema que ainda precisa ser cuidadosamente estudado e cuja discussão tem sido pautada por autores e autoras indígenas da atualidade (LONGHINI, 2022, Kércia Priscilla Figueiredo PEIXOTO, 2017; Ailton KRENAK, 2021).

O Brasil conta atualmente com um grande número de pessoas negras de pele clara que se autodenominam pardas, recebendo informalmente as denominações de mestiça, morena, “mulata”<sup>3</sup>, entre outras alcunhas de mestiçagem que designam descendentes de ancestralidades

---

<sup>2</sup> De acordo com Geni D. N. Longhini, etnogenocídio é um termo que trata da indissolubilidade das violências do etnocídio e genocídio para a população indígena. Ela afirma “Não há como um genocídio indígena não ser também etnocida, assim como não há como o etnocídio não fazer parte do genocídio, justamente porque nossa cultura, línguas, costumes e modos de vida não são apenas nossa cultura apartada de quem somos, mas é nossa própria identidade, é nossa vida.” (2020, p. 56)

<sup>3</sup> Termo altamente pejorativo e que remete à violência racista da animalização de pessoas negras. Em meu texto, a palavra “mulata/o” estará sempre entre aspas para marcar seu descolamento.

raciais miscigenadas. De acordo com a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (Pnad Contínua) 2021, divulgada pelo IBGE, no critério de declaração de cor ou raça, a maior parte da população brasileira residente é parda: são aproximadamente 98,2 milhões de pessoas, representando 47% do total. Esse índice representa uma maioria que se encontra hoje nos entremeios da identidade racial (Joyce de Souza LOPES, 2017), indivíduos que não se veem representados pelo modelo dicotômico (branco-preto) de raça e que se autodefinem na indefinição. Essa operação não ocorre sem sofrimento psíquico, sem angústia e por isso faz-se importante discutir sua construção identitária. São pessoas que definem sua raça a partir da tonalidade de sua pele, visto que “pardo” é um tom entre as grandes categorias raciais, um meio termo, não sendo imbuído de característica racial definitiva ou mesmo de uma cultura, afinal, não existe uma cultura parda.

Considerando que pardo não é uma designação racial ou étnica, mas remete para a cor ou para o que se pretende como uma cor, ainda que indefinida, não deixa de ser interessante perceber como ele se constitui como central quando nos propomos pensar a constituição do corpo-espécie da população nacional. (Viviane WESCHENFELDER; Mozart SILVA, 2018, p. 4)

Dizer que no Brasil existem de maneira definida apenas brancos, negros, indígenas e amarelos é uma afirmação reducionista e bastante influenciada por um imperialismo racial (Jones MANOEL, 2020), que ignora o fato de que no Brasil existe um grande grupo de pessoas que compõem essa categoria intermediária. Parte delas encontra sua pertença na negritude, outra parte muito provavelmente tem raízes indígenas e outra parte possivelmente não consiga definir qualquer ponto de pertencimento ou identificação racial, encontrando-se no que alguns autores convencionaram chamar de “limbo identitário” ou “limbo identitário-racial” (Gabriele de Oliveira SILVA, 2020; Lauro Felipe Eusébio GOMES, 2019). E é por essa razão que retomo aqui a importância de lançar um olhar para a questão do pardo com seriedade e tentar compreender os efeitos psicossociais dos processos de subjetivação desta parcela da população.

Dizer-se “pardo”, além disso, pode ou não admitir uma identificação como negro. A condição “parda” em si não suscitou um discurso político ou identitário expressivo, não está associada de maneira óbvia a um repertório cultural específico, e, sobretudo, não está necessária ou obrigatoriamente ligada a uma percepção aguda das discriminações raciais no Brasil. (DAFLON, 2017, p. 16-17)

Neste sentido, pardo não nomeia apenas uma categoria de mistura, ele é parte fundamental na construção da ideologia racial brasileira (MUNANGA, 2019a) e o corpo da mulher parda foi amplamente utilizado enquanto prova física indiscutível da harmonia entre raças, um elemento reforçador do mito da democracia racial ou “raça brasileira”. O “pardismo”



é a corporificação do projeto colonial ainda em curso num anseio pela aproximação do ideal europeu. “O pardo marca a passagem de um oposto ao outro e ao mesmo tempo borra qualquer noção de fronteira.” (WESCHENFELDER; SILVA, 2018, p. 2).

Para alguns autores, o pardismo está relacionado ainda ao não (re)conhecimento de origens ou não conseguir se identificar racial e culturalmente (MUNANGA, 2019a; NASCIMENTO, 2016). Dessa maneira, é possível traçar um paralelo entre o pardismo e a falta de referências ancestrais das populações negras no Brasil que, no processo colonial, foram impossibilitadas do resgate de suas origens. Portanto, a genealogia também faz parte da gama de privilégios (Maria Aparecida Silva BENTO, 2002; SCHUCMAN, 2012)<sup>4</sup> daqueles que não são marcados racialmente, os brancos. O negro de pele clara passa por uma dupla perda de referências, perde a referência histórica de origens ancestrais inerente à condição de ser negro no Brasil e perde, no contato com o outro que o (des)racializa, as referências de sua identidade racial.

Em razão disso, argumento e reafirmo a racialização do pardo, que passo a denominar negro de pele clara neste trabalho, em contraponto com o que considero ser um dos maiores privilégios da branquitude: não (precisar) pensar sobre sua racialidade. Apenas indivíduos brancos estão livres da delicada tarefa de se pensar racialmente. Pessoas brancas não são convocadas a elaborar sua experiência racial constantemente ou se autodeclararem. A reflexão sobre o tom de pele, a hesitação para responder um formulário ou o censo é uma vivência intrinsecamente racializada, algo vivenciado por sujeitos não-brancos. Ao preencher uma ficha qualquer onde conste a pergunta “cor/raça”, o sujeito branco não é convidado a refletir sobre as implicações de sua resposta, se alguém duvidará de sua autodeclaração ou se de fato sua resposta corresponde à sua leitura social. Não elaborar sua experiência racial é um privilégio da branquitude. Negros de pele clara não gozam desta vantagem, estão em constante escrutínio, a pergunta de sua autodeclaração é sempre seguida de uma série de outras perguntas. Joyce de Souza Lopes (2017, p. 156) assevera, utilizando-se de termos outrora mencionados por Munanga (2019a), que “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”.

Este limbo identitário em que são colocados/as socialmente pode originar ainda duas características importantes da condição do/a pardo/a: a dúvida e o silêncio, ou melhor, silenciamento. Estas características se articulam para produzir um sujeito que teme se

---

<sup>4</sup> Para Schucman (2012). privilégios são benefícios simbólicos e materiais que pessoas brancas recebem e produzem na estrutura social, ou seja, é um mecanismo de produção de desigualdades que assegura o lugar elevado dos brancos na hierarquia social.

posicionar e politizar a sua negritude. A dúvida é fomentada com relação ao seu lugar no mundo, o lugar racial que ocupa, se suas vivências e o tom de sua pele de fato o/a localizam dentro do espectro da negritude. Já o silenciamento tem a ver com questões raciais estruturais, podendo ocorrer por duas vias: 1) seja por não se sentirem suficientemente negros para se posicionarem na luta antirracista (GOMES, 2019); ou 2) por serem constantemente desautorizados ao abordarem a pauta pela mesma razão. Estes dois elementos constituem estratégias coloniais para dissimulação do racismo e cooptação deste grupo na instrumentalização da democracia racial, visto que, manter esse grupo na indefinição é também desarticular a mobilização unificada do movimento negro.

A população negra brasileira é atravessada pelo racismo estrutural e estruturante presente na sociedade (ALMEIDA, 2019), que incide com requintes de crueldade sobre as mulheres e homens negros/as que carregam de maneira mais visível os traços de sua ascendência negra (cabelos crespos, cor negra mais acentuada). Em um contexto de negatização da negritude, pessoas negras de pele clara, em geral, estabelecem uma relação ambígua e alienante com sua racialização. Por um lado, a sociedade as faz temer assumirem-se enquanto negras, mas também as convida constantemente a se identificarem com o que nunca serão: brancas (KILOMBA, 2019).

Que alienação, ser-se forçada/o a identificar-se com os heróis, que aparecem como brancos, e rejeitar os inimigos, que aparecem como negros. Que decepção, ser-se forçada/o a olhar para nós mesmas/os como se estivéssemos no lugar delas/es. Que dor, estar presa/o nessa ordem colonial. Essa deveria ser nossa preocupação. Não deveríamos nos preocupar com o sujeito branco no colonialismo, mas sim com o fato de o sujeito negro ser sempre forçado a desenvolver uma relação consigo mesma/o através da presença alienante do "outro" branco (Hall, 1996). Sempre colocado como "Outra/o", nunca como "Eu". (KILOMBA, 2019, p.39).

Na medida em que se entendem enquanto resultado de um processo histórico de miscigenação racial, possuindo traços dos fenótipos branco e negro, pessoas negras de pele clara também precisam lidar com os efeitos da “passabilidade” (Elaine K. GINSBERG, 1996), o que faz com que sua negritude seja invisibilizada em determinados momentos pela sociedade, conferindo-lhes uma pretensa liberdade para que “escolham” afirmar uma identidade racial ou não (Fernanda SOUZA, 2013). De acordo com o livro *Passing and the Frictions of Identity* (1996), passagem (do inglês *passing*) ou passabilidade é um termo historicamente utilizado (em contexto norte-americano) para descrever a capacidade de uma pessoa ser considerada membro de um grupo ou categoria identitária diferente da sua, que pode incluir identidade racial, etnia, casta, classe social, orientação sexual, gênero, religião, idade e/ou deficiência. Ou seja, nesse caso, diz respeito à possibilidade de uma pessoa negra “passar” por branca dependendo do lugar

onde transita ou da forma como alguma de suas características é “invisibilizada” (ex.: alisamento de cabelo crespo).

De fato, o caráter relativamente contextual e elástico dos códigos raciais (DAFLON, 2017) para negros de pele clara, faz com que esses indivíduos sejam muitas vezes percebidos como mais próximos ou mais afastados da negritude a depender de sua localização geográfica e/ou social. A passabilidade conferida, no caso de pessoas negras de pele clara, atua também enquanto um elemento que produz sofrimento psicológico e cisão da autoestima, visto que o sujeito compreende que seus acessos são conferidos por conta de uma invisibilização de fatores constituintes da sua identidade. Esse sujeito é mais aceito por tornar “mais brandas” as características que o tornam quem ele é, características que fogem à norma e o fazem singular. Este é o nível de violência da lógica racista que opera em nossa sociedade.

A passabilidade se funde também com o conceito de colorismo, bastante presente no debate racial atual e na vida de pessoas negras de pele clara. Jennifer L. Hochschild e Vesla Weaver (2007), em artigo intitulado *The Skin Color Paradox and the American Racial Order* (em português: *O paradoxo da cor da pele e a ordem racial americana*), definem colorismo como “a tendência de perceber ou se comportar em relação a um membro de uma categoria racial com base no quão clara ou escura é a sua pele”<sup>5</sup> (MADDOX; GRAY, 2002, *apud* HOCHSCHILD; WEAVER, p. 4, tradução minha). De acordo com as autoras,

Os negros de pele escura nos Estados Unidos têm status socioeconômico inferior, relacionamentos mais punitivos com o sistema de justiça criminal, prestígio diminuído e menos probabilidade de ocupar cargos eletivos em comparação com seus colegas mais claros. Esse fenômeno de “colorismo” ocorre tanto dentro da comunidade afro-americana quanto é expresso por pessoas de fora, e a maioria dos negros está ciente disso. No entanto, as percepções de discriminação dos negros, a crença de que seus destinos estão ligados ou o apego à sua raça quase nunca variam de acordo com a cor da pele. Identificamos essa disparidade entre tratamento e atitudes políticas como “o paradoxo da cor da pele” e o usamos como uma janela para a política racial dos Estados Unidos no último meio século. (HOCHSCHILD; WEAVER, 2007, p. 1, tradução minha)<sup>6</sup>

Trago aqui referências estadunidenses porque a literatura nesta temática é mais volumosa no país, porém no Brasil a realidade explicitada no parágrafo acima é bastante similar.

---

<sup>5</sup> No original: the tendency to perceive or behave toward members of a racial category based on the lightness or darkness of their skin tone.

<sup>6</sup> No original: Dark-skinned blacks in the United States have lower socioeconomic status, more punitive relationships with the criminal justice system, diminished prestige, and less likelihood of holding elective office compared with their lighter counterparts. This phenomenon of “colorism” both occurs within the African American community and is expressed by outsiders, and most blacks are aware of it. Nevertheless, blacks' perceptions of discrimination, belief that their fates are linked, or attachment to their race almost never vary by skin color. We identify this disparity between treatment and political attitudes as “the skin color paradox” and use it as a window into the politics of race in the United States over the past half-century.

Por observarem que os dados sociológicos demonstram uma desigualdade entre pessoas negras retintas e negras de pele clara também no Brasil, autoras nacionais estão adentrando o debate e pautando o tema do colorismo em nosso território atualmente. Colorismo, conforme indicado por Gabriela Machado Bacelar Rodrigues (2020), “é um espectro de cor da população negra, que beneficiaria os mais claros em detrimento dos negros retintos, cujo racismo incidiria de maneira mais violenta.” Este tema será mais amplamente abordado nos capítulos de análise desta dissertação.

Com base no exposto, levanto alguns questionamentos para pensarmos sobre as existências racializadas aqui elaboradas: não seria a tentativa de embranquecimento e o deslocamento desses indivíduos de uma posição racial para outra, posições tão opostas entre si – ser negro e ser branco (RODRIGUES, 2020) – também um produto do racismo? Não seriam as pessoas “pardas” um resultado do racismo e das tentativas de apagamento da história e cultura das populações negra e indígena? Não seria o pardo e o limbo identitário vivido como alienação racial uma vivência produzida por uma lógica racista?

Enquanto mulher negra da pele clara, amorosamente formada em uma família inter-racial, eu sou atravessada pelo tema deste projeto de pesquisa. Percebo-me mobilizada por uma vida no entre-mundos, pois carrego a insígnia da “mestiçagem”, sem uma marcação fenotípica nítida da minha negritude ancestral. Minha pele não é preta, mas também não é branca e é a partir dela que sou sempre interpelada para a autodeclaração racial. O que é preto o suficiente para estar no espectro da negritude? Meu cabelo deveria ser diferente? Quem sou eu? Onde me localizo? A afirmação de que me identifico na negritude, é muitas vezes acompanhada de olhares e perguntas, sou clara demais, meu cabelo não é crespo o suficiente, não sou nada suficientemente, vivo a jornada do quase. Mas é nessa negritude esmorecida da minha pele que mora meu afeto, meu pertencimento, é nela que me agarro para me encontrar comigo, com meus vividos, com minha família. É nosso ponto de convergência e, ao mesmo tempo, nossa distância. Meu corpo, um corpo de fronteira (Mariana QUEIROZ, 2020), nem lá e nem cá, um corpo com (ou sem?) liberdade para se autodenominar, na constante busca por confirmação, sem a possibilidade de dizer-me negra sem medo de julgamento e sem poder reivindicar-me parda enquanto uma identidade mestiça descolada da negritude. As políticas de identidade demandam uma escolha fixa e estável e ao mesmo tempo negam-me qualquer estabilidade identitária.

Para as mulheres não-brancas, muitas vezes, o que vai definir seu grupo racial socialmente é a sua identificação enquanto sujeito. Isso está relacionado aos seus

processos emocionais ou psíquicos. Com as identificações culturais ou relacionais familiares, ou ainda como esta pessoa é lida pela sociedade. (SILVA, 2020, sem p.)

Consciente de que minha pele é clara, passei por toda a minha existência sendo chamada de “morena” ou “mulata”, pois carrego em mim a marca da “mulher brasileira”, o fetichismo da mistura. Porém, a mistura da qual sou fruto nunca passa totalmente despercebida, pois como branca também não sou reconhecida, minha pele “da cor do pecado” sempre foi apontada e minha racialização sempre se deu no campo da hiperssexualização, antes mesmo que eu compreendesse a sexualidade. Imbuída destes questionamentos e inquietações é que lanço um olhar sobre o fenômeno do “pardismo” na sociedade brasileira. Mais especificamente, me proponho a explorar este tema a partir do contexto do sul do Brasil (região onde resido).

Essa pesquisa buscou compreender a produção da identidade racial e autodeclaração de mulheres negras de pele clara, considerando os efeitos psicossociais da miscigenação e a forma como se configuram os mecanismos coloniais que frequentemente folclorizam o seu corpo no imaginário social. Nesse contexto colonial, heterocisnormativo, o corpo “da cor do pecado”, sempre é apontado, entrelaçando racialização à hiperssexualização (Lélia GONZÁLEZ, 1979, 2018). Nas nomenclaturas e pressuposições essencializadoras atribuídas a elas fica evidente que tais mulheres são lidas como racializadas, mesmo que não seja identificadas, exatamente, a herança racial assinalada em suas peles. São racializadas e desracializadas pelo mesmo sistema de poder que estrutura a sociedade e hierarquiza os sujeitos.

Todas essas questões, que ao mesmo tempo em que são individuais também são coletivas, direcionam nosso olhar para a influência da violenta negação da negritude nos processos de subjetivação de mulheres negras de pele clara. O “pardismo” ou a tendência à utilização do termo “pardo” para marcar a população de pele mais clara, neutralizando-a no debate, é um fenômeno que naturaliza uma não-pertença racial e promove desmobilização coletiva e despolitização da raça, uma vez que esta passa a ser vista como uma denominação externa. Como mencionado por autoras supracitadas, esta violência simbólica da desracialização incide fortemente sobre mulheres, em suas vivências marcadas pela sobreposição das opressões de raça e gênero:

Nas condições de produção dos discursos racializados e gendrados no Brasil (CESTARI, 2017), os termos “morena” ou “mulata”, por exemplo, são classificações destinadas a mulheres negras de pele clara. Eles funcionam pela negação da identificação do lugar de negra, bem como pela hiperssexualização que as tornam exotificáveis a partir de discursos que se sustentam, também, no imaginário de seus corpos, problema esse já discutido por González (1983), Pacheco (2013), Carneiro (2015) entre outras feministas negras. (Cely PEREIRA; Rogério MODESTO, 2020, p. 279)

Desse modo, coloquei-me a tarefa de responder a seguinte pergunta de pesquisa: Como se dá o processo de identificação racial de mulheres negras de pele clara e/ou pardas? Através de narrativas de mulheres racializadas, relatadas nas entrevistas conduzidas no trabalho de campo, procurei compreender os percursos de autodeclaração percorridos por esse grupo que, muitas vezes, é lido com ambiguidade. Estabeleci, portanto, enquanto objetivo geral deste trabalho compreender como se dá esse processo de identificação racial, ou ainda, como se produz a subjetividade de mulheres negras de pele clara e/ou pardas. De maneira específica, tive como foco do trabalho em analisar de que forma raça aparece nos discursos das mulheres entrevistadas, além de analisar como raça é operada nas suas construções identitárias. Ademais, conforme mencionado no início desta introdução, almejei desvelar efeitos e impactos psicossociais decorrentes do processo supracitado, já que entender-se racializada em uma sociedade estruturada pelo racismo pode significar passar por um processo doloroso e tortuoso de autoidentificação. Neste sentido, um dos meus objetivos específicos foi também tentar estabelecer uma relação entre o processo de miscigenação e ideologia do branqueamento ocorrido no Brasil e a autodeterminação racial das mulheres entrevistadas. Aprofundi-me na busca por compreender os impactos da eugenia, instrumentalizada pelo elogio à miscigenação, na construção da identidade racial de mulheres negras de pele clara.

Considero bastante oportuno frisar que esta dissertação não teve o objetivo de discutir amplamente os critérios objetivos de enquadramento na categoria “pardo” em órgãos oficiais, mas sim ampliar a compreensão sobre a perspectiva subjetiva das pessoas entrevistadas no sentido do seu sentimento de pertencimento e identificação racial. Não objetivo aqui questionar os parâmetros e critérios de bancas de heteroidentificação racial em processos seletivos com reserva de vagas. Considero que tais processos de avaliação são legítimos e indicam de maneira objetiva quem deve ser beneficiário das vagas, porém, eles não são determinantes da forma como o indivíduo se sente, como configura sua pertença e significa suas vivências. O que as bancas fazem é uma aferição racial de acordo com características previamente demarcadas para garantir que as vagas sejam acessadas por indivíduos que de fato tiveram suas vidas precarizadas pelo racismo. As bancas, no entanto, não dão conta da experiência subjetiva dos indivíduos, afinal, a identificação é um processo pessoal. Uma pessoa que se considera parda, que encontra sua pertença na negritude, não passará a sentir-se de maneira diversa apenas pela reprovação de sua condição nessa banca, mas terá muitos conflitos internos e sofrimento psíquico fomentados nessa avaliação. Há pessoas, inclusive, que escolhem não utilizar sua pertença racial em processos seletivos desse tipo por receio de passarem pela banca e serem

deslegitimadas durante o processo (caso de uma das interlocutoras desta pesquisa). Por isso, ressalto que discutir a condição do pardo é muito mais do que apenas discutir o acesso às vagas afirmativas, é procurar ampliar a compreensão sobre a experiência no entre-mundos. Logo, quero estabelecer desde já essa separação em meu trabalho, uma pesquisa que não busca ter implicação direta em uma heteroclassificação estabelecida, mas sim dar conta dos efeitos psicossociais provocados pela própria existência dela em uma nação marcada pela mestiçagem e pelo racismo estrutural.

Para dar conta dos objetivos colocados, organizei este trabalho em 4 capítulos, seguidos por um capítulo de verbalizações finais. Com este foco, no Capítulo “Fundamentação teórica – aproximação com o tema”, faço uma breve contextualização histórica e conceitual sobre os temas que circundam a questão do pardo, a mestiçagem e a racialização no Brasil, apresentando assim a fundamentação teórica e os saberes que orientaram esta pesquisa. Toda a pesquisa é orientada pela intersecção de raça e gênero, enfatizando a indissociabilidade desses dois conceitos na produção da subjetividade de mulheres racializadas e buscando um embasamento decolonial para o estudo.

Em seguida, no capítulo “Trilhas metodológicas” apresento o meu percurso metodológico, minha busca por um referencial mais próximo ao afrocentrado e detalho a forma como conduzi o trabalho de campo na pesquisa realizada. Aproveito este capítulo também para fazer uma apresentação das interlocutoras entrevistadas, estabelecendo não só numa descrição analítica e distante delas, mas delongando-me em contar os efeitos que elas tiveram sobre mim na relação dialógica que é inaugurada em entrevistas em profundidade. Nesse momento, busquei afastar-me de qualquer tentativa de neutralidade, entendendo o processo de entrevista como uma relação dialética em que, como pesquisadora, observo ao mesmo tempo em que sou observada, transformo, ao mesmo tempo que sou transformada.

No capítulo “Trajetórias de identificação racial”, inicio a discussão analítica das informações e reflexões que obtive durante as entrevistas. Esta parte do trabalho é dedicada a compreender, primeiramente, questões relacionadas à inteligibilidade racial, ou seja, os códigos sociais que são inteligíveis em uma sociedade ocidental, pautada por uma lógica colonial e binária que exclui a concomitância e multiplicidade das suas leituras. Avanço nesse capítulo sobre os regimes de autorização que são colocados às pessoas negras de pele clara e/ou pardas e que podem dificultar seu senso de pertencimento e identificação, fazendo com que sua autodeclaração seja muitas vezes condicionada por autorizações externas. Encerro o capítulo

conectando essa questão com processos de identificação cultural e/ou familiar que podem potencializar ou não os processos identitários do grupo pesquisado.

Seguindo as análises, no capítulo “A construção do lugar social e senso de pertencimento”, busco aprofundar-me em dois tópicos que atravessaram todas as entrevistas realizadas. Primeiro, exploro a relação da identificação racial com a posição de classe e gênero, um ponto que surgiu persistentemente nos relatos das interlocutoras. Neste sentido, busco questionar os limites arbitrários colocados para a determinação racial, entendendo que ela está para além de traços físicos apenas, mas relacionada também à posicionalidade do sujeito racializado. Posteriormente, discuto a sensação de vazio identitário ou “limbo identitário” que é experimentado pelas interlocutoras em seu processo de identificação racial.

Finalmente, encerro esta dissertação com algumas verbalizações finais, refletindo sobre possíveis conclusões para o trabalho e buscando lançar pistas para futuras produções sobre o tema.



## 2 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA – APROXIMAÇÃO COM O TEMA

Este capítulo tem por objetivo explicitar os principais conceitos que serão explorados neste estudo, articulando-os com a intenção de estabelecer um arcabouço teórico de base para a leitura. Partirei de uma breve contextualização, diferenciando os conceitos de raça, classificação/leitura racial e identidade racial, na medida em que estas três categorias podem não estar em alinhamento na identificação de pessoas negras de pele clara. Faz-se necessário estabelecer essas diferenças para o grupo estudado, a fim de compreender as afetações que podem ocorrer a partir da divergência entre estes conceitos para as pessoas entrevistadas. Em seguida, farei um apanhado histórico da categoria “pardo”, considerando neste recorte apenas indivíduos de origem multirracial com fenótipo ou pertencimento negro.

Posteriormente, farei uma diferenciação entre miscigenação e branqueamento enquanto mecanismos imbricados na construção do mito da democracia racial, para então ampliar a compreensão do conceito de colorismo na sociedade brasileira. Na seção seguinte, abordarei o tema “mulher brasileira” para dimensionar a função simbólica que ela ocupa no imaginário racial brasileiro e na consolidação do mito da harmonia das raças no sujeito brasileiro.

### 2.1 RAÇA, LEITURA RACIAL E IDENTIDADE RACIAL

Raça é uma ficção. Do ponto de vista biológico, não existem várias raças humanas, apenas diferenças fenotípicas dentro de uma mesma espécie. O conceito de raças é uma invenção humana, uma forma de categorizar, dualizar e hierarquizar indivíduos dentro de sistemas de poder e gestão dos corpos. Ou seja, a categorização dos seres humanos em diferentes grupos raciais é um construto social, uma diferenciação para produzir uma escala de humanidade entre os indivíduos e grupos de indivíduos. Raça é um constructo que surge em concomitância com a ideologia do racismo, sendo utilizada para justificar o racismo (MUNANGA, 2019b), para dar vazão às conquistas dos grupos dominantes que encontraram na marca racial uma forma de legitimar sua dominação. A categoria raça foi e é uma ferramenta de dominação colonial (Aníbal QUIJANO, 2005) que garante a exploração de um grupo em detrimento do outro em escala global (Walter MIGNOLO, 2017).

Estudos da genética molecular, sob o concurso da genômica, são categóricos: a espécie humana é uma só e a diversidade de fenótipos, bem como o fato de que cada genótipo é único, são normas da natureza. Tendo o DNA como material hereditário e o gene como unidade de análise, não é possível definir quem é geneticamente negro,

branco ou amarelo. O genótipo sempre propõe diferentes possibilidades de fenótipos. O que herdamos são genes e não caracteres! (Fátima OLIVEIRA, 2004, p. 3)

Nesse sentido, é preciso entender que raça não é uma categoria estável e fixa, mas uma construção social que se estabelece no campo do discurso e que pode ser alterada de acordo com a presença de outros marcadores sociais e/ou a depender da localização geográfica. Raça, portanto, é uma categoria social e política.

A percepção tradicional de raça, que a relaciona com critérios objetivos e determináveis de modo preciso, é incompatível com a compreensão de que a raça é um construto social e político e que pode ser exercida e avaliada de diversas formas. (Roger Raupp RIOS, 2018, p. 228)

Afirmar que raça é uma ficção não significa que ela não produza efeitos na realidade concreta. A hierarquização produzida pelo advento das raças gera efeitos sociais, políticos, psicossociais e econômicos bastante visíveis, sinalizando a atribuição de privilégios e opressões/vulnerabilidades. Raça é um atributo central para compreender a organização e classificação da população (Maria LUGONES, 2008), a produção de desigualdades sociais (Graziella M. SILVA; Luciana T. S. LEÃO, 2012) e os sistemas de autorização e poder (QUIJANO, 2005).

Sendo assim, racialização é um dos maiores produtores de barreiras materiais e simbólicas para grupos subalternizados na sociedade. Quando menciono “racialização”, me refiro, de maneira geral, ao processo de marcar racialmente uma pessoa ou grupo como “outro”. Utilizo-me aqui do conceito de racialização postulado por Nancy P. Appelbaum, Anne S. Macpherson e Karin A. Roseblatt (2003, p.14), que definem racialização como um “processo de caracterização das diferenças humanas de acordo com os discursos hierárquicos estabelecidos desde o período colonial e os legados nacionais de cada marcador”. Neste sentido, raça é a categoria que estabelece as bases da racialização, é o que marca a diferença e o lugar social de uma pessoa. Ademais, a racialização é construída historicamente, marcando a diferença a partir dos contextos social e cultural e de traços fenotípicos, para organizar as relações. Esse é o processo de ser racializado, lembrando que, como todos os constructos sociais, essa construção se dá a partir dos discursos.

A "invenção" da raça do ponto de vista moderno é contemporânea à "invenção" do Estado-nação. Estas são, na realidade, construções imbricadas. Um dos grandes princípios norteadores da construção da nação foi a ideia de que a cada Estado cabia uma nação, ou melhor, uma população entendida em sua uniformidade, homogeneidade e previsibilidade. A invenção da raça do ponto de vista científico permitiu que a nação pudesse ser pensada enquanto formada por um corpo-espécie. A entrada da vida humana no cálculo do poder, portanto, torna a raça, ou melhor, o

racismo, uma política, ou ainda, uma biopolítica de Estado. (WESCHENFELDER; SILVA, 2018 p. 4)

A partir da produção do conceito de raça, que por sua vez divide a humanidade em diferentes grupos, temos a formação da ideia de identidade baseada na raça ou de identidade racial. Ou seja, uma vez que os grupos raciais estão divididos e hierarquizados, há um processo de coesão dentro desses grupos e de unidade entre seus membros. Quando nos referimos à identidade racial, estamos falando de sentimento, afetos, história de vida e socialização das pessoas enquanto pertencentes a um grupo racial (BENTO, 2002). A formação da identidade racial está diretamente ligada aos processos de subjetivação dos sujeitos, tem relação com suas origens, com a forma como eles se identificam, como se descrevem, as maneiras como se percebem em função das formas como são percebidos por seus outros – famílias e coletividades.

Identidade racial/étnica é o sentimento de pertencimento a um grupo racial ou étnico, decorrente de construção social, cultural e política. Ou seja, tem a ver com a história de vida (socialização/educação) e a consciência adquirida diante das prescrições sociais raciais ou étnicas, racistas ou não, de uma dada cultura. (OLIVEIRA, 2004, p. 1)

Em diálogo com os estudos de Psicologia Social, traço um paralelo entre identidade enquanto categoria e identidade racial. De acordo com Antonio da Costa Ciampa (2007), a identidade não é um elemento fixo e estanque, mas sim movimento de transformação, é metamorfose. Esse movimento é imbuído de sentido para a pessoa que ocupa diversas posições de sujeito no decorrer de sua vida, atuações, interesses, experiências.

Sobre os polissêmicos conceitos de *identidade* e de *identificação*, é importante atentarmos para algumas questões: a identificação, processo inconsciente, é estruturante das identidades; estas se diferenciam em identidade pessoal e identidade social. A identidade pessoal, construção subjetiva que marca a singularidade de cada pessoa, é “(...) a ficção do Imaginário através da qual o sujeito se representa como um eu consciente procurando dar unidade e coerência a esta representação” (Mara C. de S. LAGO, 1999, p.123); as identidades sociais, culturais, de grupos, marcam nossas pertencas. No entanto, *os processos* de construção de identidades pessoais e sociais, sempre relacionais, são semelhantes e se dão por identificações e contrastes: eu/outro no caso das identidades pessoais; e nós/outros, no caso das identidades culturais, de grupos sociais. (Mara C. S. LAGO; Débora MONTIBELER; Raquel MIGUEL, 2023, s. p.)

Essas conceituações de identidade e identificação estão em consonância com a forma como estou abordando identidade racial nesta dissertação, pois a compreendo não como uma produção estável, mas como um constructo em constante elaboração e altamente condicionado pela categoria raça, uma categoria que por si só também não é estanque.

A exposição destes conceitos já evidencia o enredamento do tema racial que, conforme afirma Schucman (2018, p. 36), está “enquadrado na constituição mesma do sujeito, em suas

identificações mais profundas e afetivas, mas imemoriais e atávicas, forjadas por uma sociedade que não cessa de se inscrever, tal como ele próprio, o sujeito.”

Para além dos conceitos supracitados, raça possui ainda um terceiro elemento que é de suma importância para se pensar os processos de racialização e a forma como a sociedade brasileira encara a questão racial: a classificação e leitura racial. Leitura racial ou a “raça social” se refere, de acordo com Antonio Sérgio Alfredo Guimarães (1999, p. 156, apud. Schucman, 2018, p.32), a “construtos sociais, formas de identidade baseadas numa ideia biológica errônea, mas eficaz socialmente para construir, manter e reproduzir diferenças e privilégios”. O que chamo de leitura racial aqui não tem a ver necessariamente com a forma como o indivíduo racializado se percebe ou como ele é classificado dentro de órgãos oficiais, mas com a maneira como ele é percebido pelo outro, é o outro que faz a leitura racial. Ela é pautada não só na classificação racial oficial vigente, mas vai se embasar nela e está altamente condicionada por elementos regionais e pessoais daquele que realiza a leitura. Leitura racial é um elemento central na produção do racismo à brasileira, já que é célebre e factual a afirmação de que o racismo no Brasil é de marca, não de origem (Oracy NOGUEIRA, 1985; Antonio S. G. GUIMARÃES, 1999; SCHUCMAN, 2012). O que significa que o racismo à brasileira se baseia no fenótipo, ou seja, a leitura racial é condição *sine qua non* para o racismo que é completamente pautado na aparência do indivíduo racializado. Isso quer dizer que para sofrer violências físicas e simbólicas por conta da sua raça, o indivíduo precisa carregar as marcas de uma raça subalternizada, ele precisa necessariamente ser lido como preto, indígena ou pardo.

Frequentemente, a leitura racial e a heteroclassificação, quando verbalizadas em inconformidade com a identidade do sujeito, pode provocar questionamentos, dúvidas e até algum nível de sofrimento psicossocial para a pessoa que tem sua racialização deliberada por este outro que a lê. Uma das principais fontes de insegurança e ambiguidade com relação à identidade racial está diretamente associada ao conflito entre pertencimento/identidade e leitura racial. Importante destacar que pessoas brancas também podem apresentar este desalinhamento, porém por serem racialmente hegemônicos, não é tão desafiador retomarem o privilégio de serem percebidos e representados em sua diversidade (CARNEIRO, 2004), reafirmando a branquitude em suas tonalidades. Na outra ponta, para pretos e pardos que apresentam este tipo de descompasso entre identidade racial e leitura racial, afirmar-se negro pode se tornar uma tarefa desafiadora. O olhar regulado pela norma busca enquadrá-los mais próximos da branquitude, com afirmações de que “nem são tão negros” ou que “são morenos no máximo”. Esse discurso é geralmente pautado na ideia colonial de negritude, a ideia de um negro genérico

que representa a todos os negros, um negro alegórico e universal, que não dá conta da diversidade de tonalidades, vivências e fenótipos que existem dentro deste grupo racial.

Branco não. São individualidades, são múltiplos, complexos e assim devem ser representados. Isso é demarcado também no nível fenotípico em que é valorizada a diversidade da branquitude: morenos de cabelos castanhos ou pretos, loiros, ruivos, são diferentes matizes da branquitude que estão perfeitamente incluídos no interior da racialidade branca, mesmo quando apresentam alto grau de morenidade, como ocorre com alguns descendentes de espanhóis, italianos ou portugueses que, nem por isso, deixam de ser considerados ou de se sentirem brancos. A branquitude é, portanto, diversa e multicromática. No entanto, a negritude padece de toda sorte de indagações. (CARNEIRO, 2004, n. p.).

Uma pessoa preta pode se declarar parda nas pesquisas, ser lida socialmente como negra e se identificar enquanto morena. Uma pessoa parda pode ser parda para o censo, ter uma identidade racial negra e ser lida socialmente como branca bronzeada. São muitas as possibilidades, porém vale ressaltar que a verbalização de uma classificação racial de maneira mais enfática pode acabar por invalidar, negar ou ainda deslegitimar as experiências e a importância da origem e da identificação racial de pessoas negras, em especial negros de pele clara, que muitas vezes acabam tendo sua identidade racial negada por ambos os grupos. É preciso reiterar que, assim como os brancos, a negritude é composta por um vasto espectro de tonalidades e fenótipos. Este posicionamento ético-político para com a diversidade interna do grupo possibilitará rompermos com narrativas de reificação do negro. Perceber a pluralidade da negritude, rompendo com o olhar universalizante, pode ser o caminho para frear a fragmentação da identidade negra brasileira.

## 2.2 A CATEGORIA “PARDO” NA HISTÓRIA: DO RECHAÇO AO ELOGIO À MISCIGENAÇÃO

A escravidão foi uma instituição multissecular que deixou marcas profundas na sociedade brasileira. Apesar de encerrada enquanto norma social, a escravidão estabeleceu um sistema de forças coloniais que caracterizaram e ainda caracterizam as relações raciais, a interação das classes e a constituição identitária do país.

Nossa sociedade funda-se em mitos que falam de raça e cor. De um lado o mito ou a fábula das três raças -no dizer de Roberto Da Matta (1980), nosso mito de origem -, que conta que viemos de três raças: negros, brancos e índios. Outro mito básico fala de nossa "democracia racial", do paraíso dos mestiços, onde o racismo e a segregação não existem. Há, finalmente, outra premissa que chamarei aqui de mito do branqueamento. O ideal de branqueamento fala na cor e evita a oposição preto versus branco, fundando uma sociedade povoada de claros e escuros que deve ser um dia totalmente branca, sem diferenças. (Yvonne MAGGIE, 1996, p. 226).

E ainda que o regime escravocrata tenha findado, a colonização e suas dinâmicas de poder coloniais seguem atualizadas e, portanto, ainda estamos altamente conectadas com os modos de pensar coloniais (QUIJANO, 2005; LONGHINI, 2022). Neste sentido, para compreender de maneira mais efetiva os usos ideológicos das marcações raciais no país, é preciso fazer um breve resgate de como foi se configurando a classificação racial do pardo que temos hoje.

O termo “pardo” figura nos censos oficiais brasileiros a partir de 1872, quando era utilizado para referir-se às pessoas fruto de relações inter-raciais. Logo, é um termo que, enquanto classificação oficial, respalda a mistura, nomeia corpos marcados pela pluralidade. Em artigo intitulado “Branco(a) mestiço(a): Problematizações sobre a construção de uma identidade racial intermediária”, Joyce Souza Lopes (2014, p. 62) faz um breve apanhado sobre a história da categoria pardo nos censos brasileiros, afirmando o seguinte:

O termo pardo foi instituído entre os parâmetros estatais de levantamento demográfico desde o primeiro recenseamento geral da população pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 1872. Já no segundo Censo, 1890, o termo pardo foi substituído pelo termo mestiço, de modo a referir-se, exclusivamente, aos descendentes da união de pretos e brancos. O quesito só voltou a ser coletado sob a intitulação de pardo no Censo de 1940, o primeiro a utilizar as categorias branco, preto, pardo e amarelo. O Censo seguinte, de 1950, ao direcionar que a nomenclatura parda deveria abranger os índios, mulatos, caboclos, cafuzos e outros, indica a apreensão de pardo como resultado de variados processos de miscigenação. Os Censos seguintes seguiram o padrão branco, preto, pardo e amarelo e a partir do realizado em 1991 acrescentou-se o quesito indígena, compondo as cinco categorias que são usadas atualmente (PIZA e ROSEMBERG, 2003).

Fica evidente, portanto, que a categoria já gerava debates desde o início da sua implementação nos órgãos oficiais por conta da dificuldade em estabelecer um rigor e uma rigidez classificatória para pessoas mestiças. A mestiçagem e sua classificação eram elementos de confusão, preocupação e conflito. O elogio à miscigenação enquanto celebração harmônica das três raças nem sempre ocorreu. No período escravista e no pós-abolição, pessoas mestiças eram mal vistas, consideradas descoladas da negritude ao mesmo tempo em que não se encaixavam nos esquemas de privilégios da branquitude. Negras demais para serem brancas, claras demais para serem negras. Houve um período importante da história nacional em que o corpo mestiço sofria rechaço, apenas um meio para um fim, o purgatório antes do céu, que seria o embranquecimento populacional.

Ora, a noção de brasilidade teve como marca a ocultação e invisibilização das marcas étnicas de africanidade e de indigenidade, em nome da criação da chamada cultura brasileira, caracterizada, entre outros aspectos, pelo racismo cordial, pela

miscigenação institucionalizada, balizada pelo branqueamento, e pelo apagamento e minimização dos conflitos como seu ethos central. (Luena PEREIRA, 2020, p. 9)

A partir de discursos de racismo científico que propagavam, no final do século XIX, que pessoas racializadas eram inferiores do ponto de vista social, moral e intelectual, foi-se delineando a ideia de que a melhor solução para estimular o progresso do país seria o embranquecimento de sua população. As elites, portanto, passaram a criar as condições sociais e políticas para esse processo de eugenia, que vai dar origem à política de imigração massiva de europeus para o Brasil. A ideologia da mestiçagem, não como um fim em si mesma, mas como uma engrenagem de clareamento da população, foi um investimento enquanto uma política de estado. Ou seja, o estado brasileiro investiu em estratégias que viabilizassem uma europeização do Brasil. Esse processo se deu através do abandono da população negra no pós-abolição e foco em importar pessoas brancas da Europa para embranquecer a população, em especial alemães e italianos.

Por isso, no contexto colonial a mestiçagem é também vista como uma nova categoria ameaçadora do sistema maniqueísta branco/negro - mestre/escravo, sendo o mulato um elemento perturbador da ordem sociorracial. A mestiçagem tende a apagar a marca indelével da cor. (MUNANGA, 2019a, p. 32).

Logo, a busca pelo embranquecimento físico, fenotípico, das pessoas, passava pelo processo de miscigenação. Porém, parte das elites e dos intelectuais da época demonstravam grande hesitação no que diz respeito ao incentivo à miscigenação. O pardo, como representante do ser miscigenado, mas que ainda não havia alcançado o ideário europeu, era coloquialmente denominado na época de “mulato”. A palavra “mulato” faz referência à mula, um animal fruto do cruzamento do cavalo (um animal nobre) com o jumento (um animal de carga), e já deixa evidente a percepção que era corrente na época, a respeito deste grupo. O “mulato” era a prova da mistura, do meio do caminho, não tinha sangue puro e, passou a simbolizar a degeneração da raça branca, a “mancha na pureza”. O pardo representava, portanto, um meio e um obstáculo para o projeto civilizatório colonial. A posição de obstáculo para o alcance dos objetivos coloniais despe este grupo de sua humanidade e coloca seus corpos como alvo de aniquilamento, um processo que pode ser nomeado como “colonialidade do ser” (Nelson MALDONADO-TORRES, 2007). Ainda, Abdias do Nascimento (2016) vai chamar a necropolítica (Achille MBEMBE, 2018) da ideologia do embranquecimento, que almejava eliminar a negritude dos corpos gradativamente ao longo de gerações, de “genocídio do negro brasileiro”, título de sua célebre obra lançada originalmente em 1978.

Esse pensamento de repúdio à miscigenação era avolumado por intelectuais da época e teve grande expoente em Silvio Romero (1888), Raimundo Nina Rodrigues (1894; 1899), e Euclides da Cunha (2002). Esses autores lideraram as primeiras abordagens com relação à mestiçagem e acreditavam que o pardo tendia à inferioridade, que ele carregava em si as características morais de seu progenitor subalternizado. Fica evidente nestas produções teóricas que o branco segue representando o pólo positivo no continuum de cor da população e o negro o pólo negativo, fazendo com que, quanto mais afastado do pólo positivo mais mal visto era o indivíduo, num gradiente de cor que já operava desde essa época no “racismo à brasileira”. Estes teóricos abordavam o tema a partir de uma preocupação com os perigos da mistura racial que, para eles, representava uma ameaça para a sociedade brasileira. Portanto, na fase inicial das abordagens sobre o tema da mestiçagem, ela foi enquadrada dentro de um pensamento dito científico, o que hoje conhecemos como “racismo científico”. Essa primeira fase é caracterizada pela recusa à miscigenação e atravessada pelo entendimento de degenerescência devido, sobretudo, à descendência africana (LOPES, 2014). Ou seja, havia uma discussão com nível de seriedade científica que considerava bastante grave a mistura em si, e a possibilidade de produção de um ser híbrido a partir da miscigenação era apregoada pelos discursos higienistas, que pregavam sobre os perigos do “mulato” para o projeto intelectual e moral do país.

[...] foi no fim do século XIX que se produziram os primeiros trabalhos escritos sobre a teoria das raças e suas diferenciações. A lógica racial está no cerne da busca pela identidade nacional, na fundação do Estado Republicano. Ela "garante" a superioridade da raça branca sobre a negra e a indígena, além de condenar à infertilidade e à inferioridade intelectual os mestiços. Ela instaura princípios norteadores para políticas públicas, normas de comportamento religioso, familiar, de trabalho e educação no Brasil. São preceitos que indicam a necessidade do Brasil buscar soluções para a sua mestiçagem ou correr o risco de se extinguir. (Kenia Soares MAIA; Maria Helena ZAMORA, 2018, p. 3)

Portanto, antes de haver um giro na percepção dos mestiços no Brasil, houve uma onda de intelectuais que fomentavam profunda negação da posição do pardo enquanto produto de uma miscigenação que prejudicava a construção nacional. Sendo assim, antes de representar uma possível identidade nacional ou de ser positivado, o pardo passou por um período bastante negativo para o projeto de Brasil formulado pelas elites, altamente conectadas com um ideal de progresso e povo europeus. Este projeto racial para o Brasil teve e, em certa medida ainda tem, a Europa como referência de humanidade e avanço. Contudo, era preciso criar as bases para a manutenção da miscigenação com foco em garantir a construção deste mesmo ideal de civilização. Ou seja, a Europa seria o lugar a se chegar em termos de construção identitária, e para isso, seria necessário implementar políticas de eugenia e mestiçagem como transição numa



busca pelo embranquecimento do país. Nesse momento, o mestiço se torna símbolo desta transformação, da passagem para o ideal branco, ao mesmo tempo em que segue representando a ameaça a este mesmo ideal, já que carrega em si a possibilidade de degenerar a raça (Eliane Silvia COSTA, 2012).

A miscigenação se transformou em assunto privilegiado no discurso nacionalista brasileiro após 1850 - vista como mecanismo de formação da nação desde os tempos coloniais e base de uma futura raça histórica brasileira, de um tipo nacional, resultante de um processo seletivo direcionado para o branqueamento da população. Como consequência, será assunto obrigatório na discussão da política imigratória, especialmente a relacionada com a colonização, porque nesta estava em jogo o outro elemento fundamental para a nação - a ocupação do território. (Gerald SEYFERHT, 1996, p.43)

O racismo antinegro, ao longo de determinado período histórico, atingia também de maneira direta pessoas de origem multirracial com características fenotípicas aproximadas do negro, já que a detecção de racialização fazia com que elas também sofressem por não representarem o ideal de humanidade. Conforme afirma Frantz Fanon (2008), o colonialismo produz a chamada inferioridade do colonizado ao estabelecer o branco europeu como ideal de humanidade.

Fanon trata da incapacidade da ontologia em explicar o ser negro dentro de qualquer sociedade colonizada, porque ele já não existe por si só, pois está, necessariamente, condicionado a ser diante e em função do branco. O corpo negro, dentro da estrutura colonizada, é a inadequação, o erro, o corte. Nessa perspectiva, o homem negro não experencia a liberdade de sua elaboração corporal, psíquica ou subjetiva, porque tal tarefa já lhe foi feita, sendo “o conhecimento do corpo [...] unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa. Em torno do corpo reina uma atmosfera de incertezas”. (FANON, 2008, p. 104). Sendo assim, Fanon, ao ouvir “Olhe, um preto!”, passa por um estímulo de identificação em terceira pessoa. (PEREIRA; MODESTO, 2020, p. 285)

No entanto, na medida em que o mestiço era compreendido como um meio para o projeto de embranquecimento da nação, o que ficava evidente também era que a miscigenação seria um “mal necessário” para atingir o objetivo de embranquecimento gradual da nação brasileira. A partir dessa constatação, foi necessário iniciar um processo de positivação da imagem do corpo mestiço.

[...] Os cientistas brasileiros encontraram meios para contornar a visão negativa seguida pelo racismo para a mistura de raças ora classificadas como inferiores, ora como atrasadas: inventaram a tese do branqueamento e os mestiços "superiores"! Nos termos da sua versão "científica", através da memória apresentada por J. B. de Lacerda no Congresso Universal das Raças, Londres, 1911, como delegado do governo brasileiro (Lacerda, 1911), o branqueamento da raça era visualizado como um processo seletivo de miscigenação que, dentro de um certo tempo (três gerações), produziria uma população de fenótipo branco. Portanto, em termos gerais, o Brasil teria uma raça, ou um tipo ou, ainda, um povo (o conceito empregado não importa)

nacional. Em suma, a característica que faltava para definir a nação. Sendo assim, os imigrantes tinham um papel adicional a exercer: contribuir para o branqueamento e, ao mesmo tempo, submergir na cultura brasileira através de um processo de assimilação. (SEYFERHT, 1996, p.48-49)

Paralelamente, as políticas de imigração europeia para o país seguiam acontecendo e ganharam força no pós-abolição, quando o trabalho “livre” ganhou status superior ao do trabalhador previamente escravizado. Foi a partir da década de 1920 que o Brasil iniciou um processo de valorização da mestiçagem e da brasilidade, ainda que o discurso da degenerescência não tivesse caído totalmente por terra (COSTA, 2012). Na década de 1930, Gilberto Freyre lança o livro *Casa Grande e Senzala*, dando início de maneira mais robusta à construção do mito da democracia racial. Este mito propagava uma ideia de harmonia entre as três raças que compunham o Brasil, negro, branco e indígena, falando de uma cultura sem racismo já que o brasileiro seria uma grande mistura de povos. Freyre é apontado como o autor que opera um giro na forma como estava enquadrado o corpo pardo na sociedade brasileira naquele momento, deslocando-o da degenerescência ao elogio. Seu livro foi central para a construção de uma ideia errônea de democracia racial e o imaginário de que a colonização no Brasil ocorreu de maneira pacífica.

O pensamento dúbio de um país mestiço e democrático racialmente tem em seu apogeu a influência acadêmico-científica e literária de autores como Darcy Ribeiro (1995), Jorge Amado (1966) e Gilberto Freyre (1933), de tal modo que a mestiçagem foi elevada à categoria salvacionista da sociedade brasileira. (Joyce de Souza LOPES, 2014, p. 51)

Um dos resultados do elogio à miscigenação é, portanto, a própria criação do “mito da democracia racial”, uma ideia falaciosa de que no Brasil haveria uma grande harmonia racial e que o mestiço seria uma identidade nacional unificadora (LOPES, 2014; GONZÁLEZ, 2018, MUNANGA, 2019a, PEREIRA; MODESTO, 2020).

A democracia racial colabora para a construção de um “imaginário social que ocultou o conflito inter-racial e a enorme desigualdade social entre brancos, indígenas e negros, forjando um fetiche de integração simbólica, especialmente do negro, no seio da nacionalidade e silenciando o racismo. (PEREIRA; MODESTO, 2020, p. 276)

Já na década de 1970, importantes autores que tratavam das relações raciais ganham notoriedade ao desmistificar questões relacionadas ao racismo científico, o mito da democracia racial e as dinâmicas de poder e produção de desigualdade no Brasil:

Referencia-se a importantes teóricos das relações raciais no Brasil como Florestan Fernandes (1978), Octavio Ianni (1972), Roger Bastide (1959) e Carlos Hasenbalg (1979), cujas contribuições instituíram que: (1) a raça, enquanto noção sócio-histórica, não carrega nenhum componente biológico justificável de diferenciação humana; (2) os padrões de interação racial no Brasil designaram certo paralelismo entre cor e

posição na estrutura de classes; (3) a discriminação de cor/racial não deriva somente de uma herança do período escravocrata, mas se enraíza e se dinamiza através de estruturas específicas do capitalismo moderno; (4) ideologia de embranquecimento e democracia racial são dois lados de uma mesma moeda; (5) o caráter individualista de ascensão social do/a negro/a produz o impedimento do combate efetivo das dinâmicas estruturais das desigualdades raciais e um desestímulo à solidariedade e afirmação do grupo racial negro enquanto coletividade política. (Luiza Freire NASCIUTTI, 2021, p. 5)

Importante ressaltar aqui que ainda que o racismo no Brasil seja de marca e que, portanto, o fenótipo seja determinante das relações raciais, pessoas de origem negra e filhos de famílias interraciais também sofrem as consequências do racismo estrutural. Eles ainda sentem os efeitos da herança escravocrata e as precarizações resultantes das consequências da escravidão sofrida por seus antepassados mais próximos. Há uma herança comum que atravessa os corpos racializados em nosso país e que precisa ser levada em conta em qualquer avaliação ou ponderação sobre o sujeito plurirracial. Este entendimento é o principal motivo pelo qual o movimento negro incorpora os pardos no grupo racial negro e segue sendo uma maneira relevante de analisar os efeitos do racismo estrutural (CARNEIRO, 2004; RODRIGUES, 2020).

### 2.3 MISCIGENAÇÃO, BRANQUEAMENTO E O COLORISMO

O negro de pele clara é um tema bastante controverso, delicado e imperativo, é um campo de disputas no debate racial. O caráter elástico e circunstancial das marcas raciais de pessoas que possuem características fenotípicas de mais de um grupo racial é um assunto que apenas recentemente tem sido estudado por um volume maior de autores e autoras. De acordo com Rodrigues (2020, p.2), “O “pardo” é uma controvérsia política e epistemológica para o campo do que se convencionou chamar “Estudos das Relações Raciais no Brasil”, e, de maneira mais ampla, para as Ciências Sociais.”

Para compreender melhor o paradoxo da mistura (SILVA; LEÃO, 2012) é preciso antes compreender que a miscigenação que ocorreu no Brasil tinha uma agenda ideológica de branqueamento da população, que transformou o corpo negro claro no paradigma de transição. Logo, miscigenação e branqueamento não são sinônimos. Miscigenação ou mestiçagem, ou seja, a mistura entre povos/grupos fenotipicamente diferentes é um processo que ocorre desde o início dos tempos entre diferentes grupos étnicos e raciais. Já o branqueamento se configura em uma tentativa deliberada de “melhoramento” da população brasileira através da instrumentalização da mestiçagem, ou seja, do cruzamento entre pessoas não-brancas e brancas

para paulatinamente clarear a população. Esse processo levou mais diretamente a uma pardificação da população brasileira a alimentou a ideologia da democracia racial, uma ideia falaciosa de que no Brasil existe uma pretensa harmonia entre as três raças.

A democracia racial tecu os fios destes dispositivos para fundar uma narrativa identitária calcada no que ficou consagrado na obra de Gilberto Freyre como "equilíbrio de antagonismos". Gilberto Freyre não inventou a democracia racial, mas sua obra é, certamente, o "paradigma" mais efetivo que pode ser desdobrado do dispositivo da mestiçagem e de seus efeitos mais evidentes: a negação do racismo, o branqueamento da população e a pardificação como subjetivação. (WESCHENFELDER; SILVA, 2018, p. 7)

O conceito de miscigenação surge a partir da ideia de que existem várias raças e que a mistura dessas raças produz indivíduos híbridos, que carregam características fenotípicas de ambos os seus grupos raciais de origem. Ademais, em uma perspectiva essencialista, a miscigenação faria com que indivíduos miscigenados carregassem também características morais e de personalidade intrínsecas aos estereótipos das raças de seus antepassados e seriam melhorados pelo branqueamento. A ideia de que existe uma essência branca ou negra que pode ser passada através das gerações é absolutamente racista, pois produz discursos reducionistas e estereotipados sobre o grupo subalternizado e justifica a hegemonia do grupo colocado em situação de poder. No entanto, apesar de ser amplamente rejeitada atualmente por estudiosos, o essencialismo ainda fomenta a ideia do negro genérico e universal discutida anteriormente e está presente no imaginário social como motor do racismo que organiza a sociedade. Conforme afirma Sueli Carneiro (2004, n. p.), “uma das características do racismo é a maneira pela qual ele aprisiona o outro em imagens fixas e estereotipadas, enquanto reserva para os racialmente hegemônicos o privilégio de serem representados em sua diversidade”.

Basicamente, portanto, a mestiçagem ou miscigenação é o resultado de cruzamento entre indivíduos de diferentes grupos populacionais (OLIVEIRA, 2004). Porém, não é qualquer processo reprodutivo que é denominado de miscigenação. A miscigenação não entra em pauta quando duas pessoas brancas (de origens diferentes) se relacionam e reproduzem, da mesma forma como também não é problematizada socialmente quando pessoas racializadas têm um filho evidentemente branco, já que o mesmo possui leitura racial dentro da norma. A miscigenação apontada está necessariamente relacionada com a presença da marca racial de um grupo subalternizado. O miscigenado, pardo ou mestiço é um sujeito racializado, logo, a ponderação sobre mestiçagem parte sempre da ideia de marca racial.

O termo miscigenação é um termo problemático, porque não falamos de miscigenação entre duas pessoas brancas. Uma pessoa branca da França que se casa com uma pessoa branca da Alemanha e tem um filho, ninguém vai dizer que o filho é miscigenado.

Porque ser branco é a norma, é a regra. Falar de miscigenação é antecipar o fato de que o elemento indígena, negro ou asiático é o elemento adverso, é o ponto fora da curva, o elemento dissonante daquilo que é a regra da beleza, intelecto e competência. O próprio termo tem como pressuposto que eu tenho uma norma e uma dissonância, quando sabemos que em termos raciais não temos diferença nenhuma. (Alessandra DEVULSKY, 2021, sem p.)

Embora a mestiçagem tenha sido amplamente discutida no debate racial recente com o intuito de desmistificar a falaciosa democracia racial (MUNANGA, 2019a; NASCIMENTO, 2016), ela ainda gera um hiato entre a população, ou seja, a tentativa de embranquecimento físico e ideológico da população negra opera causando fragmentação da identidade coletiva dos negros, mantendo intactas as relações de poder. Além disso, pessoas negras de pele clara vivem a ambiguidade de 1) conscientes de que são beneficiárias deste sistema colorista de valorização, responsabilizarem-se pelas vantagens adquiridas em termos sociológicos e/ou 2) não se reconhecerem como negras por terem sido cooptadas pela branquitude e terem dificuldade de se identificar a partir de uma identidade étnico-racial de oprimido, “optando” por permanecer no meio do caminho entre uma cultura/povo e outro (MUNANGA, 2019b).

A fuga da negritude tem sido a medida da consciência de sua rejeição social e o desembarque dela sempre foi incentivado e visto com bons olhos pelo conjunto da sociedade. Cada negro claro ou escuro que celebra sua mestiçagem ou suposta morenidade contra a sua identidade negra tem aceitação garantida. O mesmo ocorre com aquele que afirma que o problema é somente de classe e não de raça. Esses são os discursos politicamente corretos de nossa sociedade. São os discursos que o branco brasileiro nos ensinou, gosta de ouvir e que o negro que tem juízo obedece e repete. Mas as coisas estão mudando... (CARNEIRO, 2004, n. p.)

A ideologia do embranquecimento é uma faceta ardilosa do racismo, ela é parte de um processo de colonização e eugenia que ambicionou clarear a população desde a cor da pele até sua subjetividade, alienando o povo negro de sua própria cultura (Carlos Moore WEDDERBURN, 2007). Para além disso, esse processo produz a ideia de hierarquização dentro da negritude com base no tom de pele, que serve apenas à construção da branquitude como ideal de humanidade (KILOMBA, 2019; BENTO, 2002), a chamada pigmentocracia ou colorismo. Neste sentido, a colonização dos corpos africanos gera um distanciamento paulatino também dentro da comunidade negra, que sente a discriminação ser modulada de acordo com a tonalidade dos seus corpos (Alice WALKER, 1983). Fato é que a miscigenação buscou diluir o negro no branco e, como bem afirma Teófilo Queiroz Júnior (2019, p. 11), “serve bem para projetar o mulato, dissimulando o preto e ampliando arbitrariamente o branco”. Em sua tese de doutorado, Eliane Costa (2012) conceitua a atualização da ideologia do branqueamento com base nos estudos de Edith Piza (2000):

De acordo com Piza (2000), o branqueamento pode ser compreendido como o conjunto de normas, atitudes e valores associados ao universo branco, e que as pessoas não brancas o utilizam com o intuito de serem reconhecidas como detentoras de uma identidade racial positiva. Elas o adotam porque a ideologia do branqueamento tacitamente apregoa que, do ponto de vista estético, moral, intelectual, cultural e, por extensão, civilizatório, em vez de ser negro, em vez do sujeito se reconhecer e ser visto como tal, é menos pior ser um quase não negro ou um quase branco. (COSTA, 2012, p. 45)

Em concordância com Verônica Daflon (2014), “sustento a ideia de que o racismo no Brasil apresenta um caráter ambivalente e que os estereótipos comumente associados aos pardos guardam qualidades dúbias e podem ser interpretados como positivos para a sua identidade.”

Nesta perspectiva, é importante dizer que esta possibilidade de se classificar de modos distintos em diferentes situações e relações não é permitido a todos os sujeitos em nossa sociedade, uma vez que nosso racismo é de marca, é fenotípico. Assim, no corpo estão inscritos significados racializantes: ele está imerso em um campo de significados construído por uma ideologia racista. Portanto, ao ser percebido socialmente, esse corpo emerge do campo ideológico marcado, investido e fabricado por significados inscritos na sua própria corporeidade. (SCHUCMAN, 2018, p. 87).

Conforme destacado e com base nos usos ideológicos do pardismo, é possível afirmar que o racismo no Brasil passa por um segundo filtro de hierarquização racial. No espectro de cor da negritude, a visão normativa vigente é modulada de acordo com o tom da pele das pessoas, configurando um fenômeno conhecido como colorismo. Colorismo é um termo importado dos Estados Unidos e configura a modulação do racismo de acordo com o tom de pele no contexto estadunidense, um país em que o racismo é de origem e não de marca (NOGUEIRA, 1985), ou seja, a marca fenotípica é secundária em relação à origem racial. Por mais que a marca racial sempre aponte para uma ideia de origem (SCHUCMAN, 2018; LOPES, 2017), fato é que no Brasil o racismo se dá a partir da racialização do sujeito, enquanto nos EUA uma pessoa será considerada negra se tiver em sua ascendência direta alguém negro. Deste modo, em terras estadunidenses, o colorismo é pensado a partir da possibilidade de identificar a origem racial dos sujeitos. A passabilidade nesse contexto tem a ver com a maior ou menor possibilidade de “disfarçar” as raízes ancestrais. Colorismo enquanto conceito, portanto, é uma produção de um sistema bi-racial (negro-branco) em que ancestralidade é sinônimo de pertença racial e onde não existe a possibilidade de enquadramento enquanto pardo. Logo, a aplicação deste conceito no Brasil, um contexto de constante negação de pertença racial e exaltação da “morenidade”, deve ser feita com cautela, a partir de uma extensa contextualização sócio-política da ideologia racial vigente. O colorismo no Brasil estabelece um esquema de vantagens sociais para pessoas de pele mais clara individualmente, enquanto mantém o status quo das estruturas raciais intacto.

O colorismo é definido como um conjunto de privilégios de que pessoas negras com tons de pele mais claros desfrutam, em detrimento dos negros de pele mais escura (Banks, 2000; Moore, 2016; Mathew, 2013). Estes e outros estudos mostram que tais vantagens são vividas principalmente no mercado de trabalho, no qual pessoas escuras têm mais dificuldade em serem empregados. O desempenho escolar de alunos mais claros é maior; relatos comparados entre esses dois grupos mostram que existe maior satisfação com a autoimagem, mais facilidade em estabelecer relacionamentos e casamentos por parte dessa população. (MAIA; ZAMORA, 2018, p. 10)

Ainda que sua aplicação esteja sendo debatida e seja motivo de inquietação inclusive para mim, uma possível adequação do conceito nos dá pistas para compreender os regimes de autorização que ampliam ou limitam os acessos de pessoas negras a certos espaços no Brasil. Como afirma Joyce Souza Lopes (2017, p. 156), “o nosso racismo é estruturalmente epidérmico, melanocrático, pigmentocrático, colorista, em que a aparência ‘mestiça-clara’ representa também um valor de brancura”. É importante, portanto, considerar que no contínuo gradual de cores que se aplicam dentro da categoria racial, ao negro de pele clara cabem benefícios e acessos raciais de acordo com sua aproximação fenotípica ao grupo branco (LOPES, 2014). Existem, portanto, hierarquias de poder e acessos dentro da própria categoria racial, tanto branca (SCHUCMAN, 2012), quanto negra, seja por características fenotípicas ou de origem.

Logo, ao assumir a negritude e buscar um espaço na luta antirracista, a pessoa negra de pele clara passa (ou deve passar) por um processo de politização da sua negritude, um “tornar-se” negra (Lélia GONZALEZ, 1982; Neusa Santos SOUZA, 2021), sem deixar de compreender que sua tonalidade mais clara confere mais benefícios à sua experiência social do que as experiências de pessoas de pele mais escura no que se refere aos dados de direitos, acessos ao mercado de trabalho e aceitação em determinados espaços, ou seja, dados sociológicos. Nesse sentido, conforme afirmam Cely Pereira e Rogério Modesto (2020) em seu artigo sobre a mulher negra de pele clara, as diferentes nomenclaturas utilizadas para o corpo pardo operam em favor da negação da negritude para o estabelecimento de uma hierarquia pigmentocrática, na medida em que são atribuídas a pessoas consideradas “menos negras” e, por isso, mais merecedoras de um favorecimento social.

No artigo “Playing the Game of Colorism” (em português “Jogando o jogo do colorismo”), Shane E. Heckstall descreve esta dinâmica violenta de favorecimento, embranquecimento e deslegitimação estruturada pelo colorismo, afirmando:

A palavra espelho implica figurativamente “algo considerado como representando com precisão outra coisa”. Além disso, a palavra espelho implica figurativamente uma capacidade de “corresponder a” algo ou alguém. A White Mirror Experience é a percepção de que a adaptação da própria negritude pode espelhar a branquitude. A

Experiência do Espelho Branco é essencialmente a seguinte: a linha de cor é metaforicamente o espelho, que divide o espectro entre preto e branco. E como os membros de cada extremidade do espectro olham para o espelho no meio, o colorismo é, portanto, mecanismo retrata dois reflexos diferentes neste “espelho”. A capacidade de afirmar e manter a autenticidade de sua própria negritude envolve expressar uma identidade congruente com a cultura de massa, marcas, normas de grupo, comportamento, fala e até mesmo estereótipos do eu ideológico. No entanto, a experiência do espelho branco envolve ser capaz de apresentar uma identidade composta pessoalmente que seja indicativa dos significados de seus atributos. Como você se comunica quando cada camada do eu está sendo avaliada e simultaneamente mantém a autenticidade cultural/étnica? A ideia é apresentar uma identidade composta pessoalmente e independente das generalizações de um grupo social coletivo. Assim, Dubois (1996) escreveu que existe um “mundo que olha com divertido desprezo e pena” para a dupla consciência do indivíduo negro enquanto o “negro sente sua duplicidade”. Essencialmente, um aluno negro tem que manter sua cultura negra e representar o negro comunidade/cultura muito bem a um padrão exemplar, o que não torna o indivíduo “menos negro”, mas mais “notavelmente preto”. (HECKSTALL, 2013, p. 38 - tradução minha)<sup>7</sup>

Colorismo, conforme postulado por Alessandra Devulsky (2021) “é, basicamente, um conceito, uma categoria, uma prática, mas sobretudo é uma ideologia na qual hierarquizamos as pessoas negras de acordo com o fenótipo que têm: aproximado ou distanciado da africanidade, próximo ou distante da europeidade”. A ideologia colorista é como um “sistema de provisão de acessos” perverso e colonial, que concede mais espaço/aceitação aos sujeitos negros de pele clara com base no seu distanciamento das suas origens negras. O colorismo, para além de um fenômeno pautado na materialidade da raça, faz uma aposta na alienação racial e embranquecimento ideológico de pessoas negras de pele mais clara. Ou seja, o colorismo se pauta na ideia de que, em uma sociedade racista, é possível distanciar pessoas de suas origens negras [e cooptá-las para a branquitude ao produzir a ilusão de inserção desses sujeitos, mesmo que a marca racial seja evidente em seus corpos.

---

<sup>7</sup> No original: “The word mirror figuratively implies “something regarded as accurately representing something else.” Additionally, the word mirror figuratively implies an ability to “correspond to” something or someone. Now, the White Mirror Experience is the realization that the adaptation of one’s blackness can mirror whiteness. The White Mirror Experience is essentially such: the color line is metaphorically the mirror, which splits the spectrum between Black and White. And as members of either end of the spectrum look at the mirror in the middle, colorism as a mechanism thus portrays two different reflections in this “mirror”. The ability to assert and maintain the authenticity of one’s own blackness involves expressing an identity congruent to the mass cultural hallmarks, group norms, behavior, speech and even stereotypes of the ideological self. Yet, the White Mirror Experience involves being able to present a personally composed identity that is indicative of the meanings of its attributes. How do you communicate yourself when each layer of self is being evaluated and simultaneously maintain cultural/ethnic authenticity? The idea is to present a personally composed identity that is independent of the generalizations of one’s collective social group. Hence, Dubois (1996) wrote that there is a “world that looks on in amused contempt and pity,” on the black individual’s double-consciousness as the “Negro feels his twoness.” Essentially, a black student has to maintain his/her black culture and represent the black community/culture very well to an exemplary standard, which does not make the individual any “less black” but more so “notably black.” This is done through communicating one’s self effectively, as the 6 layers of self indicate a precursor to communicating one’s self; henceforth is how to communicate one’s self, within the context of predominantly white collegiate environments.”



A resistência negra atual luta por reverter esses efeitos, produzindo algo talvez inédito na história da luta contra o racismo, afirmando a cultura e a ancestralidade negra e rompendo com o embranquecimento. É importante compreender os efeitos desse processo na subjetivação contemporânea. A coloridade, tonalidade e diferenças sociais podem ser ainda correlatas da política do embranquecimento, estabelecendo um *dégradé* de privilégios e exclusões. É real que um negro de tom de pele mais claro possa ter mais acesso aos espaços sociais, à saúde, às "irmandades" e aos vínculos sociais que pessoas com tons de pele mais escuros, o que produz e reproduz sofrimentos. São ainda resquícios dos processos de subjetivação do racismo pela busca do embranquecimento, o que não foi uma escolha do negro, e sim uma imposição estatal, assimilada avidamente por uma sociedade brancocêntrica, racista e escravagista. (MAIA; ZAMORA, 2018, p. 9)

Cabe destaque para o fato de que o Brasil é uma nação que produz e reproduz os efeitos da mestiçagem como um processo de embranquecimento, o que opera causando fragmentação da identidade coletiva dos negros e mantém intacto os sistemas de poder que privilegiam a branquitude. A pigmentocracia que idealiza um “termômetro da negritude” continua tendo como seu ponto mais alto e normativo a brancura, o branco ainda é “o referencial a se chegar”, servindo apenas aos interesses da hegemonia.

Outro importante destaque para o fenômeno do colorismo na sociedade brasileira é que, como todas as outras formas de violência racial, ele incide de maneira mais persistente sobre mulheres. Em uma entrevista recente no Youtube, a filósofa Sueli Carneiro (2020) indicou que o colorismo opera com mais força sobre mulheres, ponderando que há um maior questionamento e escrutínio da legitimidade da sua racialização. Ela alerta que este debate tende a acontecer com base em problemas de disputa no mercado afetivo, o que confirma que gênero precisa ser ponderado nesta discussão (RODRIGUES, 2020). Esta fala da filósofa fornece um outro indicativo da importância de um estudo sobre a negritude de pele clara focado em mulheres.

Na medida em que existe no Brasil (e no mundo) uma divisão racial e sexual do trabalho (Lélia GONZÁLEZ, 1979-2018), que configura um lugar de exploração para a mulher negra, não é de surpreender que a produção de favorecimentos ou prejuízos com base em uma lente colonial acabe por vitimar mulheres negras com mais intensidade do que qualquer outro grupo, produzindo inclusive uma cisão intragênero na comunidade negra.

## 2.4 A “MULHER BRASILEIRA” DO IMAGINÁRIO SOCIAL É PARDA?

A dimensão da racialização também é constitutiva das mulheres racializadas, tanto quanto seu gênero, não havendo dissociação possível destes elementos na subjetividade. Nesta seção objetivo explorar o processo através do qual a mulher racializada foi se configurando em

elemento paradigmático da harmonia das raças, um corpo símbolo da miscigenação bem-sucedida. Lélia González (1984, p.228) afirma que “Como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra. Numa primeira aproximação, constatamos que exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra”.

A escolha de mulheres como interlocutoras dessa pesquisa se deu por conta do duplo papel que elas assumem na engrenagem racial e colonial brasileira: 1) em primeiro lugar, porque a violência da colonização/miscigenação ocorre a partir dos corpos femininos; e 2) posteriormente, porque a “mulata exportação” ou “mulher brasileira” hiperssexualizada e exotificada é ela mesma a epítome da falaciosa harmonia das raças brasileira, uma imagem amplamente utilizada para instrumentalizar o mito da democracia racial. Esses dois fatores elucidam a dupla objetificação da mulher racializada, que num projeto de sociedade cisheteropatriarcal<sup>8</sup> branca, é percebida como objeto-produto do sucesso da colonização/branqueamento e ao mesmo tempo objeto sexual.

No que diz respeito ao primeiro ponto, a miscigenação no Brasil foi um processo que se iniciou com a violência e a subalternização de corpos negros, em especial de mulheres negras, que sofreram a dupla violência, dos castigos físicos e violações sexuais. Destaco, portanto, que a dominação colonial do território brasileiro e o projeto de branqueamento populacional partem ambos da colonização do território-corpo<sup>9</sup> (Catherine Moore TORRES, 2018) das mulheres. Estes elementos coloniais, ainda latentes no imaginário social de uma sociedade marcada pela égide patriarcal e colonial, colocam as mulheres ainda hoje em uma posição mais vulnerável e precarizada, transitando nesses eixos de opressão. Em seu livro *A Invenção das Mulheres: Uma perspectiva africana sobre os discursos ocidentais de gênero*, Oyeronke Oyewùmí afirma que:

O processo colonial foi diferenciado por sexo, na medida em que os colonizadores eram machos e usaram a identidade de gênero para determinar a política. Pelo exposto, fica explícito que qualquer discussão sobre hierarquia na situação colonial, além de empregar a raça como base de distinções, deve levar em conta seu forte componente de gênero. (OYEWÙMÍ, 2021, p. 186).

No que diz respeito ao segundo motivo, a partir do início do século XX o discurso da harmonia racial ganha corpo e a “mulata tipo exportação” ou “mulher brasileira” é a imagem projetada como símbolo da democracia racial. Uma figura “celebrada” por uma pretensa beleza

<sup>8</sup> De acordo com Francisco Valdes (1996), o cisheteropatriarcado (de cis[generidade], hetero[ssexualidade] e patriarcado) é um sistema sociopolítico que produz hierarquias que privilegiam a heterossexualidade cisgênero masculina em detrimento das demais formas de identidade de gênero e sobre as outras orientações sexuais. É um termo que enfatiza que a discriminação exercida tanto sobre as mulheres como sobre as pessoas LGBT e tem o mesmo princípio social.

<sup>9</sup> Segundo Catherine Moore TORRES (2018), território-corpo é “o primeiro lugar de enunciação com uma memória corporal e histórica próprias; da história da expropriação colonial e das rebeliões associadas à libertação.”

proveniente da “mistura de raças” e herdeira da sexualidade exacerbada atribuída aos negros no processo de racialização colonial das Américas. Ou seja, há uma produção essencialista e, portanto, racista, da identidade e sexualidade da mulher não-branca na sociedade brasileira. Essa produção constrói no imaginário social “a mulher brasileira” enquanto um sujeito monolítico e a-histórico (TORRES, 2018). E é essa construção cisheteronormativa e objetificada do corpo da mulher negra que precisa ser tensionada e problematizada para rompermos com a reprodução de lógicas coloniais sobre seus corpos.

A mulher mulata se tornaria evidência física do “encontro das raças” e erigida a símbolo de uma sociedade que tomava a mistura biológica como prova de harmonia e ausência de conflitos raciais (Corrêa, 1996). No entanto, a mulata não deixaria de ser hiperssexualizada como se sucedia desde o período colonial. (BROOKSHAW, 1983, apud DAFLON, 2014, p. 134)

Elevada a símbolo da beleza nacional, a mulher racializada ou a “mulata” foi reverenciada como objeto de desejo e de sucesso colonial. A exotificação do corpo da mulher negra de pele clara passa pela lógica racista de um corpo objetificado, disponível para o sexo. Esta representação se combina com sua exposição enquanto “troféu” da colonialidade, a representação de que é possível acionar tecnologias para produzir um corpo que combine grupos raciais diferentes de maneira estética, ou seja, é considerada bela em sua aproximação com os ideais fenotípicos do branco. Vale observar que o heterossexismo é parte fundamental de como gênero se funde com raça nas operações do poder colonial (María LUGONES, 2008), visto que a mulher a qual estamos nos referindo está reificada na normativa heterossexual colonial. Ela se encontra historicamente confinada ao local e ao folclórico, a “mulata” cristalizada no imaginário social está a serviço da cisheteronorma, sua sexualidade só é pensada através das lentes da heteronormatividade racializada, engendrando práticas reiterativas da heterossexualidade. Nesse sentido, o sistema heterossexual de dominação segue reforçando o livre acesso aos corpos de mulheres racializadas. A invenção discursiva da mulata a localiza e reifica no imaginário social. Essa invenção produz, ao mesmo tempo, o domínio opressivo de seu corpo e uma verdade e desejos inseparáveis da constituição do sujeito brasileiro. (GONZÁLEZ, 1984 apud Pedro AMBRA, 2019)

A invasão, colonização e conseqüente miscigenação do Brasil promovem situações estruturais diferentes de racialização para pessoas negras de pele clara (ou aquelas com fenótipos ambíguos), para pessoas negras de pele retinta e para pessoas indígenas, visto que o processo de racialização é sempre relacional (MANOEL, 2020). No projeto de nação europeizada, o corpo pardo traduziu-se em símbolo do povo brasileiro e da mestiçagem. E o

corpo da mulher brasileira passou a integrar o rol dos elementos de exportação dessa imagem. Conforme afirma Lélia González (1979-2018), “o termo “mulata” implica na forma mais sofisticada de reificação: ela é nomeada “produto de exportação”, ou seja, objeto a ser consumido pelos turistas e pelos nacionais burgueses.” (p. 75). Com base no exposto, afirmo que as mulheres negras, tem uma perspectiva ampliada a respeito de ambos os temas, na medida em que eles atravessam suas vivências e as constituem. Ainda de acordo com González (1984, p. 224):

O lugar em que nos situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo. Para nós o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira. Nesse sentido, veremos que sua articulação com o sexismo produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular.

Mulher negra de pele clara, a famosa “mulata”, é um importante elemento do “racismo à brasileira” que, conforme afirma Lia Vainer Schucman (2018) “funciona na lógica da negação do racismo e da exaltação da democracia racial”, e que busca afirmar o seu não-racismo através da utilização de corpos negros de pele mais clara, aqueles que teriam sido embranquecidos física e ideologicamente. Cooptar negros de pele clara que se adequam aos padrões estéticos da branquitude, porém possuem algumas características fenotípicas (leves) que confirmam sua negritude é uma forma de consolidar o sucesso das práticas eugénistas de embranquecimento. É ainda uma maneira de dissimular o racismo presente na sociedade, já que a mulher negra “mais aceitável” passa a ser tolerada em espaços de prestígio e se torna a exceção que confirma o discurso meritocrático que acompanha o mito da democracia racial.

Estes usos ideológicos e alienantes que são feitos do corpo da mulher negra de pele clara são elementos que ajudam a dimensionar os atravessamentos de opressões relacionadas a raça e gênero na constituição dessas mulheres.

Fetichização, exotização e erotização das mulheres pardas e/ou mulatas e a representação dos pardos e/ou mulatos como epítome de brasilidade, malandragem e amálgama de “raças” – frequentemente com ideias implícitas de degenerescência racial resultante da “miscigenação” – são comumente vistos no Brasil como representações positivas para a autoestima dos indivíduos desse grupo, em vez de serem compreendidas como parte do processo de racialização e, portanto, de formação de estereótipos que oportunizam a discriminação. (DAFLON, 2014, p.130).

Conforme afirma María Lugones (2008, p. 4), compreender a “organização do gênero em seu sistema moderno/colonial (dimorfismo biológico, a organização patriarcal e heterossexual das relações sociais) é central para entendermos como essa organização acontece de maneira diferente quando acrescida de termos raciais”. A colonialidade do gênero possui

uma articulação intrínseca com a desumanização racista e toda a estrutura da colonialidade do poder. Ademais, de acordo com a mesma autora, é imprescindível descolonizar o gênero.

Descolonizar o gênero é necessariamente uma práxis. É decretar uma crítica da opressão de gênero racializada, colonial e capitalista heterossexualizada visando uma transformação vivida do social. Como tal, a descolonização do gênero localiza quem teoriza em meio a pessoas, em uma compreensão histórica, subjetiva/intersubjetiva da relação oprimir-resistir na intersecção de sistemas complexos de opressão. (LUGONES, 2014, p. 4).

### 3 TRILHAS METODOLÓGICAS

Neste capítulo, compartilho o caminho que trilhei com esta pesquisa, descrevendo a forma como o trabalho de campo se desdobrou e apresentando o referencial teórico utilizado nas análises elaboradas. Com este estudo, aspiro contribuir para o aprofundamento do conhecimento relativo ao processo de produção de subjetividades de mulheres pardas e/ou negras de pele clara. Faço aqui a diferenciação entre parda e negra de pele clara, pois durante as entrevistas realizadas no transcorrer da pesquisa, pude notar que nem toda mulher que se autodeclara parda se considera negra ou se autodenomina “negra de pele clara”, e também que muitas mulheres que se autodeclararam negras de pele clara rejeitam a nomenclatura parda, por entenderem que esta pode diluir o sentido político de afirmação identitária de pessoas negras. Esta diferenciação será discutida com maior profundidade nos capítulos subsequentes.

Intitulo este capítulo de “trilhas metodológicas” porque compreendo a metodologia como um caminho, um percurso. Longe de ser uma via estanque e pré-determinada, uma trilha diz respeito aos trajetos que vão se abrindo, podendo essa abertura ocorrer, inclusive, de forma inesperada. Quando nos empreendemos em uma trilha, embarcamos na possibilidade do imprevisto, de mudar o percurso rumo ao objetivo final. Foi desta maneira que iniciei este trabalho, focada em um objetivo, mas aberta para as marcações repentinas do caminho e à dialética da construção dialogada com interlocutoras. Neste sentido, a proposta metodológica deste estudo partiu de uma perspectiva exploratória e de natureza qualitativa, buscando proporcionar maior familiaridade com a pergunta de pesquisa e facilitar a compreensão dos sentidos atribuídos às experiências das interlocutoras entrevistadas. De acordo com Egberto Ribeiro Turado (2005), a pesquisa com enfoque qualitativo procura uma compreensão singular e subjetiva sobre o fenômeno estudado.

Minha jornada com os temas que orientam este trabalho se iniciou antes mesmo de tomada a decisão por realizar pesquisa acadêmica, através de uma extensa revisão bibliográfica, em um mergulho na literatura sobre mestiçagem e miscigenação, os debates em torno da categoria pardo e os impasses que dela reverberam na sociedade brasileira. A revisão, normalmente gesto inaugural de uma pesquisa, precedeu inclusive a intenção de ingresso no mestrado e foi fundamental para despertar meu interesse de contribuir para esta discussão. Na esteira de uma busca existencial primeira para compreender as formas como sou percebida e como me identifico, a literatura foi o que me permitiu um aprofundamento pessoal e me fez percebê-lo como coletivo. Dessa forma, a leitura possibilitou uma elaboração da minha experiência e utilizei-me da “escrevivência” (Conceição EVARISTO, 2017), ou seja, parti dos

meus próprios processos de constituição para dar conta de traduzir os efeitos psicossociais que já permeavam meus vividos. Com este foco, intento hoje pesquisar os temas de maneira mais ampla, sob a perspectiva da psicologia e da psicologia social.

Como estratégia metodológica deste estudo, os instrumentos utilizados foram entrevistas em profundidade e diário de campo, uma ferramenta do modelo etnográfico de pesquisa de campo que tomei emprestada da Antropologia. A entrevista em profundidade consiste em um roteiro com perguntas abertas, que possibilitam certa liberdade para que as interlocutoras abordem o tema proposto de maneira fluida, ou seja, permite que a pessoa conte das suas lembranças e compartilhe sua história de vida. Assim, abri um espaço para que as interlocutoras expressassem livremente suas opiniões, as vivências e emoções que constituem suas experiências de vida, buscando apenas não desviar o diálogo do foco (Carmen MORÉ, 2015) nos processos de racialização, através de perguntas chave elaboradas previamente.

Vale salientar que o convite para participação na pesquisa foi realizado através de uma breve apresentação do tema e objetivos da pesquisa. A partir deste contato, as entrevistas foram agendadas de acordo com a disponibilidade da interlocutora e da pesquisadora. A abordagem e convite foram realizadas tanto de maneira virtual quanto presencial. Já as entrevistas foram todas realizadas em ambiente virtual, uma adaptação utilizada para cumprir as exigências da Organização Mundial da Saúde com relação ao isolamento social durante a vigência da Covid-19.

As entrevistas foram usadas como ferramenta metodológica para articulação do referencial teórico, procurando aprofundar o conhecimento existente neste campo através de uma relação dialógica estabelecida com as interlocutoras e suas realidades materiais e simbólicas. Marco com ênfase a contribuição de minhas interlocutoras nesse trabalho, compreendendo que os domínios de produção, legitimação e disseminação do conhecimento são atravessados pelas políticas epistemicidas da colonialidade do saber que historicamente vem retirando pessoas racializadas como eu e elas desse âmbito de produção de conhecimento, por estarmos também fora da binariedade racial inteligível, fazendo com que sejamos deslegitimadas ora pelo viés da cultura hegemônica, ora por nossos pares. Busquei me aproximar das cosmopercepções (OYĚWÙMÍ, 2002) das mesmas para compreender suas experiências subjetivas com o tema e os efeitos psicossociais desse fenômeno em suas vidas. Nesse processo, apliquei minha intenção de ouvir as mulheres entrevistadas, acolher suas falas, suas angústias e conhecer um pouco do seu íntimo. Minha escuta e meus vividos, em muito assemelhados aos delas e em alguns momentos diversos aos delas, foram instrumentos

importantes para o estudo, uma escuta sem julgamentos, mas amparada teoricamente, e que permitiu criar um espaço semântico partilhado (Roberto Cardoso OLIVEIRA, 1996) que beneficiou um compartilhamento mais aberto. Em linha com minha própria implicação no tema, essa pesquisa é atravessada pela lógica da escrevivência (EVARISTO, 2017), uma metodologia de escrita negra e brasileira, elaborada a partir do lugar subjetivo, o lugar que eu vivo, a dimensão existencial do ser. Lissandra Soares e Paula Machado (2017) elaboram a “Escrevivência” como uma metodologia de pesquisa em artigo sobre o tema:

Na esteira desses debates sobre a localização da escrita e apostando no investimento em uma estratégia que desse conta dos mesmos na produção de conhecimento em Psicologia Social, o presente artigo se propõe a desenvolver a noção de "Escrevivência", cunhada por Conceição Evaristo, como método de investigação, de produção de conhecimento e de posicionalidade implicada. A escrevivência, em meio a diversos recursos metodológicos de escrita, utiliza-se da experiência do autor para viabilizar narrativas que dizem respeito à experiência coletiva de mulheres. (SOARES; MACHADO, 2017, p.206)

Em razão disso, o diário de campo foi uma ferramenta valiosa para a elaboração das reflexões articuladas neste estudo, pois teve a função de instrumento de suporte para a sistematização das experiências, consolidação das reflexões e análise dos dados (Telma Cristiane Sasso de LIMA; Regina Célia Tamasso MIOTO; Keli Regina DAL PRÁ, 2007). Ele conta com as minhas impressões enquanto pesquisadora e enquanto pessoa tangenciada pelos temas abordados, os questionamentos que surgem a partir das entrevistas e minhas percepções dos relatos das entrevistadas.

A análise das entrevistas foi orientada, principalmente, por contribuições de teóricos das ciências humanas e sociais, como Lia Vainer Schucman (2012; 2018; 2022), Joyce de Souza Lopes (2014) e Lourenço Cardoso (2014), em diálogo com autores e autoras afrodiáspóricos, como Lélia González (1979; 1984; 2018), Frantz Fanon (2008), Kabengele Munanga (2019a), Abdias Nascimento (2016), Neusa Santos Souza (2021), Sueli Carneiro (2004; 2020), entre outras/os, muitas/os dos quais se encontram fora do circuito teórico eurocêntrico. Assim, minha revisão focou em intelectuais que abordam os temas da ideologia do embranquecimento, miscigenação/mestiçagem, feminismo negro e interseccionalidades. Patei minhas leituras orientativas em saberes feministas (COLLINS, 2016, LUGONES, 2008) e perspectivas decoloniais (QUIJANO, 2005; MIGNOLO, 2017) para a produção de reflexões críticas que tensionam lógicas raciais hegemônicas. Tive a intenção de romper com os padrões epistemológicos da colonialidade, baseando-me em intelectuais não-brancos e que contestam as premissas colonialistas. Ao posicionar-me dentro do tema, enquanto uma pessoa atravessada por ele, também busco romper com qualquer ideia de neutralidade utilizando-me também da



minha condição existencial como insumo de compreensão dos dilemas abordados pelas minhas interlocutoras. Ficou evidente ao longo do meu percurso de pesquisa que, para compreender e contextualizar as falas das interlocutoras, era preciso adotar uma perspectiva racializada de produção do conhecimento, com referências culturalmente informadas pela raiz africana e pela diáspora, que tirassem o elemento branco do centro da discussão e contribuíssem para a pluriversalidade (Mogobe RAMOSE, 2011) da experiência racial em nosso país. Justifico dessa maneira minha tendência de direcionamento para autoras/es afro-diaspóricas e nacionais que aprofundam a compreensão de fenômenos como miscigenação, branqueamento e colorismo a partir de um prisma localizado e que tenham o Brasil e as experiências da diáspora como condutores da discussão dos elementos analisados.

A perspectiva afrocêntrica se refere essencialmente à proposta epistemológica do lugar, ou seja, a partir de um ponto de vista afrorreferenciado. Pensando a mestiçagem a partir dos seus efeitos na população negra, fiz uso desta epistemologia para compreender a formação da identidade racial das entrevistadas, a partir de uma visão pluriversal das dinâmicas raciais. A pluriversalidade, conforme postulada pelo filósofo sul-africano Mogobe Ramose é uma ideia que se contrapõe à universalidade, ou seja, o princípio norteador da construção do mundo ocidental e que costuma estabelecer como a norma os modos de vida de padrão europeu, capitalista, cristão, branco, masculino, cisgênero e hétero, ao mesmo tempo em que subalterniza pessoas e grupos que fujam a essa norma. A pluriversalidade, portanto, propõe a compreensão de que existem outras maneiras de vida que fogem à norma e merecem ser legitimadas em sua integridade. Vale ressaltar que o afrocentrismo não é o elemento em si, e sim a orientação e o direcionamento dado na observação de um fenômeno, sendo assim a perspectiva a partir da qual abordarei esses fenômenos. De acordo com Molefi Kete Asante (2009, p.105), o afrocentrismo “É como abordamos os fenômenos. [...] Não são os dados que estão em questão, mas o modo como as pessoas os interpretam, como percebem aquilo com que se defrontam e como analisam os temas e valores africanos contidos nestes dados.”.

A pesquisa realizada teve como proposta centrar-se no depoimento de mulheres de diferentes profissões e níveis educacionais sobre suas experiências, resultantes das posições que ocupam no continuum da miscigenação, que as situam no espaço intermediário entre as pessoas negras e brancas. Isto, numa primeira abordagem, considerando os exíguos tempos acadêmicos definidos para a produção de uma dissertação de mestrado, que recomendam a perspectiva de dar continuidade às investigações sobre o tema. Foram realizadas no total quatro entrevistas com mulheres que tinham idades entre 25-35 anos e que são nomeadas aqui como Dóris, Rosa,

Sabela e Fémina. A faixa etária não foi necessariamente um critério de seleção, mas um dado que convergiu no processo de indicação do meu círculo de contatos enquanto pesquisadora.

Já que a dissertação é atravessada pela forma evaristiana de contar histórias individuais que desembocam no coletivo, resolvi proteger a confidencialidade das interlocutoras nomeando-as a partir de contos de Conceição Evaristo. Para tanto, escolhi basear-me nos contos do livro *Histórias de leves enganos e parecenças* (2016). Elegi este livro porque ele apresenta, de maneira sutil e permeada de encantamento e mitologia, as buscas internas e ancestrais que atravessam a vida de mulheres negras. Em entrevista para o Portal Biblioio, Evaristo (2018) afirma que “quis dar valor a elementos mágicos, a esta fantasia, ou até mesmo à fé, de que os povos subjugados têm necessidade, o que, por exemplo, em um dado momento a gente poderia chamar de alienação [...] Em determinados momentos, se os grupos subalternizados, os grupos oprimidos não contarem com isso, eles não contam com mais nada. Então é reconhecer o valor destas histórias até como suporte emocional para as horas de sofrimento”. Nesse livro, a autora aborda um resgate ancestral e direciona nosso olhar para a fabulação como estratégia de esperança e a resistência. De maneira similar, as mulheres entrevistadas contam narrativas de resistência à alienação que lhes é imposta, narram suas buscas identitárias e fazem um resgate histórico de suas vivências. Nomeei minha primeira interlocutora como Dóris, com base no conto *A moça do vestido amarelo*, por sua conexão com a cor amarela e força da sua presença no encontro comigo. A segunda entrevistada recebe o nome de Rosa por lembrar-me a doçura do conto *Rosa Maria Rosa*. Sabela recebe este nome por conta da novela homônima no livro, uma narrativa mágica, engendrada por um percurso de encontros, buscas por si e coletividade. Por fim, Fémina é assim nomeada em referência à personagem do conto *A menina e a gravata*, por sua constante busca de subversão das lógicas que lhe foram impostas nos espaços que ocupa.

No que diz respeito às interlocutoras, elas tiveram um papel fundamental para o estudo, na medida que, em um diálogo mais livre sobre o tema, construíram comigo as reflexões dessa pesquisa. Foram convidadas a participar mulheres que atendiam aos seguintes critérios de inclusão: (1) ser mulher, cisgênera ou transgênera (todas as entrevistadas foram cisgêneras); (2) ser residente da região sul do Brasil, região onde resido e da qual partem meus estudos e perspectiva com relação à raça e racialização; e (3) heteroidentificação<sup>10</sup> realizada por mim, enquanto pesquisadora, como negra de pele clara e/ou parda. Importante destacar que, se

---

<sup>10</sup> Heteroidentificação ou heteroclassificação é um recurso através do qual a pesquisadora faz a classificação racial das entrevistadas. Tal classificação de cor/raça foi feita com base nas categorias oferecidas pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em sua pesquisa censo: branco, pardo, preto, amarelo e indígena.

consideradas apenas as categorias de cor disponibilizadas pelo IBGE atualmente, eu classificaria todas as entrevistadas à primeira vista como “pardas”, uma classificação que dialoga diretamente com a forma como elas mesmas se autodefinem. No entanto, nem todas estão confortáveis com essa categoria, preferindo definir-se como negras ou pretas para marcar de maneira mais enfática seu posicionamento racial e político. Aprofundarei essa questão em mais detalhe na apresentação das entrevistas, ainda neste capítulo.

As entrevistadas são provenientes de uma diversidade de situações socioeconômicas e educacionais, com o objetivo de compreender e aprofundar o caráter geopolítico e social do constructo racial. A seleção das entrevistadas ocorreu através da técnica bola de neve, ou seja, indicações de pessoas próximas e das próprias participantes de outras mulheres da população dentro do escopo de interesse da pesquisa. Por conta disso, as entrevistas, apesar de serem todas residentes da região sul do país, não são todas da mesma cidade ou estado. Quanto à localização, das quatro mulheres entrevistadas, uma era nascida e residente de Florianópolis (SC), uma era nascida e residente em Porto Alegre (RS), outra nasceu em Butiá (RS) residindo desde criança em Porto Alegre e a última era original da Portel (PA) no norte do país e reside atualmente em Florianópolis. Marcar o lócus da pesquisa como sul do Brasil tem uma relevância alta quando nos debruçamos sobre os estudos étnico-raciais. Isso se dá porque os elementos que marcam a racialização são cambiantes de acordo com localização geográfica e posição social do indivíduo, determinando que a leitura racial aconteça sempre de forma localizada. Isso quer dizer que é preciso considerar o caráter geopolítico dos códigos raciais, pois eles podem fazer, por exemplo, com que uma pessoa seja considerada parda em Florianópolis, porém preta em Blumenau, branca no Brasil, porém parda ou latina na Europa. Portanto, é preciso ponderar as reflexões das entrevistas também com base nesta localização. O fato de serem provenientes de localidades diferentes fornece um viés bastante abrangente para a pesquisa na medida em que o aspecto geopolítico da racialização pode ser analisado a partir de contrastes e diferenças percebidas em termos de leitura social e composição racial da população.

Importante mencionar que as entrevistas tiveram um caráter bastante transformador nas vidas das entrevistadas e nas elaborações que elas fizeram após nosso diálogo, corroborando com a ideia da narrativa de vida como uma dimensão autoformadora (Gislene SILVA, 2015 apud SOARES; MACHADO, 2017). Ao contarem suas histórias para mim, foi possível se elaborarem e se apropriarem dos seus percursos.

Sueli Liebig (2016, p. 6) percebe que “é através da ‘escrivência’ dessas mulheres que ela reconstrói e renegocia sua identidade de mulher negra e pobre. Marcada por formas de dominação que incluem separações, deslocamentos e desmembramentos, ela constrói através da escrita estratégias de reversão da condição fragilizada da mulher negra e modos alternativos de redefinição de suas identidades”. A escrivência marcadamente carrega, assim, uma dimensão ética ao propiciar que a autora assuma o lugar de enunciação de um eu coletivo, de alguém que evoca, por meio de suas próprias narrativa e voz, a história de um “nós” compartilhado. (SOARES; MACHADO, 2017, p.206-207)

Por fim, o fio condutor que alinhavou e ordenou os capítulos desta pesquisa foi tecido nas entrevistas, foram elas que deram o tom dos temas abordados e eu compartilho com minhas interlocutoras a autoria deste trabalho. Na próxima seção vou me deter na apresentação dessas mulheres que tanto contribuíram para uma construção qualificada e informada por suas histórias.

Escrever significa, nesse sentido, contar histórias absolutamente particulares, mas que remetem a outras experiências coletivizadas, uma vez que se compreende existir um comum constituinte entre autor/a e protagonista, quer seja por características compartilhadas através de marcadores sociais, quer seja pela experiência vivenciada, ainda que de posições distintas. (SOARES; MACHADO, 2017, p.206).

### 3.1 APRESENTAÇÃO DAS INTERLOCUTORAS

Essa dissertação é um projeto bastante pessoal, como mencionei em capítulos anteriores, ela partiu de uma elaboração particular e de minhas próprias inquietações. Logo, oferecer minha escuta para as interlocutoras desta pesquisa foi parar para ouvir um eco de vivências e medos assombrosamente conhecidos, ao mesmo tempo em que conhecer histórias assemelhadas à minha me provocou uma sensação profunda de libertação e coletividade. Pela primeira vez, pude discutir longamente a questão com diferentes mulheres que a experienciam, cada uma à sua maneira, e, nesse processo, estava eu mesma lidando e me aprofundando em uma série de questões que, mesmo sendo tão pessoais para mim, apenas tinha lido sobre e sempre a partir da abordagem de outras/os estudiosas/as. Deste modo, escrever sobre o processo de construção da identidade racial dessas mulheres, pardas e/ou negras de pele clara (dependendo de como se declaram), me permitiu apropriar-me de uma narrativa pessoal a partir de uma grafia coletiva. Parafraseando Grada Kilomba (2019), no momento em que escrevo, não sou mais objeto de inquietações raciais de outros, eu me torno a autora e a autoridade na minha própria história. Portanto, é cabível afirmar que esta escrita é atravessada não só por saberes acadêmicos e vivências das interlocutoras, mas também pela minha experiência. Experiência essa que

acredito ter me munido de uma certa sensibilidade para compreender as sutilezas em algumas falas e as dores que apareciam em suas entrelinhas.

Retomo aqui o fato de que por muito tempo ocupei o lugar de objeto, foco de perguntas sobre minha cor ou cabelo, aspectos raramente reconhecidos enquanto marcadores raciais definitivos do meu pertencimento. Inauguro esse capítulo contando que, por muito tempo, incomodei-me com os desconfortos provocados pelas perguntas das pessoas e com os olhares que tentam decifrar minha origem e compreender a “mistura” que se evidencia em meu corpo. Porém, o processo de escrita dessa dissertação, potencializado pela densidade da interlocução com as entrevistadas, fez-me perceber que posso me autorizar a devolver o incômodo para a fonte do questionamento. O incômodo não era meu, eu não deveria tomar as perguntas tão profundamente na alma, mas talvez devolvê-las para quem as fazia. A inquietação que me acomete é do outro e passa a ser minha “por procuração”, ela é de quem me analisa com olhar inquisidor. E, portanto, é este outro que precisa se questionar e ser questionado. “O que você vê? Como você acha que esse tom de pele se mantém para além do verão? E se eu te disser que sou negra? E se eu te disser que sou branca?” Fazer isso compreendendo que não é uma forma de conceder o poder de definição ao outro, mas sim, conscientizá-lo da invasão que opera com suas palavras pode ser um exercício quase que terapêutico. Essa abordagem socrática, que só foi possível depois que me muni de autodefinição, foi se mostrando bastante efetiva em seu propósito porque, ao recusar-me a responder de imediato às perguntas de quem me questiona, esvaziando de poder sua inquisição, eu provoco uma fâsca de insegurança nos próprios critérios de avaliação que utilizou para me racializar e homogeneizar toda a diversidade que compõe o grupo racial negro e as pessoas não-brancas. Trago este depoimento para contar que grande parte dessa postura foi mais intensamente elaborada a partir das entrevistas profundas e transformadoras que realizei nesta pesquisa e que apresentarei nos próximos parágrafos.

bell hooks usa esses dois conceitos de “sujeito” e “objeto” argumentando que sujeitos são aqueles que “têm o direito de definir suas próprias realidades, estabelecer suas próprias identidades, de nomear suas histórias” (hooks, 1989, p. 42). Como objetos, no entanto, nossa realidade é definida por outros, e nossa “história designada somente de maneiras que definem (nossa) relação com aqueles que são sujeitos” (hooks, 1989, p. 42). Essa passagem de objeto a sujeito é o que marca a escrita como um ato político. Além disso, escrever é um ato de descolonização no qual quem escreve se opõe a posições coloniais tornando-se a/o escritora/escritor “validada/o e legitimada/o, e ao reinventar a si mesma/o, nomeia uma realidade que fora nomeada erroneamente ou sequer nomeada.” (KILOMBA, 2019, p.28)

Conhecer minhas interlocutoras mais intimamente foi um processo de coletivizar inquietações, dores e alegrias. De certa maneira, sinto que elas guiaram muito do processo de produção dessa dissertação e orientaram a entrevista para que eu obtivesse suas mais sinceras

respostas. As perguntas do roteiro que eu havia estabelecido para nossa conversa surgiam e fluíam de forma muito leve e a estrutura minimamente estabelecida do roteiro foi tomando o delineamento de uma conversa. As entrevistadas encontravam-se bastante interessadas em falar sobre o tema, refletiam, elaboravam, compartilhavam estratégias, tudo com a intimidade de quem conhece bem as perguntas que eu tinha para fazer. Claro, tal como eu, elas já haviam se perguntado a maioria delas milhares de vezes. E na medida em que eu fazia mais perguntas, as entrevistadas pareciam sentir que eu as presenteava com mais reflexões pelas quais ansiavam, um presente recíproco, já que eu também recebia as histórias que elas tão generosamente se dispuseram a compartilhar. Como lindamente coloca a autora Ida Maria Freire, “parece-me que quanto mais ouço a mim mesma, mais ouço o outro. Por isso, a percepção de si está sempre vinculada à percepção do outro. E talvez seja por essa razão a dificuldade de descolar o outro de si, chegando ao ponto de dizer e chamar o outro de eu mesmo.” (2014, p. 569).

Ainda que eu aprecie a poesia na forma como a autora descreve a recíproca dialética, é importante ressaltar que ainda que a relação dialética possa potencializar a troca entre pares, ela também pode ser violenta nos processos de racialização que discutirei mais adiante. Afinal, autodefinir-se pode significar romper com as definições estabelecidas pelo olhar do outro e romper também com as tentativas de embranquecimento de uma sociedade amplamente marcada pela ideologia racista.

A insistência quanto à autodefinição das mulheres negras remodela o diálogo inteiro. Saímos de um diálogo que tenta determinar a precisão técnica de uma imagem para outro que ressalta a dinâmica do poder que fundamenta o próprio processo de definição em si. Feministas negras têm questionado não apenas o que tem sido dito sobre mulheres negras, mas também a credibilidade e as intenções daqueles que detêm o poder de definir. Quando mulheres negras definem a si próprias, claramente rejeitam a suposição irrefletida de que aqueles que estão em posições de se arrogarem a autoridade de descreverem e analisarem a realidade têm o direito de estarem nessas posições. Independentemente do conteúdo de fato das autodefinições de mulheres negras, o ato de insistir na autodefinição dessas mulheres valida o poder de mulheres negras enquanto sujeitos humanos. (COLLINS, 2016, p. 103-104)

Para apresentar as interlocutoras entrevistadas, entendo ser oportuno contextualizar não apenas uma exposição fria de suas informações pessoais, mas também minha percepção durante nosso contato e uma descrição física das mesmas, para auxiliar na compreensão de algumas de suas falas, que são, em vários momentos, atreladas às suas características físicas. Além disso, utilizei-me do recurso da heteroclassificação para decidir sobre o primeiro contato com as interlocutoras, heteroclassificando-as a partir das categorias estabelecidas pelo IBGE, sendo importante ressaltar que à primeira vista, considerei todas como mulheres “pardas”. Para mim, todas poderiam fazer uso do descritor “negras de pele clara”, categoria política popularizada

atualmente dentro do movimento negro brasileiro (CARNEIRO, 2004; PEREIRA; MODESTO, 2020), entretanto, nem todas se percebiam dessa maneira. Para fins dessa análise, é importante afirmar que todas as entrevistadas possuíam traços raciais que podem ser considerados ambíguos, ou seja, elas possuem uma mistura de características que podiam dificultar a heteroclassificação imediata. O que fica evidente com este fato é que a heteroclassificação pautada em categorias estanques de racialização tem limites, pois sendo a raça uma ficção colonial, qualquer tentativa de operar com critérios de inteligibilidade exatos, vai ser limitada em si mesma. Ademais, vale destacar que todas as entrevistadas se entendiam como “não-brancas”, mas nem todas estavam confortáveis com a fusão das categorias preto e pardo na formação da categoria negro, parte delas sentia que não necessariamente poderiam se autorizar neste lugar de pertencimento.

Minha primeira entrevistada foi Dóris, uma mulher cisgênero de 29 anos, solteira, natural de Porto Alegre (RS), heterossexual e formada em publicidade por uma universidade pública da região. Dóris demonstrava bastante conhecimento nas questões raciais no Brasil e afeição pelo debate, um interesse que, segundo ela, se iniciou durante a faculdade e se desdobrou em participações pontuais em coletivos e grupos de afinidade em empresas, além de um trabalho com diversidade e inclusão. Ela atualmente trabalha como gestora de comunidade para uma startup de inovação digital para Diversidade e Inclusão. As características fenotípicas de Dóris se compõem a partir de sua pele acastanhada e cabelos pretos, cacheados e volumosos. Ela possui sardas na região sinusal do seu rosto, um elemento que, usualmente, é associado com peles mais brancas. Quando me refiro a traços usualmente associados a pessoas brancas, falo a partir da consideração de uma perspectiva racista que, utilizando uma lógica cartesiana e fronteiras raciais estanques, coloca o branco como ponto de partida e associa ambiguidade aos traços não hegemônicos, marcando essa referência. Nesse sentido, os traços de Dóris (e de todas as entrevistadas) carregam ambiguidades, pois ela possui alguns elementos que se distanciam daquilo que é marcado socialmente como negritude, porém o tom de sua pele é acentuado. Dóris tem a fala firme e voz doce, e ela entrou em nossa conversa com muita vontade de se aprofundar. Trouxe para a discussão termos como “branquitude”, “limbo racial” “passabilidade” e “não-lugar”, demonstrando ter familiaridade com as discussões raciais atuais e, inclusive, uma aproximação com debates a respeito do “pardo”. Dóris se autodeclara como “mulher negra” e sua classificação está de acordo com a heteroclassificação que eu realizei.

*Eu me considero uma mulher negra. [...] Parda, para mim, passa pela questão de “mistura”. Então acho que por muito tempo, quando eu não soube (...), quando eu não quis escolher um lado, eu me coloquei nesse lugar [de parda]. Mas hoje, eu me*

*vejo como “mulher preta de pele clara”, entende? Não me vejo como uma mulher parda. (Dóris)*

A segunda interlocutora é Rosa, uma mulher cisgênero de 33 anos, natural da capital do estado de Santa Catarina, heterossexual, formada em fisioterapia por uma universidade privada da região metropolitana de Florianópolis, mãe e casada. Rosa entra em nossa conversa com energia bastante alta, animada com a ideia de poder contribuir com o estudo e também com a possibilidade de encontrar respostas para algumas questões. Nossa conversa foi marcada por algumas perguntas confirmatórias que ela foi fazendo como que para compreender mais do assunto e talvez delinear melhor comigo alguns dos desconfortos que ela trouxe para a discussão. Fisicamente, ela é uma mulher de cabelos cacheados pretos, seus cachos são largos e com pouco volume, e sua pele é bastante clara, beirando realmente a cor de pele branca. Além disso, Rosa possui traços fenotípicos marcadamente associados com a população negra, seu nariz é mais largo e seus lábios vultosos e delineados. Fica evidente em nossa conversa que, para ela, sua marca racial fica aparente nesses dois traços e no cabelo, este último sendo um elemento bastante central em nossa conversa e fonte de muita preocupação para ela ao longo da vida, já que ela passou por diversos processos de transição capilar. Rosa afirma que nunca se aprofundou muito na discussão racial e se preocupa por achar que talvez ela não consiga contribuir tanto com minha pesquisa, porém as próprias perguntas e questionamentos que ela levanta já foram muito valiosos para o aprofundamento de nossa discussão. Apesar de algumas hesitações com relação à sua autodeclaração, Rosa me informa que se descreve como “morena” ou “morena de pele clara” e eu a havia heteroidentificado como “parda” (categoria que ela afirma utilizar em órgãos oficiais).

*Eu me identifico como negra... [pausa com hesitação] Mas, pois é, não sei... Assim... eu acho que eu tenho traços negros, né!? Da raça, (traços) de nariz, de boca, de cabelo... Mas a minha pele é mais clara assim. Mas o meu pai é negro, de pele escura, e minha mãe é descendente de italianos, então minha mãe tem a pele bem clara. Mas eu me identifico como morena... Como negra-morena ali, nessa questão, acho que isso aí. (Rosa)*

Meu terceiro encontro foi com Sabela, uma mulher cisgênero de 26 anos, solteira, natural da Portel (PA) e bissexual. Ela mora em Florianópolis onde é promotora de vendas em um grande estabelecimento comercial e atualmente cursa o tecnólogo em estética e cosmética em uma universidade particular da região. Ela está se inserindo aos poucos nessa área, tendo iniciado na data da nossa conversa um estágio nesse campo de atuação. Sabela teve pouquíssimo contato com o debate racial e reporta que este tema pouco se insinua em sua vida. Ela tem um entorno composto em grande parte por pessoas negras, pois uma das suas redes de



apoio em Florianópolis é da escola de samba onde é passista e que, de acordo com ela é composta, em sua maioria, por pessoas negras. Sabela é uma mulher com traços mais finos, sua pele é clara e seus cabelos são pretos, crespos e bem volumosos. Ela se autodeclara como uma mulher morena, utiliza em documentos oficiais a categoria parda e eu a heteroclassifiquei como “parda”.

*Então, nunca parei para pensar assim sobre isso, sabia? Antes de você me perguntar, eu não tinha parado ainda para me refletir assim. Mas sempre que eu vou fazer uma inscrição em algum lugar, eu coloco “parda” porque eu não me considero branca, mas também não me considero uma pessoa de pele negra. Mas aí, realmente, eu não sei me identificar. Eu coloco parda, assim, está no meio termo. (Sabela)*

O encontro seguinte foi com Fémina, mulher cisgênero de 30 anos, solteira, natural de Porto Alegre (RS), formada por uma universidade particular do RS no curso de Relações Internacionais com Ênfase em Marketing e Negócios e que trabalha atualmente com consultoria de carreira e no desenvolvimento de pessoas e grupos. A troca com Fémina foi leve e, ao mesmo tempo, profundamente reflexiva. Ela já havia transitado por espaços de discussão racial crítica, tem em seu círculo social várias pessoas negras com quem discute tais questões e parecia muito à vontade para elaborar sua linha de pensamento comigo. Ela trouxe para a nossa conversa reflexões importantes sobre classe social, colorismo, solidão na vivência intermediária e a potencialidade de pertencer e não pertencer a todos os lugares.

Fémina possui a pele parda, seus cabelos são longos, pretos e ondulados nas pontas. Ela tem um espaço curto entre sua pálpebra superior e inferior, fazendo com que seus olhos tenham um formato mais monólido do que arredondado. Essa característica faz com que Fémina seja, em alguns momentos, percebida como uma pessoa asiática. Fémina conta que as pessoas têm dificuldade de identificar sua origem apenas com base no fenótipo, mas que ela faz a marcação discursiva da sua autodeclaração quando há qualquer dúvida. Seu processo de identificação racial é por ela nomeado como recente, começou há 7 anos, e veio acompanhado de muita busca por compreensão da categoria racial que ela ocupa. Fémina foi a entrevistada que mais mencionou o “não-lugar” enquanto um pressuposto da ambiguidade da leitura social que é feita dela.

*Eu me identifico como uma mulher negra de pele clara. E isso foi uma identificação que veio há pouco tempo... Pouco tempo não, há uns 7 anos mais ou menos. Não é algo que permeou toda a minha vida. (Fémina)*

Construir esse trabalho com o suporte das vivências dessas interlocutoras foi delineando alguns temas importantes e que deram origem às reflexões mapeadas nos capítulos a seguir. O

percurso e ordem das temáticas foram em muito influenciadas pela forma e enfoques dados pelas entrevistadas em nossa troca. Os próximos capítulos contam um pouco de suas histórias.

## 4 TRAJETÓRIAS DE IDENTIFICAÇÃO RACIAL

Este capítulo corresponde ao esforço de analisar as falas das interlocutoras dialogando com as categorias do referencial teórico que atravessaram as entrevistas. Para isso, este capítulo e o próximo serão divididos conforme os grandes temas mais presentes nas discussões.

Nesse sentido, o capítulo atual está dividido em duas partes. Primeiramente iniciando pelas questões relacionadas à racialização e inteligibilidade racial de pessoas “pardas” na sociedade ocidental, altamente binária e centrada no branco. Sendo assim, busquei ponderar os achados com relação a sistemas de inteligibilidade da matriz ocidental de pensamento, que é moldada pela perspectiva colonial e que exclui a concomitância e multiplicidade das equações sociais. Na segunda parte, serão discutidas questões relacionadas aos regimes de autorização a que estão submetidas pessoas que se encontram nesses entremeios da racialização, considerando que muitas vezes essas mulheres são deslegitimadas na sua construção racial e passam por processos de negociação da identidade ao longo da vida. Ou seja, abordando temas que circundam a construção social da identidade racial no contexto brasileiro, refletindo sobre os atravessamentos do lócus da pesquisa, regimes de autorização e elementos que reforçam ou mitigam pertencimento, incluindo as identificações familiar e/ou cultural que fomentam o senso de integração e vínculo de identificação racial.

### 4.1 SOBRE RACIALIZAÇÃO COLONIAL: INTELIGIBILIDADE RACIAL

É fato que o sistema de classificação racial atual, muitas vezes, não dá conta da diversidade das pessoas que povoam nosso país e da multiplicidade de rearranjos conceituais que as pessoas utilizam para se classificarem racialmente. Para além das cinco categorias inicialmente oferecidas e legitimadas pelo IBGE, há uma miríade de formas e palavras através das quais as pessoas e grupos se nomeiam e se descrevem no “discurso popular” (SCHUCMAN, 2018). Além disso, uma questão importante a ser considerada quando discutimos o sistema de classificação racial é a centralidade do branco. O branco é a categoria de partida para a construção das outras categorias, é no contraste com o branco enquanto início da categorização, que todas as outras opções são balizadas. Lia Schucman traz citação de Jacques D'Adesky sobre o tema:

Este continuum de nomes dados aos diferentes matizes de cores dos brasileiros está sempre permeado pela ideologia do embranquecimento, segundo a qual “a classificação popular reflete antes de tudo uma hierarquização, uma relação

assimétrica, um continuum vertical em que a categoria branca se situa no topo e a categoria negro em baixo”. (D’ADESKY, 2001 p.37 apud. SCHUCMAN 2018, p.66)

Portanto, é válido afirmar que o próprio sistema de classificação racial brasileiro, é elaborado a partir de uma visão brancocêntrica e colonial que exclui do cenário atual formas de identificação que não estejam em concordância com esta lógica previamente determinada. No dia a dia, no entanto, as pessoas se utilizam de uma série de flexibilizações da categoria pardo, utilizando-se de “morena”, “negra de pele clara”, “preta clara”, etc. O que fica evidente no relato das interlocutoras é que, a todo o momento, elas estão se referindo à racialização. Ou seja, independente do termo que utilizam para sua autoclassificação racial e da sua consciência com relação aos estudos da raça, todas elas sabem que são percebidas como racializadas, mesmo que vivam a incerteza de qual é a sua classificação de fato.

O projeto civilizatório colonial atualizado em que vivemos é pautado em binarismos, estabelecendo hierarquias nas classificações. Junto com as categorias forjadas na colonialidade, são criados também modelos, imagens compartilhadas no coletivo do que seria o outro, o específico. Enquanto o branco pode exercer sua diversidade (justamente por ser tido como representante da Humanidade), a produção do “outro” é submetida a inúmeras tentativas de homogeneização, o “outro” precisa ser único no imaginário coletivo, precisa ser pouco complexo. E é dessa maneira que se criam as imagens do negro único, do “índio”, do amarelo único, seres menos legítimos, menos densos. Essa criação do “outro” do branco é limitante, forma categorias estanques, que não contemplam a realidade, a fluidez e tudo o que existe entre os extremos. O objetivo, portanto, é nos aprofundarmos e mergulharmos nessa experiência difusa que é a vivência de ser “nem um e nem outro”.

Dóris, na genealogia<sup>11</sup> de sua identificação racial, conta de uma autodeclaração que é produzida “tardamente”, apenas depois dos 20 anos de idade, o que indica que passou por toda uma trajetória para entender-se enquanto negra. Já Rosa, em diversos momentos de sua entrevista, enfatiza essa dificuldade para nomear-se ou descrever-se a partir as categorias disponíveis nos órgãos oficiais do governo. Ela fala hesitante sobre si. Quando apresentadas as categorias existentes formuladas pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), por exemplo, ela disse que a forma que usava para se descrever era diferente, utilizando-se do descritor “morena”. Quando questionada sobre a diferença entre morena e parda, ela afirma:

---

<sup>11</sup> Importante registrar que o uso do termo ‘genealogia’ neste trecho diz respeito ao sentido da palavra em si, ou seja, a trajetória, história, a busca pela origem. Logo, genealogia aqui não diz respeito ao sentido conceitual conferido ao termo por Foucault a partir dos trabalhos de Nietzsche.

*Guria, não sei [risadas]... Não sei... Mas eu penso o “moreno” como um negro mais claro, talvez uma pele um pouco mais clara, uma tonalidade um pouco mais clara de cor do que um negro com a pele mais escura, talvez. Acho que tem mais a ver com a tonalidade de cor do que com fenótipo de nariz, boca e cabelo. (Rosa)*

Após algumas perguntas de aprofundamento para compreender como ela se enxergava e como responderia sua autodeclaração racial em um questionário do IBGE, em caso de necessidade, a resposta foi a seguinte:

*Meio amarela, talvez? Pardo parece tão papel [risadas]. É, papel é pardo, né, não sei. Eu me acho meio amarela, eu não sei se eu consigo me identificar nesse processo de cor porque eu não me acho negra da tonalidade de negra ali... naquele... né, mais escuro. Mas eu acho que eu tenho cabelos, nariz e boca de negro. Então eu acho que eu fico meio confusa na... na organização. (Rosa)*

Rosa relata uma experiência racial mista e busca entender-se nas categorias mais intermediárias do questionário. Equivocadamente aponta para a categoria “amarela” para descrever-se, pautando sua resposta na tonalidade literal de sua pele. Em contrapartida, Fémina se posiciona enquanto uma mulher negra, com pouca hesitação e se coloca bastante contrária à autodeclaração parda, afirmando que a categoria não a representa ou fomenta qualquer identificação para ela.

*Nunca coloquei [categoria parda em questionários], nunca me identifiquei como parda assim. E eu nunca... Para mim, nunca fez sentido a definição de uma pessoa parda. Porque eu acho que eu sempre ouvia - eu não sei se ainda falam isso – mas era até em brincadeira, termos pejorativos, “o tom de burro quando foge”. Era algo como “quem que tu és, qual que é a tua cor?” e era a cor de burro quando foge, que era o pardo. Então eu sempre tive essa aversão ao termo quase. E eu sei que existe toda uma discussão teórica, acadêmica, enfim, de quem são os pardos no país e qual o lugar deles. E talvez seja até onde está a minha identificação maior, de tipo físico, de como as pessoas me identificam, mas eu nunca me identifiquei em nenhum censo, em nada, como uma pessoa parda. (Fémina)*

As dúvidas e até equívocos com relação à classificação que mais se encaixa para descrevê-las atravessou todas as entrevistas, em algum grau até mesmo aquelas com as entrevistadas que possuíam uma trajetória pelos estudos críticos da raça. A insegurança para autodeclaração evidenciada por Rosa e corroborada na fala titubeante de apresentação de Sabela, não é uma exceção e aponta para o baixo letramento da população com relação aos critérios que compõem a autodeclaração racial e a urgência de visibilização das discussões sobre a identificação racial de mais de 47% da população (PNAD Contínua, 2021), autodeclarada parda. Ademais, essa insegurança aponta também para o fato de que o racismo,

assente em uma bio-lógica<sup>12</sup> como nomeia Oyeronkè Oyewùmí (2021), coopta as possibilidades de autodeterminação na nossa relação com o nosso corpo, mobilizando uma necessidade de enquadramento nas caixas previamente esquematizadas com base em características fenotípicas. Nesse ponto, é importante destacar que, para as entrevistadas, saber-se racializada não significa necessariamente, em um primeiro momento, entenderem-se enquanto negras. Apesar de a maioria delas apontar para um pertencimento mais aproximado da negritude, com exceção de Sabela que indica se identificar como não-branca, é importante compreender que o “tornar-se negra” (SOUZA, 2021), se e quando acontece, é sempre um processo. Logo, há uma diferença também entre entender-se enquanto pessoa racializada, que possui marcações que evidenciam mistura ou que “negam” uma possível brancura, e entender-se enquanto negra.

Assim, no corpo estão inscritos significados racializantes: ele está imerso em um campo de significados construído por uma ideologia racista. Portanto, ao ser percebido socialmente, esse corpo emerge do campo ideológico marcado, investido e fabricado por significados inscritos na sua própria corporeidade. Trata-se de uma heterogeneidade que corresponde a uma escala de valores raciais, segundo a qual alguns sinais/marcas físicas balizam uma hierarquia que vai do branco ao preto, cujo *status/valor* é distribuído de maneira desigual entre os sujeitos. (SCHUCMAN, 2018, p.87)

Fato é que os trechos supracitados, retirados das entrevistas realizadas nessa pesquisa, denotam não apenas uma dificuldade de enquadramento nas categorias raciais existentes, mas um hiato de conhecimento a respeito dos seus significados. O que significa assumir a marcação de parda nas pesquisas nacionais? O que compõe essa categoria? O pardo representa uma falta de posicionamento negro? Quais corpos cabem nessa classificação? O que está representado dentro de cada uma das categorias?

As entrevistadas trouxeram dúvidas sobre as categorias parda e amarela. Amarela apareceu em duas entrevistas como uma categoria literal, relacionada ao tom de pele de uma pessoa e as duas interlocutoras (Rosa e Sabela) afirmaram já ter considerado marcar-se como “amarelas”. Elas não relacionaram a categoria à população de ascendência asiática que também compõe o país (e que está contemplada na categoria), mas sim a uma gradação literal da cor de uma pessoa. Ou seja, transpuseram a forma como é elaborada a categoria de cor para a população negra, variando entre dois gradientes, para a sua suposição do que significa a categoria “amarela”, uma dedução plausível vista a configuração preto-pardo. Essa dúvida denota uma desinformação com relação à produção da classificação racial no Brasil e revela

---

<sup>12</sup> De acordo com Oyewùmí (2021), o pensamento ocidental está fortemente alicerçado na ideologia do determinismo biológico, um modo de pensar que a autora vai chamar de bio-lógica. A autora afirma que no pensamento ocidental, a biologia é sempre privilegiada como forma de explicar as diferenças e hierarquias sociais.

que é preciso ampliar o acesso da população ao sentido de cada uma das categorias que compõe o espectro racial nos órgãos oficiais.

*Ou a pele “amarela”, “amarela” que tem, tem essa parte também, né? E aí tipo assim, eu sempre... É engraçado porque eu sempre tive dúvida, mas nunca busquei a fundo, sabe assim? Ah, será que eu realmente sou parda? Estou nessa categoria? Nunca pesquisei sobre. E depois que você falou, eu fiquei pensando sobre, assim “será que realmente é?”, né!? A gente não procura saber, às vezes a gente deixa e vai passando, e vai passando, e realmente a gente não procura se identificar assim. (Sabela)*

Numa tentativa de compreender as diferentes nomenclaturas e categorias comentadas nas entrevistas, quando pergunto para Rosa, por exemplo, se pardo e moreno são a mesma coisa, ela hesita na resposta. Uma hesitação que corrobora a dificuldade de compreensão da categoria pardo e da sua transposição para os termos coloquialmente usados pela população. *É... [pausa]. Na verdade, eu não entendo muito bem como é que funciona a questão do pardo. O pardo é entre o negro e...? [aguarda resposta]. (Rosa)*

Para Sabela, o pardo seria uma tonalidade mais clara do que o moreno, por exemplo. O moreno seria mais próximo da negritude, enquanto o pardo seria mais próximo do branco:

*Então, acho que o pardo está mais pro mais branco assim. Porque o branco-branco, branco mesmo assim, ele tem a pele muito clara, muito clara, né. Eu acho, assim. Aquela pele que não pigmenta muito se pegar um sol, que não fica bronzeado. Ai, ó eu com a parte de estética. [risadas] A pele morena é aquela pele mais escura assim, que é fácil de ficar mais bronzeada e tal. Mas acho que é isso, o pardo é mais para branco assim e o moreno é mais para o escurinho assim, um pouquinho, mas não chega a ser o negro. Então... É meio confuso, né, a gente tentar identificar. Eu fico meio assim. (Sabela)*

A classificação racial existente é, em si, uma simplificação da realidade concreta. As pessoas de origem multirracial existem em uma diversidade fenotípica bastante ampla, os significados e usos coloquiais das categorias raciais não são fixos, estão para além de uma questão fenotípica apenas porque a própria tentativa de encaixar determinadas características a um único grupo racial é limitada. “[...] A teoria racial brasileira realiza sua análise com base na oposição binária: branco-negro. Os estudiosos estão focados nessa perspectiva deixando de pensar em outras possibilidades de identidades sociais que não dizem respeito, necessariamente, a dualidade”. (Lourenço CARDOSO, 2014, p. 61)

Afinal, conforme afirma, Joyce de Souza Lopes (2014, p. 52) “miscigenação é um dado objetivo e, como tal, nos traz um elemento materializado que é o sujeito mestiço”. Logo, a racialização e a pertença racial, em um país de maioria parda, não são construídas apenas pela cor da pele ou apenas a partir dos traços fenotípicos, mas numa combinação de fatores de ordem social e subjetiva. Novamente, reforço aqui que a discussão deste trabalho não se pretende

norteadora para classificar o que é ou não é racializado no país, mas sim, compreender quais características - para além do escrutínio moral e fenotípico - são mobilizadoras de um senso de pertencimento racial e orientam as pessoas na sua reivindicação de pertença enquanto um processo que dá conta da sua agência.

Portanto, o que fica manifesto é que a racialização é um processo de marcação de pessoas não-brancas. O que significa que, ao longo da vida, uma pessoa vai recebendo pistas sobre o que a diferencia dos padrões estéticos da branquitude, quais são as marcas em seu corpo que evidenciam a diferença e quais dessas marcas são raciais. Logo, em nossa sociedade, para os termos da racialização, ser diferente é ser não-branca (Djamila RIBEIRO, 2019). Sobre isso, Dóris menciona:

*Eu sempre soube de alguma forma que eu era diferente da minha mãe, por exemplo, que é uma mulher branca... Acho que eu sempre cresci com isso. Em vários momentos, perguntavam se ela era minha mãe mesmo, confundiam isso, questionavam. E com meu pai nunca houve esse processo, sempre identificavam facilmente que ele era meu pai. Então acho que desde criança eu fui percebendo que havia uma mistura e uma diferença. (Dóris)*

Neste trecho, a entrevistada nos conta das informações externas que foi recebendo e que foram moldando sua percepção de si: ser diferente da mãe e, na mesma medida, ser reconhecida como filha de seu pai por características raciais. O que demonstra o quanto essa expectativa de similitude fenotípica, enquanto matriz de inteligibilidade racial, intervêm também no âmbito do parentesco. É tanto o que ela precisa ordenar, classificar e enquadrar que não basta operar apenas no âmbito da subjetividade individual. Além disso, os substantivos temporais absolutos marcados na fala de Dóris, “sempre” e “nunca”, apontam para “os outros” que questionavam sua origem materna branca e não indagavam seu parentesco paterno, indicando para uma naturalização desta construção narrativa pautada na repetição do questionamento. Ademais, seu relato nos dá evidências de que ela sempre recebia indicativos de que não pertencia aos espaços que ocupava, os quais, segundo ela, eram bastante brancos.

*Então, acho que tem esse lugar de estranheza, de estranhamento... Mas eu lembro, por exemplo, uma coisa que hoje eu percebo são as microagressões que eu sofri durante a minha vida inteira... Por exemplo, sempre que eu ia na casa de um colega ou uma colega, em algum momento sempre surgia o assunto “tá, mas de onde que vem a tua cor?”, sabe? Tipo, “como que tu és tão bronzada?” E aí eu sempre falava que meu pai é negro e minha mãe é branca. E às vezes, eram os pais [do/da colega] que faziam essas perguntas, aí eu entendia que pra eles era muito estranho eu estar no mesmo lugar que os filhos deles, né, por eu ser uma menina de pele mais escura que a dos filhos deles. Então, já rolou esse papo muitas vezes, assim como me perguntarem se eu não queria alisar meu cabelo e coisas do gênero. (Dóris)*



Este escrutínio permanente do fenótipo, que pela repetição foi naturalizado pelas interlocutoras, pode ser bastante pesado e dá notícias constantes da sua “diferença”, de que elas não são brancas. Em um país de maioria não branca, ser branca/o é associado à origem europeia, o que significa que o valor da branquitude está ligado ao eurocentrismo, uma hierarquia que estabelece quão original o branco é (SCHUCMAN, 2012; LOPES, 2014). Quanto mais próximo de uma pureza europeia na aparência, mais alto na hierarquia de humanidade a pessoa negra de pele clara se encontra. Sendo assim, a mestiçagem tem também um valor simbólico de mácula na brancura. O reforço de que o pardo diz respeito ao não-branco aparece também na fala da Sabela que, ao descobrir que pardo compõe junto com preto a população negra, afirma:

*Eu não me incomodo em fazer parte [da população negra], acho que até gosto. Porque eu me identifico muito, me identifico muito com pessoas [negras], sabe. Acho bem interessante. Até porque eu não me considero uma pessoa branca, então não faria sentido eu estar na categoria branca ou ter uma categoria isolada, né!? (Sabela)*

Os corpos marcados por ambiguidade são também marcados pela diferença, não são brancos. Pessoas de origem plurirracial são constantemente informadas de que não são brancas e são muitas vezes barradas de qualquer outra identidade racial, vivenciando uma sensação plena de inadequação:

Mas se pretos podem se classificar como pardos parece que nem pretos nem pardos podem se classificar como brancos. Assim, o limite social imposto pela cor é definido pelas oposições preto versus branco, limite que impede que pretos e pardos ou os não brancos ocupem o lugar de brancos. [...] Analisando historicamente as respostas [dadas em censos] vê-se que a barreira imposta ao branqueamento na passagem de pretos e pardos a brancos, confirma o dito popular: "passou de branco, é preto", ou na forma mais poética da versão da música popular de Caetano Veloso, "quase brancos, quase pretos". (MAGGIE, 1996, p. 232)

É interessante compreender como a leitura normativa da pele não-branca, muitas vezes passa pela ideia de que este corpo está passando por algum processo transitório, algo que foi abordado previamente tanto por Dóris quanto por Sabela. Desta maneira, são produzidos e determinados os elementos que são considerados raciais e aqueles que são relacionados à exposição ao sol. Fica evidente nesta afirmação que o ideal branco é o centro da estética e que o bronzeado pode borrar a “linha de cor” entre quem é branco e quem é negro de pele clara. A partir dessa compreensão, é possível ainda levantar a reflexão a respeito dos avanços da linha racial que podem ocorrer entre pessoas brancas muito bronzeadas e pessoas negras de pele clara com fenótipo ambíguo. É comum expropriar o negro de pele clara da sua identidade racial, com base em afirmativas de que a pessoa é “só morena” ou “pegou muito sol”. A prova da marca racial é normalmente atrelada à chegada do inverno associada à manutenção da cor, ou seja, aí

reside a evidência da “cor que se tem”, conforme afirma Bert J. Barickman (2009). Essa tentativa insistente de aproximar o corpo pardo do ideal de brancura, justificando sua cor com o sol demonstra o caráter normativo da brancura no imaginário social. A ascendência negra não está entre os principais motivos que podem enegrecer a pele de uma pessoa.

Em seu relato, Dóris também conta de experiências anteriores à afirmação de sua negritude, ou seja, ela narra uma experiência anterior à compreensão das diferenças raciais, um delineamento ainda muito embrionário da diferença, vinculando a sua diferença com o local onde ela estava localizada, o sul do país. Em outro momento da entrevista, também focado na sua infância, ela afirma:

*Então, eu acho que para mim foi mais um marcador para me diferenciar das pessoas que eu via, principalmente na escola, sabe? Como eu estudava em um ambiente que tinha muitas pessoas brancas, qualquer pessoa que fosse um pouquinho mais escura, um pouquinho mais, já se considerava parda. Ai eu dizia “não, mas eu não sou como ela”, sabe? Talvez olhando o IBGE, olhando o resto do Brasil, pode ser que sim, mas naquele lugar que eu pertencia, no sul do Brasil, eu me via como uma pessoa diferente das pessoas que se consideravam pardas. (Dóris)*

Raça é um marcador de diferença, o contraste com as pessoas ao redor marca também a racialização. Em se tratando de sul do país, estamos falando de uma população composta majoritariamente por pessoas brancas. A PNAD-Contínua 2021 indica que a população de cor branca representa 75,1% do total de pessoas da região sul do país. Também foi a região do Brasil que recebeu o maior contingente de imigrantes europeus no país através do incentivo do Estado nos séculos XIX e XX, um fato que constitui de maneira bastante atualizada a produção identitária da região, profundamente conectada com sua identidade euro-branca. Logo, há na região uma “sensibilidade” analítica maior à mácula da miscigenação, em que a negritude ou a mistura nos corpos é detectada com agilidade e muitas vezes percebida como “estrangeira” para pessoas locais. Logo, o marcador regional é importante para analisar a racialização, já que a mesma é condicionada pela leitura social. A questão racial é um tema territorializado, o que quer dizer que não é universal ou globalizada e sim contextualizada de acordo com a localização geográfica:

*[...] no Norte, acho que são mais pessoas morenas, né!? Não tem tantas pessoas brancas assim como aqui [no sul]. Tem, claro, mas as pessoas são bem morenas assim. Tanto que é muito sol, talvez seja porque pegam muito sol, talvez. [Sabela ri]. (Sabela)*

Considero ainda oportuno aprofundar a análise das categorias não-oficiais utilizadas para autodefinição das entrevistadas. Duas delas, Rosa e Sabela, utilizam o descritor “morena” para se autodescreverem. Em suas falas definidoras da categoria é possível observar uma

tentativa de distensionar as polaridades entre branco e negro, considerados os opostos extremos para sua declaração.

*É um tom de pele, que é mais escurecido assim, tipo, não é tão branco, né. É a minha pele com um bronze, se eu pegar muito sol. Se eu não pegar tanto sol, eu já vou ficando mais branquinha, acho que é normal com qualquer pessoa que é morena, né. Então é mais o tom de pele mesmo. Ou, as pessoas às vezes acham que morena é só porque tem o cabelo preto, né. Tem pessoas que consideram morena a pessoa que tem o cabelo escuro, não olha tanto a cor da pele. Mas para mim é mais por esse lado mesmo de pele. (Sabela)*

O uso dessa categoria popular para dar conta da racialização de seus corpos demonstra um alinhamento com heranças da construção de Gilberto Freyre sobre a “morenidade”. Conforme afirma Eliane Silvia Costa,

Freyre (1970, p. 53) definiu o moreno como os de pele ou aparência “parda, parda amarelada, amarela, preta”. Assim sendo, o tom moreno de pele estender-se-ia do moreno escuro ao claro, amarelado, mas, no caso do preto propriamente dito, o uso desse termo serviria como eufemismo, para “a delicadeza nacional evita[r] chamar negros” (p.52). De toda maneira, o autor mencionou que, no Brasil, há uma mística da *morenidade* que se oporia à mística da exclusividade racial da negrura e da brancura. Mística já existente antes dos anos de 1930, mas que por ele teria sido nacional e internacionalmente sistematizada, apregoada. (COSTA, 2012, p. 48)

Portanto, apesar de Rosa reconhecer que possui traços negroides e que sua herança familiar a aproxima da negritude, parece que a categoria “morena” ameniza os extremos colocados por um sistema binário, oferecendo uma possibilidade de não precisar marcar um posicionamento polarizado. Já para Sabela, a busca parece ser por encontrar-se nas definições que lhe foram apresentadas informalmente ao longo da vida. Ela afirma não ter se aprofundado nos estudos das relações raciais e se posiciona em um lugar de indefinição.

A maior parte das populações afro-brasileiras vive hoje nessa zona vaga e flutuante. O sonho de realizar um dia o “passing” que neles habita enfraquece o sentimento de solidariedade com os negros indistigáveis. Estes, por sua vez, interiorizaram os preconceitos negativos contra eles forjados e projetam sua salvação na assimilação dos valores culturais do mundo branco dominante. Daí a alienação que dificulta a formação do sentimento de solidariedade necessário em qualquer processo de identificação e de identidade coletivas. Tanto os mulatos quanto os chamados negros “puros” caíram na armadilha de um branqueamento ao qual não terão todos acesso, abrindo mão da formação de sua identidade de “excluídos”. (MUNANGA, 2019a, p.83)

A racialização do corpo que não obedece às normas binárias da sociedade ocidental pode ser bastante alienante (FANON, 2008; MOURA, 1988), forçando as pessoas a um processo de negação da identidade que construíram para conseguir caber nas estruturas sociais já postas. E é a partir de uma estrutura colonial que nos definimos racialmente. As categorias raciais que estabelecem os limites da demarcação racial foram estruturadas a partir de uma

lógica colonizadora de nomeação. O ato de nomear o outro, reificar suas características e demarcar seu espaço é em si um ato colonial, como se a própria existência de um outro ser fosse passível de dominação. Avanço nessa argumentação afirmando que a lógica colonial de entender os espaços não-nomeados como um lugar para colonizar faz com que o corpo “pardo”, um corpo que extrapola os limites dos regimes de inteligibilidade (Judith BUTLER, 2015), seja colocado em um não-lugar. Conforme afirma Butler (2015, p. 35) ao definir a matriz de inteligibilidade de gênero:

O que posso “ser”, de maneira bem literal, é limitado de antemão por um regime de verdade que decide quais formas de ser serão reconhecíveis e não reconhecíveis. [...] Isso não significa que dado regime de verdade estabeleça um quadro invariável para o reconhecimento; significa apenas que é em relação a esse quadro que o reconhecimento acontece, ou que as normas que governam o reconhecimento são contestadas e transformadas. [...] Pôr em questão um regime de verdade, quando é o regime que governa a subjetivação, é pôr em questão a verdade de mim mesma e, com efeito, minha capacidade de dizer a verdade sobre mim mesma, de fazer um relato de mim mesma.

Essa matriz pode ser transposta na forma como é realizada a leitura e classificação racial de pessoas negras de pele clara, pessoas que são sempre lidas e interrogadas numa tentativa de enquadramento na lógica birracial vigente, colocadas, portanto, em um não lugar. Além disso, o não-lugar, pela lógica colonial, é um lugar a ser dominado. Tudo o que não entra nos parâmetros do regime colonial é inexistente, é território aberto, e nesse sentido, o corpo é também um território. Na perspectiva colonial, o território que não foi colonizado é um território aberto para a colonização. Logo, o corpo sem denominação é como uma terra sem bandeira, um espaço aberto, livre para a dominação e nomeação.

Temos nos construído e desconstruído a partir do parâmetro branco e das suas ferramentas, em uma sociedade pautada pela colonialidade do poder<sup>13</sup> (QUIJANO, 2005). A racialização, portanto, acontece por um processo de comparação e contraste sempre marcado pela presença do modelo branco. Por este motivo, é muito difícil nos percebermos em nossa pluralidade, complexidade e construção racial subjetiva. Há uma lógica que nos atravessa e que nos demanda um posicionamento dentro de um conjunto conceitual que não contempla de maneira fidedigna a multiplicidade e que mais serve a um processo de fragmentação de grupos historicamente subalternizados.

---

<sup>13</sup> Colonialidade do poder é um conceito central na análise de Aníbal Quijano sobre o padrão de poder global capitalista. De acordo com María Lugones (2008), em sua conceituação do termo, “a colonialidade do poder introduz uma classificação universal e básica da população do planeta pautada na ideia de “raça”. A invenção da “raça” é uma guinada profunda, um giro, já que reorganiza as relações de superioridade e inferioridade estabelecidas através da dominação. A humanidade e as relações humanas são reconhecidas através de uma ficção em termos biológicos.”

A sociologia do negro é, por estas razões, mesmo quando escrita por alguns autores negros, uma sociologia branca. E quando escrevemos branca não queremos dizer que o autor é negro, branco, mulato, mas queremos expressar que há subjacente um conjunto conceitual branco que é aplicado sobre a realidade do negro brasileiro, como se ele fosse apenas objeto de estudo e não sujeito dinâmico de um problema dos mais importantes para o reajustamento estrutural da sociedade brasileira. (Clóvis MOURA, 1988, p. 9)

Essa tentativa de buscar uma unidade e coerência do eu a partir de ferramentas coloniais disponíveis faz parte da busca por visibilização, representação e pertencimento.

Nós nos tornamos visíveis através do olhar e do vocabulário do sujeito branco que nos descreve: não são nossas palavras nem nossas vozes subjetivas impressas nas páginas da revista, mas sim o que representamos fantasmagoricamente para a nação branca e seus verdadeiros nacionais. (KILOMBA, 2019, p. 49).

A construção da identidade racial é um processo que passa não só pela autodefinição elaborada pela pessoa em questão, mas também pelas percepções e confirmações externas. Essa construção demanda ainda buscar compreender os significados da sua racialização e do posicionamento que se assume a partir dela. Pois, conforme afirma Luane Pereira (2020), “assumir a racialização que sempre marcou o lugar do outro é assumir o aspecto fundamentalmente relacional da produção de sentido, não apenas de identidade, mas sobretudo de conhecimento.” (p. 11). Essa é a base do processo de “tornar-se negro” (SOUZA, 2021). Portanto, para uma pessoa negra de pele clara, o processo de autodefinição se pauta na politização da mestiçagem marcada em seu corpo.

Dos movimentos negros vem a politização da mestiçagem, mas também as suspeitas sobre a identidade dos negros mais claros. É como se duas forças opostas, para dentro e para fora, incidissem sobre os “pardos”, partindo ambas do mesmo ponto. Ser deslocado de um lugar para o outro, posições tão opostos entre si – ser negro e ser branco – parece ser sintoma do próprio racismo, nocivo para a construção de uma identidade saudável. (OLIVEIRA, 2020, p.13)

Por existir uma certa dificuldade corrente na leitura social de pessoas negras de pele clara, relatada pelas interlocutoras e pela literatura, é comum que sua marcação racial passe por uma construção discursiva. Ou seja, elas que precisam afirmar e reivindicar sua pertença racial para que sejam reconhecidas como tal, passam a posicionar-se racialmente antes mesmo do questionamento, politizando sua racialização. Esse é um processo de conscientização racial pelo qual duas das quatro entrevistadas passaram e relatam com bastante propriedade, enquanto as outras duas afirmam estar buscando se aprofundar. A conscientização racial para a pessoa parda passa não só por se reconhecer como negra ou racializada, mas por compreender os significados desse reconhecimento em um país não-branco, mas que tem no branco o seu referencial e que

exerce a necropolítica sobre corpos negros. A partir desse olhar politizado, a vivência racial passa a ser alerta e vigilante e essas mulheres passam a se imbuir desse posicionamento político. Conforme afirma, Neusa Santos Souza nas primeiras páginas do livro *Tornar-se Negro*, “uma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo” (2021, p. 45). Tornar-se, narrar-se, autodefinir-se. Antecipando-se ao olhar avaliador de sua pertença, parte das entrevistadas marca seu pertencimento através da fala, pois entendem a importância da autodeclaração. Entender-se enquanto pessoa negra está além do fenótipo em si, diz respeito também ao posicionamento e a um processo de conscientização, que pode ser bastante doloroso.

Nascer com a pele preta e/ou outros caracteres do tipo negróide e compartilhar de uma mesma história de desenraizamento, escravidão e discriminação racial, não organiza, por si só, uma identidade negra. Ser negro é, além disto, tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar posse desta consciência e criar uma nova consciência [...]. Assim, ser negro não é uma condição dada, a priori, é um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro. (SOUZA, 2021, p. 115)

Ser negra de pele clara também passa por um processo de conscientização da sua posição de maior aceitação social e dos usos ideológicos que podem ser feitos do seu corpo em uma sociedade marcada pela tentativa de suavização da negritude, própria da ideologia do embranquecimento. Esse entendimento passa por compreender que o corpo marcado pela mestiçagem ainda é *tokenizado*<sup>14</sup>, que a autodefinição como negras pode fazer com que pessoas ou instituições se utilizem disso para inflar suas estatísticas de inclusão de pessoas negras em seus quadros ou até mesmo forjar a presença de pessoas negras em eventos convidando apenas mulheres mais claras para representarem toda a diversidade racial dos negros no país. Quanto mais consciência racial demonstrada pelas entrevistadas, mais atentas elas se mostravam com relação a isso e mais preocupadas com a representatividade da diversidade racial brasileira elas se mostravam, em todos os lugares que ocupam.

*Eu já fiz parte de um grupo racial no meu antigo trabalho em que éramos quatro mulheres negras que fazíamos parte. E daí fizeram uma votação para alguém ser a líder, né. E tipo, eu ganhei para ser líder racial e para ser líder de gênero. E eu falei que eu preferia ser líder só de gênero e deixar uma das meninas de pele retinta ser a líder do racial porque eu achava que era importante primeiro ter mais mulheres nesse grupo de liderança e que elas tivessem mais representatividade [negra] também. E aí elas concordaram comigo, curtiram, e uma delas até falou “tu ganhaste muitos pontos comigo no momento em que tu fizeste isso”, sabe? E daí, foi algo que, enfim, eu entendi a importância [dessa atuação] também. Mas aí eu via também que em*

<sup>14</sup> Segundo artigo publicado no Portal Geledés por Jeane de Jesus Bispo (2020), tokenização é um termo utilizado para os usos que a branquitude faz de pessoas negras para se eximirem da acusação de serem racistas. Em geral, utilizam-se da integração de uma pessoa negra nos espaços para justificar a ausência do racismo. A tokenização, portanto, refere-se à prática que pessoas brancas utilizam para justificar ou não se sentirem racistas

*vários momentos elas pediam para eu representar ou para eu falar [em determinados lugares] porque elas falavam “ai, vão te escutar mais”, sabe? Eu também tinha um cargo mais alto que o delas, então elas falavam “ah Dóris, vai nessa reunião, fala pela gente nessa reunião” porque sabiam que talvez por eu ser mais velha, estar mais tempo na empresa e estar num cargo mais alto, talvez eu tivesse um poder de convencimento maior. Então acho que esse foi o espaço em que eu mais lidei com essas relações de poder dentro de um movimento assim. (Dóris)*

Dóris apresenta um exemplo positivo do uso estratégico de sua posição racial e de poder. Porém, em muitos casos, mulheres negras de pele clara podem ser deslegitimadas e invalidadas nessa posição. Sua marcação discursiva é vista muitas vezes como uma tentativa de forçar um pertencimento não condizente com seu fenótipo. Nota-se que a própria ambiguidade de seus traços pode interditar sua possibilidade de pertencimento nos extremos raciais, motivo pelo qual muitas relatam uma busca constante por autorização para fazerem sua autodeclaração racial. Ou seja, afirmam buscarem algum tipo de confirmação de sua negritude (ou não) junto a pessoas negras de pele mais escura, tema que será abordado com maior profundidade no próximo tópico.

#### 4.2 NEGAR E SER NEGADA: SOBRE ACEITAÇÃO E REGIMES DE AUTORIZAÇÃO

Para a pessoa negra de pele clara, a marcação racial vai passar, muitas vezes, por uma marcação discursiva, já que a ambiguidade dos seus traços, em uma sociedade que tem o branco como ideal, pode contribuir para a invisibilização de sua origem racial negra. A construção da subjetividade de pessoas que são lidas com ambiguidade racial e se declaram como negras de pele clara passa por uma série de processos de autoaceitação e autodefinição, combinados com “pedidos de autorização” ou confirmação junto à outras pessoas negras para sua autodeclaração, ou seja, um processo que passa por uma negociação da identidade. Nessa seção, abordarei os receios de apropriação racial que acometem as entrevistadas no momento em que se posicionam ou se autodeclaram. Vou explorar também temas que circundam a questão da aceitação em seu grupo de pertencimento, buscando ampliar a discussão sobre os regimes de autorização existentes.

*Eu acho que eu tinha muito receio de me apropriar de algo que não era meu, parece que eu precisei ter uma permissão para poder me assumir enquanto uma pessoa negra. (Dóris)*

Abro essa seção com uma fala de Dóris que me tocou muito, pois traz em si o peso da autodeclaração e as violências que podem atravessar a experiência da pessoa que não aparenta exatamente a estética “esperada” do grupo social ao qual reivindica pertencimento. O trecho

acima também indica o quanto é corrente a ideia do “negro verdadeiro”, aquele que poderia legitimar a negritude de outros, aquele que está presente no imaginário coletivo e que tem seu fenótipo mais aproximado de uma “pureza africana”. A sensação é que ao corpo mais claro “falta” negritude e ele portanto transita ao sabor das permissões que as interlocutoras esperam receber de seus pares. É como se fosse necessária uma validação no interior do grupo para garantir a legitimidade da pertença racial delas. Na mesma medida, a consciência racial de Dóris a faz compreender que o processo de apropriação e (re)tomada de alguma identidade negra “sem permissão” de seus pares negros pode reproduzir os apagamentos tão presentes na nossa sociedade alicerçada em estruturas racistas e epistemicidas. Ou seja, ela tem receio de reivindicar uma identidade racial e ser lida como alguém que está usurpando algo que não lhe pertence, reproduzindo apropriação cultural na comunidade negra. Esse processo vacilante de elaboração identitária produz um limbo, um lugar incerto, que muitas vezes leva a pessoa negra de pele clara a buscar a aprovação de pessoas negras de pele mais escura para esta colocação. É quase como se a pessoa negra retinta representasse o “negro original”, aquele que tem respaldo técnico para a avaliação dos negros de pele mais clara.

Ao longo da nossa interlocução, Dóris também vai se dando conta de que os limites de autorização que ela atribui ao outro podem ser, na verdade, impostos por ela mesma já que a deslegitimação da sua identidade acontece primeiro através de uma fantasia projetiva, num medo de rejeição.

*[...] é uma questão de me autorizar mesmo. Sou eu que faço isso comigo, não é o outro. Não é o outro que se coloca, mas é um lugar muito de, por vezes, respeito, e por vezes, medo também, de ser rejeitada. (Dóris)*

Na mesma medida, Rosa conta um pouco sobre os relatos que ouviu do irmão, também negro com a pele clara, e que, segundo ela, atua no movimento social negro:

*O meu irmão fala que sofreu muito isso, tipo, a pele dele é mais clara e as pessoas diziam “ah, mas tu nem és negão, o que que tu estais te identificando com a raça, o que que tu estás fazendo aqui nesse lugar?”. “Tua pele nem é negra”, tipo... [Rosa dá de ombros]. (Rosa)*

Falas como estas relatadas pelo irmão de Rosa fomentam em pessoas negras de pele clara o temor de uma autodeclaração equivocada ou que seja passível de questionamento. Mesmo que se sintam e tenham se identificado como negras ao longo de suas vidas, há um relato de temor para a autodeclaração. Essa preocupação e medo de rejeição tem como consequência um afastamento das pessoas negras de pele clara do coletivo de pessoas negras e uma aproximação do grupo dominante, branco. Este resultado é um evidente resquício da



estratégica da ideologia racial brasileira, focada no embranquecimento pela mestiçagem. Nos relatos das interlocutoras é possível notar que elas vivem sob a falsa impressão de que o grupo branco pode ser mais receptivo em alguns momentos, mesmo entendendo que para serem bem vindas em espaços brancos, precisam se descolar da sua pertença negra, passando assim a serem vistas como “quase brancas”. Importante reforçar que Dóris e Fémina, mais cientes dessas estratégias, resistem de maneira mais consciente a elas, buscando ativamente não serem cooptadas.

A política de miscigenação, por via de cooptação racial, faz emergir, permanentemente, setores fenotipicamente diferenciados na população. Por força da disseminação de ideologias de superioridade racial, estes “mestiços” tenderão a gravitar em torno do pólo social e racialmente dominante. Conseqüentemente, esses novos aportes populacionais policromáticos geralmente reforçou os dispositivos de dominação postos em prática pelo segmento que ocupa a posição superior. (WEDDERBURN, 2007, p. 192)

De maneira similar, Fémina, ao me contar sobre um filme que assistiu sobre colorismo, faz uma reflexão a respeito do seu lugar aproximado da branquitude, afirmando que pessoas brancas se sentem mais identificadas com ela do que com pessoas negras de pele.

*[...]não tem como a gente assistir e sair ilesa do filme porque mostra também todos os nossos privilégios e a nossa passabilidade. Por exemplo, [privilégios] que a gente tem no mundo corporativo. E quantas vezes... Eu sempre penso isso, eu sempre faço o exercício [de refletir sobre] o quanto é conveniente para os lugares, para alguns lugares, dizerem que tem uma profissional ou uma consultora que é negra porque eu tenho a pele clara. E não vão para uma consultora que vai ser retinta ou que vai ter outros traços. Isso é uma coisa! Porque eu tenho essa facilidade e eles[os brancos] vão ter talvez essa identificação mais fácil com uma pessoa negra de pele clara. (Fémina)*

Ainda assim, esses espaços não são livres de questionamento, pelo contrário, ao frequentarem espaços mais brancos as interlocutoras também relatam passar por um escrutínio de pertença racial. Como previamente mencionado, o questionamento relacionado ao pertencimento racial pode atravessar diversas relações de pessoas negras de pele clara e/ou pardas. Mesmo que os relatos não sejam constantes, eles existem e demandam que essas mulheres contem do seu pertencimento racial para tentar alinhar a heteroatribuição de pertença realizada por outras pessoas. Um processo que pode ser bastante desgastante e conflituoso.

*Eu tenho uma amiga específica, que [já me questionou]. A gente estava em Pipa, e aí ela falou assim “tá, mas tu te identificas como uma mulher negra?” e eu respondi “sim”, e ela falou “tá, mas a Marina tem a pele da mesma cor que a tua, então a Má pode se identificar como uma mulher negra?”. Marina é uma amiga nossa, uma amiga dela, que obviamente não é uma mulher negra, não se identifica como uma mulher negra. E aí eu fui contando para ela, fui explicando tudo, era algo que a gente nunca conversou.” (Fémina)*

*As pessoas sempre quererem entender como que eu tenho essa cor de pele, de dizerem “como que tu tens essa cor de pele, tu estás bronzada do sol ou tu tens alguém negro na tua família?” Aí às vezes eu falava “meu pai é negro” e as pessoas logo respondiam “ah, mas tu não és negra”, sabe? Muito nesse processo de “não, mas tu não és”. (Dóris)*

Um outro ponto que surge de uma maneira mais sutil nas falas das entrevistadas e, em alguns momentos, na própria literatura, é que o pertencimento à raça negra estaria condicionado a experiências de racismo ao longo da vida. Ou seja, experiências de racismo em sua dimensão interpessoal, visto como atos de discriminação direta realizados e direcionados à pessoa, uma ação racista que passaria por xingamentos, apelidos, impedimentos, etc. Porém, é perceptível que não são consideradas como reflexo deste contexto racial, a estrutura racista que produziu a sua configuração familiar atual e até as dificuldades de mobilidade social de seus membros. De acordo com o professor Dr. Dennis de Oliveira, em entrevista para o veículo midiático Universa UOL (2020, sem p.) sobre a produção da identidade da população parda:

*A pessoa de pele um pouco mais clara pode achar que está isenta de sofrer as consequências do racismo. Só que ele não é apenas comportamental. Se os ancestrais, os pais, os avós tinham uma pele mais escura, já se atribui uma situação de dificuldade para que essa pessoa assuma uma ascensão social. Então, é preciso ver o pardo como negro não só na dimensão comportamental, mas a partir do lugar social que ela ocupa por pertencer a essa família negra*

A pouca ou nenhuma experiência direta com racismo interpessoal combinada com o fato de não possuírem um sentido pleno de pertencimento e identidade legitimada por seus grupos, faz com que essas mulheres relatem sentir medo de serem desqualificadas em contextos de debate racial, mesmo em situações informais. Ao longo do tempo é preciso fortalecer e empoderar politicamente a sua identidade para que consigam se posicionar e sentirem-se autorizadas a falar sobre suas posições sociais e identitárias. Por serem identificadas como pessoas que passam “despercebidas no radar” da racialização, mulheres negras de pele clara ou pardas são interdidas de falar sobre suas dores, consideradas pequenas frente à gravidade da operação do racismo na vida de pessoas pretas.

*Eu sempre tento chegar com muito respeito [em pessoas pretas] e dizer que eu sei que nossas vivências são bem diversas, são bem diferentes, não tem como dizer que eu senti a mesma coisa que tu porque eu não senti... (Dóris)*

Ainda que mediante os dados sociológicos pessoas negras com a pele mais clara possam acessar mais espaços e benefícios no que diz respeito a direitos, é preciso ter um cuidado quando falamos sobre os efeitos psíquicos do racismo na sua produção de subjetividade. As falas das interlocutoras evidenciam um sofrimento significativo e é isso que está sendo levado em consideração com maior ênfase neste trabalho. Vale ressaltar aqui que as dinâmicas do racismo

interpessoal assumem outras formas em se tratando de mulheres negras de pele mais clara, passando por outros marcadores e processos, tais como a hiperssexualização e as tentativas de embranquecimento estético, tópicos que serão abordados no próximo capítulo com maior profundidade.

Além disso, no que diz respeito ao racismo cotidiano, pessoas negras de pele clara acabam ocupando um lugar de “outsider within” (COLLINS, 2016), ou seja, possuem um ponto de vista que é simultaneamente marginal e presente em espaços de privilégio. Ao serem desracializadas pelas pessoas brancas, acabam testemunhando a branquitude em seu lugar de conforto, com defesas baixas, essas mulheres estão dentro e fora desses espaços, presentes, mas nunca totalmente pertencentes. Portanto, uma questão que apareceu nas entrevistas foi que muitas delas testemunham falas e comportamentos racistas que acreditam que não aconteceriam se sua negritude fosse mais evidente.

*É difícil alguém fazer um comentário preconceituoso direcionado, né, então assim, eu não o sinto para mim, Rosa, mas eu o sinto para o coletivo e sinto como se me afetasse também. Então tipo, ah, minha sogra tem muitas falas racistas assim, direto. E aí essas coisas me irritam... Então não são para mim, Rosa, mas talvez por eu ter essa pele mais clara, eles não se inibem de falar na minha frente. Então os ataques não são para mim, mas eles são para o coletivo e eu me sinto afetada igualmente, entende? (Rosa)*

A posição de “outsider” pode causar uma série de incômodos e atualização de violências para essas mulheres que ocupam e transitam em lugares onde pessoas inegavelmente negras talvez não tivessem a oportunidade de transitar numa sociedade marcada pela racialização do lugar social. Nessa circunstância, os relatos das entrevistadas se assemelham muito às minhas próprias vivências no sentido de que ao longo da minha história fui percebendo que pessoas brancas se sentiam “confortáveis” o suficiente com a minha presença para deixarem escapar algumas falas violentas, parecendo estar “desavisadas” da minha pertença racial ou da mestiçagem evidente em meu corpo.

*O não-lugar, ele pode – não é que ele seja uma verdade absoluta, mas – ele pode acontecer na relação com os dois lados [com pessoas negras e brancas]. Com os dois, enfim, nas duas esferas. Um lugar em que ele mais me incomoda, e é um lugar que eu evito mais assim, que eu cortei-cortado [da minha vida], são lugares mais elitizados talvez... ahm,, e de pessoas brancas assim. É claro, são pessoas muito específicas e que tem alguns posicionamentos, enfim, que eu evito porque aí existe um incômodo. E aí não necessariamente um incômodo por ter uma violência diretamente [dirigida] a mim, mas que eu sei que existem coisas implícitas ali e que talvez a pessoa até não se dê conta porque, enfim, é inconsciente, mas esses são talvez lugares em que a tendência de ter um desconforto é maior e que eu evito muito mais. (Fêmina)*

Outro ponto que surge é relativo aos sentimentos de rejeição, pautados em base concreta ou projetiva, nas tentativas de aproximação de pessoas negras. O processo de identificação

racial pode ser bastante doloroso, permeado por questionamentos internos e externos e, para muitas de nós passa também pela necessidade de aprovação de pessoas de pele mais escura, como previamente mencionado. Em minha própria trajetória de identificação, percebi-me diversas vezes ansiando pela legitimação do meu posicionamento racial, uma legitimação que só poderia vir de pessoas com um fenótipo indubitavelmente negro, uma busca incutida em mim pela própria ideia de uma hierarquia racial. Ao longo do tempo, fui percebendo que esse temor fomentado em mim era estratégico, fazia eu me ausentar de debates e lutas, me colocava mais próxima do grupo dominante, branco. Pessoas de negras pele clara são frequentemente acusadas de ambivalência, de usarem a negritude quando conveniente e podem ser questionadas por outras pessoas negras sobre a legitimidade de sua racialização. Esse processo, que aparece muito em termos da particularidade, individualizado, precisa ser discutido em termos sociais mais amplos, como um sintoma do racismo estrutural que coloca pessoas racializadas para avaliarem a validade da negritude de pessoas mais claras ou mestiças. Ele leva a uma fragmentação de uma luta coletiva, gera conflitos entre pessoas negras e afasta pessoas de pele mais clara de pessoas negras de pele escura.

Percebi padrão similar em algumas falas das entrevistadas que, pertencendo a essa zona racial intermediária, sentiam-se mais acolhidas e desejadas por pessoas do grupo dominante, especialmente nas relações afetivas, tal qual a fala de Dóris:

*Enfim, eu vejo que tem colegas (negras) da faculdade que eu me dou muito bem, sou muito amiga, mas sei lá, elas não me chamam para o aniversário delas, por exemplo. [riso desconfortável]. Entendeu? E aí... Eu vejo que é um processo muito... muito desse... de eu ainda não conseguir me aproximar tanto de mulheres negras e de homens negros também... E tem essa questão também acho que dos homens negros assim. Tipo, eu fiquei com dois caras negros na minha vida inteira e... E eu vejo que eles [os homens negros] nem olham para mim direito, sabe? Eu me sinto muito mais desejada por homens brancos e todos os meus namorados foram brancos e a maioria dos caras que eu me relaciono são brancos. Então, eu acho que também tem essa questão de não-olhar. (Dóris)*

Neste trecho, vale ressaltar que Dóris assume uma postura essencialista com relação aos homens negros e brancos com base na repetição de um padrão, porém esta não é necessariamente uma relação de causa e efeito. Também considero oportuno enfatizar que uma aproximação maior por parte de homens brancos não implica necessariamente num posicionamento antirracista dos mesmos.

Por fim, considero interessante pontuar que as entrevistadas estão cientes de que a depender da forma como empregam as tecnologias na construção da sua expressão racial, elas podem ser classificadas de diferentes maneiras. Fémina, por exemplo, entende que sua racialização aos olhos das pessoas passa muito pela forma como ela arruma o cabelo. Quando

pergunto para ela se ela acredita que as pessoas a veem como uma mulher negra de pele clara, sua resposta é: “*Com o cabelo curto e volumoso sim, com cabelo liso não.*” (Fémima).

Esse comentário de Fémima nos informa que a cor de pele clara e a ambiguidade presente no fenótipo permite algumas negociações da identidade. Isso não quer dizer que tais negociações sejam possíveis em todos os momentos, mas em certas situações e lugares, há uma elasticidade nos seus marcadores da diferença que permite que ela transite em alguns espaços invisibilizando seus traços negros.

Neste sentido, em alguns momentos, as entrevistadas relatam que precisaram negar a si mesmas para obter pertencimento nos grupos em que transitavam, que eram em sua maioria brancos. É humano querer pertencer, buscar um senso de comunidade fomentado entre pares. No entanto, frente a presença maciça de brancos no seu entorno, algumas das entrevistadas relatam ter negado ou se afastado da sua origem racial para buscar um lugar junto ao grupo dominante.

*Eu morava num prédio em que eu era a única pessoa negra, eu estudava em um colégio em que eu era uma das únicas pessoas negras, os lugares que eu frequentava e em tudo o que eu fazia eu era uma das únicas pessoas negras. Então era natural que eu não me sentisse pertencente, entendeu? E também foi natural que eu negasse isso, pra poder pertencer, né, pra querer estar. (Dóris)*

*Eu nunca gostei muito do resultado do alisamento porque no fim eu queria ter cabelo liso, mas eu queria que eu tivesse nascido com o cabelo liso. Porque no fim eu queria a praticidade e essa sensação de “estar arrumada” do cabelo liso. Né!? Porque olha [ela solta o cabelo], eu fiz hidratação agora e ele está, está bom, mas aí, eu não arrumei muito, então eu sempre acho que ele está bagunçado, que ele não está como deveria, que ele não está bom e não sei o quê. Aí eu já prendo o cabelo. (Rosa)*

#### **4.2.1 Identificação Familiar e/ou Cultural**

O pertencimento está fundamentalmente relacionado a identidade e a um processo de profunda identificação, e está intimamente atrelado à relação com um grupo. A produção de uma identidade se dá também através da marcação das similitudes e diferenças relativas a um grupo, lugar, valores, posicionamentos. Além disso, processos de produção da subjetividade estão altamente conectados com a socialização de cada um.

Como qualquer identidade singular, as identidades raciais se constituem por processos de identificações e diferenciações, ou seja, por processos explícitos ou tácitos de identificações afetivas feitas pelo sujeito a algo que, consciente ou inconscientemente, quer para si como modelo, por exemplo, ele pode se identificar com uma pessoa, uma dada imagem, um discurso específico, um certo som, gesto etc., e, por extensão, ele se diferencia de outras imagens, discursos, modelos etc. (Eliane COSTA; Lia Vainer SCHUCMAN, 2022, p. 476)

É uma produção singular ao mesmo tempo que é coletiva e está fortemente enraizada na afetividade que é nutrida por e entre as pessoas. Para pessoas de origem multirracial, isso pode passar por um processo de conflito e de escolha unilateral. Parece haver uma demanda social por um posicionamento racial, um posicionamento político que pode ter como consequência o afastamento de uma das partes constitutivas da sua identidade racial. Ou seja, assumir-se branca pode implicar em negar suas origens negras e assumir-se negra implicaria em recusar a brancura que também compõe seus traços.

*E acho que, para mim, rolava um negócio de tipo... Se eu me colocava como uma pessoa branca, eu negava toda a negritude da minha família e negava o meu pai. Se eu me colocava como uma mulher negra, eu também negava toda a família da minha mãe e de onde eu vim. Então, pra mim, era um conflito muito grande ter que escolher um lado, digamos assim, sabe? Então acho que por muito tempo eu me autodeclarei como parda por isso assim... Porque tipo, eu sabia que eu não era bem parda, sabe, mas eu também não queria ter que escolher um lado. (Dóris)*

Interessante notar que identificar-se racialmente passa também, portanto, por uma questão de identificar-se dentro da família, escolher um lado, posicionar-se. Numa sociedade estruturada pelo racismo e por sistemas binários de exclusão, negar uma identidade racial ou outra implica também em negar ou suavizar o pertencimento a um lado da família.

Assim, 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)

Quando pergunto a Rosa como ela se identifica informalmente e no dia a dia com relação à sua identificação racial, ela responde, hesitante:

*Eu digo mo-... Eu não sei se eu digo “morena”... Eu acho que eu digo “morena” e eu digo “descendente da raça negra com italianos”. Eu geralmente falo os dois, acho que eu nunca falo um só. Até porque por identificação de família, eu geralmente digo “ah, minha família é italiana” porque eu me identifico de convivência muito mais com a família da minha mãe, que é italiana. Então geralmente quando eu digo sobre a minha personalidade, eu digo “ah, a gente fala alto, fala com as mãos” porque é a família que eu convivo. Então, talvez... De fenótipo eu me identifico como negra, mas como agito, e de personalidade eu acabo me identificando muito com a família da minha mãe por ser a família que eu convivo, sabe? (Rosa)*

A partir da fala de Rosa, cabem algumas reflexões sobre assumir uma identidade a partir da profundidade do vínculo afetivo e da convivência. Consciente de que carrega características

fenotípicas negras e de que a pluralidade de seus traços permite que ela transite pelas duas identidades, ela faz uma escolha de posicionamento quando se apresenta para o mundo. Sua escolha é pela concomitância. Ela sabe que, em alguns espaços seu fenótipo pode ser identificado como negro, mas subjetivamente ela está mais identificada com sua família italiana, branca. Ainda assim, reitera a impossibilidade de assumir-se como branca por suas marcas físicas.

Um “negra” fenotipicamente marcado pela clareza, MAS que não impede o processo de reivindicação do lugar de “negra”. Um lugar de enunciação que se marca pelo deslizamento entre ter características negras (mesmo com a pele clara ou apesar da pele clara) e ser reconhecida (ou se reconhecer) como mulher negra, com toda potência político-resistente que essa identificação produz no contexto da formação social brasileira [...]. (PEREIRA; MODESTO, 2020, p. 288)

As próprias interlocutoras estão cientes de que a convivência e a presença de pessoas negras poderiam modificar ou reforçar sua aderência à uma identidade negra, numa posituação dessa associação. A presença de pessoas negras em suas vidas oferece um modelo não-branco para se pautarem. Mais importante, o fato de conviverem com pessoas com uma estética não-hegemônica oferece um certo conforto para a sua experiência no mundo, já que sua aparência também foge à norma. Quando pergunto à Sabela se ela acredita que o afeto que ela nutre pela parte não-branca de sua família influencia na forma como ela se identifica no mundo, ela responde:

*Acho que tem bastante, né, quando você se relaciona com pessoas, você acaba emocionalmente se identificando com essas pessoas. Nessa questão assim, porque o convívio, ele faz com que você enxergue as coisas de outra forma, né. Entra numa questão assim, por exemplo, se eu tivesse contato só com pessoas brancas, eu iria talvez me identificar com mais pessoas brancas. (Sabela)*

Isso evidencia aquilo que Lia Vainer Schucman apresenta em seu livro *Famílias interraciais: tensões entre cor e amor* (2018, p. 69):

Percebe-se, ainda, que a autoclassificação racial de cada sujeito está menos ligada à cor da pele e mais ligada aos afetos e identificações que cada sujeito tem com os membros brancos e negros de suas famílias. Assim, a cor é vista através de uma complexa lente psicossocial e histórica.

A mestiçagem e variedade cromática que marca as famílias das interlocutoras aparece em seus discursos. A identificação de pessoas brancas é imediata, porém, em alguns momentos é possível notar uma dificuldade de identificar racialmente a sua família racializada. Tal característica demonstra que o tema da identificação racial não é tão presente para algumas das entrevistadas, o que pode gerar dúvidas geracionais com relação ao pertencimento racial do

grupo familiar. Ademais, o processo de apagamento da racialização e negação de pertença racial de pessoas não brancas é, como mencionado anteriormente, parte do aparelho ideológico racial brasileiro.

*Então, é misturado, né, brasileiro, é muita mistura. Então, a família do meu pai é uma família de pessoas brancas, tem mais pessoas brancas. Não lembro se tem uma pessoa assim de pele negra, acho que não tem. E daí a da minha mãe já tem. Eu tenho irmãos também, minha irmã é mais morena, tenho irmãos mais brancos, assim, é meio misturado. Então, algumas vezes eu falei assim “bom, a família da minha mãe é uma família morena” e a família do meu pai é branca. Então teve essa mistura, a minha mãe é morena e meu pai é branco. Meu pai é muito branco. (Sabela)*

Um outro ponto que é interessante notar é que a pertença à zona intermediária racial pode se transpor também na forma como essas mulheres se colocam no mundo, gerando uma forte característica mediadora em sua forma de agir no mundo e ocupando o lugar de quem equilibra a família e o entorno. As entrevistadas contam sobre uma vivência de entremeio, preocupando-se para balancear os ambientes que frequentam e cuidando para não ofender ninguém, bastante atentas às necessidades de todos. É curioso que esse foi um grande ponto de vínculo entre nós, todas nós compartilhávamos uma forma de estar no mundo que é bastante conciliadora, mesmo quando essa conciliação é desconfortável para nós. Lanço aqui essa hipótese porque entendo que a subjetividade é construída a partir de todas as experiências e vivências do ser, sendo a identidade racial e de gênero atravessamentos importantes na constituição da pessoa. Chamo a atenção para este ponto porque no imaginário coletivo, na produção do mito da democracia racial, o corpo intermediário serve ao propósito de articular polos antagônicos, descontínuos e em conflito (COSTA, 2012). Portanto, é curioso notar que as entrevistadas relatem serem esses pontos de apaziguamento e conciliação de extremos. Da mesma maneira, esse processo também parece ser produzido pelo próprio trânsito na diferença de ambientes e contextos familiares, a necessidade de adequação à diferentes aspectos culturais:

*Acho que tem uma questão ancestral muito forte assim, um cuidado, uma preocupação, que fez com que eu me aproximasse disso também. Acho que também a alegria... Eu lembro de quando eu era criança, os churrascos, as festas, as rodas de samba, eu fazia coreografia com as minhas primas e tal, eu era muito mais feliz, muito mais alegre do que na família da minha mãe, onde faziam jantas, todo mundo muito chiquezinho, sentado... Aquilo me incomodava, aquilo me causava estranheza do tipo “eu não pertencço a esse lugar”, sabe? E na família do meu pai eu já me sentia mais à vontade, já me sentia mais pertencente. Então, eu acho que houve isso, mas ao mesmo tempo eu acho que, para mim, estar nesse contexto (branco, da mãe) também me gerou muitas oportunidades, e aí eu acho que em algum momento da minha vida eu levei isso em consideração, sabe? Então, tipo, ter uma dupla nacionalidade europeia, ter uma mãe branca, ter uma família tradicional também foi passaporte de entrada para lugares que talvez eu não teria tido acesso se eu não tivesse... se eu tivesse assumido a minha negritude muito cedo, sabe? (Dóris)*



Curioso notar que as negociações da identidade possibilitam alguns acessos e uma certa mobilidade social para pessoas negras de pele mais clara e que, para quem observa isso com consciência social, fica evidente que o acesso é pelo branqueamento. Importante reforçar que esses acessos ocorrem no âmbito individual, mas eles não têm qualquer impacto nas estruturas raciais vigentes, conforme afirma Verônica Toste Daflon, Flávio Carvalhaes e João Feres Júnior (2017, p. 324):

Em uma sociedade com presença maciça de não brancos, mas cuja elite procura preservar a sua própria branquidade tanto fenotípica como simbólica e cultural, a “confusão” entre discriminação de classe e de raça e o discurso da “morenidade” autorizam que, sob certas condições, papéis que costumam ser reservados aos brancos possam ser desempenhados por aqueles não brancos que cumprem certos “requisitos” físicos e/ou comportamentais, ao passo que as hierarquias e o edifício racial permanecem intactos.

Vale a pena refletir sobre o fato de que a articulação de uma identidade negra positiva no interior da família pode ser uma grande força motriz para a identificação racial de pessoas negras em toda a sua diversidade de cor. Por conta da natureza do racismo à brasileira, muito pautado na negação da pertença racial e na não discussão de questões raciais, é comum encontrarmos famílias negras que não abordam a temática no seu interior e, em alguns casos, até o evitam. Para todas as mulheres entrevistadas, raça não era um tema que elas ouviam em casa, mas sim, um tema que foi sendo visto mais tarde em suas vidas, através da convivência de pessoas que positivaram a negritude.

*Meu irmão só foi ter essa consciência de raça, essa consciência toda, com um professor de capoeira. Porque esse também nunca foi um tema que foi abordado na nossa família até então, então quem trouxe essa questão para dentro da nossa família foi o João<sup>15</sup> [irmão] ali pelos 17 anos dele e eu devia ter 7 anos. (Rosa)*

Em famílias onde raça não é um tema discutido, há relato de maior confusão e dificuldade para a autodefinição de pertença racial. Sabela relata ter dificuldade para entender-se racialmente e até para compreender as categorias raciais existentes e informa que essa temática foi muito pouco debatida em sua casa.

*Não é algo que aparece assim. Tipo “ah, tu és preto, tu és branca, tu és parda”, não, não é discutido sobre. Tipo, eu tenho sobrinhos tipo, não negros-negros, mas de pele bem morena assim, mas nunca é discutido nada a respeito assim. Nunca foi uma coisa, um assunto de família assim, sabe!?” (Sabela)*

---

<sup>15</sup> Nome alterado para preservar a confidencialidade da entrevistada e familiares.

## 5 A CONSTRUÇÃO DO LUGAR SOCIAL E SENSO DE PERTENCIMENTO

Neste capítulo busco articular, em duas seções, outros elementos constitutivos do lugar social da pessoa negra de pele clara. O primeiro diz respeito ao pertencimento racial que é condicionado, na leitura social, à classe social e atravessamentos de gênero, aprofundando o modo como esses elementos aparecem no discurso das entrevistadas. O segundo elemento que será aprofundado é a sensação quase que unânime entre as entrevistadas de limbo identitário, que algumas elaboraram como não-lugar. Neste sentido, proponho neste capítulo mergulhar na complexidade das nuances que vão moldando as experiências de (des)racialização das interlocutoras. As falas das entrevistadas evidenciam as dimensões sociais e psíquicas do sofrimento subjetivo decorrente do racismo que atravessa a todas as pessoas sejam elas beneficiárias ou subalternizadas pelas estruturas raciais, e que circunda as tentativas das interlocutoras de se autodefinirem, alienando-as, muitas vezes, de sua identificação. Conforme afirma Clóvis Moura,

O branqueamento como ideologia das elites de poder vai se refletir no comportamento de grande parte do segmento dominado que começa a fugir das suas matrizes étnicas, para mascarar-se com os valores criados para discriminá-lo. Com isto o negro (o mulato, portanto, também) não se articulou em nível de uma consciência de identidade étnica capaz de criar uma contra-ideologia neutralizadora da manipulada pelo dominador. Pelo contrário. Há um processo de acomodação a estes valores, fato que irá determinar o esvaziamento desses negros no nível da sua consciência étnica, colocando-os, assim, como simples objetos do processo histórico, social e cultural. (MOURA, 1988, p. 69-70)

### 5.1 A CLÁSSICA INTERSECÇÃO RAÇA, GÊNERO E CLASSE NA MARCAÇÃO RACIAL

*"A sociedade escravista, ao transformar o africano em escravo, definiu o negro como raça, demarcou o seu lugar, a maneira de tratar e ser tratado, os padrões de interação com o branco e instituiu o paralelismo entre cor negra e posição social inferior".*  
(Neusa Santos Souza, 2021, p. 19).

Um tema que é bastante recorrente no discurso das entrevistadas na discussão sobre o seu pertencimento racial/racialização é o atravessamento das questões de classe. Como afirma Cida Bento, “branqueamento e ascensão social aparecem como sinônimos quando relacionados ao negro. Parece-nos que isso decorre do fato de que essa sociedade de classes se considera, de fato, como um "mundo dos brancos" no qual o negro não deve penetrar.” (BENTO, 2002, p. 26) No imaginário social, há uma relação direta entre “ser negro” e uma posição socioeconômica mais vulnerável, fomentando a ideia de que se uma pessoa ascende socialmente

sua raça é invisibilizada (Fernando Henrique CARDOSO e Otavio IANNI, 1960). A percepção racial sobre uma pessoa está altamente ligada ao lugar que ela ocupa na estrutura social. Portanto, as pessoas negras de pele mais clara e que possuem uma posição social mais alta na hierarquia de classes, são geralmente demovidas da sua afirmação de pertença racial negra.

Raça, classe e gênero reconfiguram-se mutuamente (José DAMICO, 2021), são constituintes das posições dos indivíduos na sociedade colonial e determinantes na produção das hierarquias sociais. Nesse sentido, um conceito fundamental para compreensão da vivência de mulheres negras na sociedade é o de interseccionalidade, que postula a indissociabilidade dos marcadores de raça, classe e gênero na sociedade capitalista cisheteropatriarcal.

A interseccionalidade visa dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado – produtores de avenidas identitárias em que mulheres negras são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe, modernos aparatos coloniais. (Carla AKOTIRENE, 2019, p. 19).

Esses três marcadores estão sempre em operação na forma como as interlocutoras são lidas socialmente e, muitas vezes, a interação deles é mobilizadora de deslocamentos identitários para elas. Em uma sociedade alicerçada na precarização da vida de pessoas não-brancas, a ascensão social obnubila a raça em alguns momentos. É importante frisar que esse fenômeno é transitório e confinado a lugares específicos, nos quais é mais fácil afastar a possibilidade de racialização.

*Os meus pais hoje são aposentados, mas eles foram concursados durante muito tempo e isso nos deu uma segurança financeira. E eu, uma mulher negra de pele clara, sendo uma criança nesse universo, sempre permeei diferentes realidades familiares também no que diz respeito a questões sociais. Então a gente sempre... Por mais que nós sejamos uma família de classe média - e não classe média alta, classe média mesmo - a gente sempre esteve melhor financeiramente que muitas pessoas dos dois lados da família. Então sempre existiu esse - meio que - não-lugar nas duas estruturas familiares. Não só por uma questão de identidade racial, mas também econômica, de ser talvez a patricinha, de ser a mimadinha, porque eu sempre estudei em escola privada. Acho que sou a única dos meus primos de todas as duas famílias que só estudou em escola privada, fiz uma faculdade privada, então eu tive uma construção de identidade um pouco diferente também. (Fémina)*

Dóris também evidencia ter experimentado empiricamente a intersecção de classe e leitura social. Ela traz em sua fala uma relativização das características fenotípicas com base na localização social, corroborando a ideia de que performances de classe podem viabilizar que pessoas negras com a pele mais clara sejam percebidas como mais aproximadas da branquitude.

*Acho que a cor da pele influencia, acho que existe um colorismo aí, uma escala de passabilidade tanto para coisas ruins, como o racismo e acessos, como também para essa questão de pertencimento. Então, acho que sim, mas também acho que tem a*

*questão da classe social, sabe? Porque tipo, eu via mulheres negras que às vezes tinham a pele mais clara que a minha ou traços mais claros que os meus, mas que eram da periferia e que eram mais acolhidas nesse espaço. E eu não era considerada por “ah, estudei em colégio particular”, porque eu tive outros acessos, enfim, porque não vivia a mesma coisa que elas viviam, entendeu? (Dóris)*

Bento (2002) cita análise de Neusa Santos Souza (2021) sobre como as pessoas negras são comumente marginalizadas na sociedade colonial e que, ao ascenderem socialmente passam, em geral, por um processo de assimilação e submissão ideológica aos padrões brancos das relações sociais.

Assim, ainda que o branqueamento se constitua numa invenção da elite branca para enfrentar o medo do grande contingente populacional negro e, posteriormente, se afigure como uma resposta à ascensão negra, não há como negar seu impacto sobre a população negra. É importante tentar compreender também o que ocorre com o negro no processo de branqueamento. Neusa Souza (1983), psicanalista negra, chama a atenção para impacto da ideologia do branqueamento sobre a personalidade do negro. Ela parece compreender o branqueamento do negro não como manipulação, mas sim como a construção de uma identidade branca que o negro em processo de ascensão foi coagido a desejar. (BENTO, 2002, p. 27)

Logo, fomos programadas para nos adequarmos e desejarmos os padrões brancos na esteira da ascensão social, ascender está intimamente ligado à ideia de embranquecimento ideológico e pelo incentivo ao uso de tecnologias para o embranquecimento físico (alisamento, modificações corporais conforme estética branca).

Outrossim, sendo mulheres, as estruturas de racialização e racismo também passam por processos diferenciados, relacionados à sua marcação de gênero. Nesse ponto, acredito ser pertinente considerar que o racismo sofrido por pessoas negras com a pele mais clara pode, muitas vezes, não passar diretamente pelo que o senso comum nomeia como racismo, ou seja, os xingamentos diretos e tratamentos discriminatórios violentos. Para mulheres negras de pele mais clara, essas violências podem passar pela objetificação e sexualização, por exemplo. Quando questionada a respeito da hiperssexualização, Dóris responde:

*Isso acontece muito, acho que isso aconteceu muito... Acho que dois momentos assim me marcaram muito, é, acho que dois momentos da vida. Um na pré-adolescência, quando eu comecei a ter corpo, comecei a ganhar corpo e tal, e eu lembro que os meninos mais velhos duvidavam que eu era virgem, sabe? Então acho que era um lugar de muita sexualização... Porque eu não sei se eles faziam isso com as meninas brancas, sabe? (Dóris)*

Rosa também comenta o assunto e traz dúvidas sobre a origem da sua sexualização na adolescência, sem conseguir determinar se sua sexualização partiu de uma percepção da sua racialização.

*É, não sei o quanto eram as pessoas e o quanto era eu comigo, mas eu sei que era uma coisa muito forte em mim essa questão da sexualização. E era uma energia que me movia demais, sabe!? Então não sei se tinha a ver com a raça ou se tinha a ver com o meu comportamento também. E aí depois disso passou e hoje em dia eu não sinto mais. Hoje em dia eu sinto que não é mais assim. (Rosa).*

Ao refletir sobre os sentidos que elas atribuem à sua própria racialização generificada, é preciso levar em consideração que raça e gênero não existem enquanto produções separadas na vivência de mulheres racializadas, são elementos dialéticos, que se constroem mutuamente.

Enfim, o gênero, no pensamento feminista negro, coloca-se como a produção de uma diferença que não existe separada de outras diferenças. Nesse pensamento, é necessário prestar atenção nos modos como os sujeitos percebem seu gênero através de sua raça, ou como suas raças só fazem sentido através de uma produção de significados sexualizados e generificados. (Maria Elvira DÍAZ-BENÍTEZ; Amana MATTOS, 2019, p. 74)

Rosa foi a única entrevistada que era casada e relata uma situação com a família do seu marido que também aponta para a atualização de um pensamento colonial atravessado pela combinação de raça e gênero, a preocupação com a geração da prole. A apreensão com relação ao útero miscigenado e com a cor dos filhos gestados por pessoas de origem multirracial é parte do imaginário social de incertezas e projeções com relação às mulheres mestiças desde o período escravista. Pautada na ideologia do embranquecimento, a espera por uma prole que “clareie”, a preocupação com um “útero limpo” ainda são presentes em famílias inter-raciais e nas preocupações de pessoas negras que buscam sobreviver à condição de subalternidade.

*A minha sogra uma vez falou para mim, bem no começo do meu relacionamento, pegou a foto de uma criança no Instagram, eu nem estava grávida, mas ela pegou e falou assim “ai, eu quero ter um neto assim ó, bem branco, bem branco”. Aí eu falei “é, então provavelmente não vai ser comigo, né, porque meu pai é negro, meu cabelo é cacheado”, tipo, porra, mas não se liga, né, porque ela também tem a pele mais escura, a boca dela é grande... Não faz sentido nenhum. Mas é que ela não se reconhece enquanto... [pausa] (Rosa)*

A fala inflamada de Rosa denuncia uma característica bastante particular que opera nas dinâmicas raciais brasileiras, o racismo de intimidade, a hierarquia racial que se estabelece inclusive dentro das relações de afetividade (Juan de Araujo TELLES, Maria Helena ZAMORA e Rosangela ROZANTE, 2021; SCHUCMAN, 2018).

Adicionalmente, há um ponto importante a ser levado em consideração que é o fato de pessoas negras em geral passarem por diversas tentativas de embranquecimento ao longo de suas vidas e mulheres negras de pele clara, que não fogem à essa regra, também vivenciarem essas tentativas de apagamento:

*Acho que essas tentativas são bem fortes, acho que... [pausa] acho que elas sempre acontecem, até hoje. Acho que hoje menos pelo fato de eu me autodeclarar mais fortemente e publicamente, mas isso aconteceu muitas vezes. Acho que essa questão do cabelo principalmente. Eu nasci nos anos 90, em que a moda era ter o cabelo liso e escorrido, e... Enfim, era um processo muito natural de ter o cabelo liso e escorrido... eu já alisei meu cabelo diversas vezes, não vou mentir, mas eu nunca fiz o processo definitivo e muito porque a minha mãe não deixou também. Mas eu nunca achei meu cabelo feio, sabe, nunca achei que meu cabelo era feio ou coisas do gênero, mas as pessoas falavam que ele era feio, sabe? As pessoas diziam que era melhor que eu alisasse o cabelo para ele estar mais arrumadinho, mais bonitinho, mais... Enfim, acho que era isso. Esse processo do cabelo foi bem marcado. (Dóris)*

Tais tentativas de embranquecimento podem, muitas vezes, ocorrer dentro da família:

*Sim, principalmente da minha avó paterna. Ela sempre falava “não, tu não és negra, tu és portuguesa, tu és bronzeada, tu és moreninha”. Tipo, a minha vó falava muito porque ela não pôde se autoafirmar... Porque, né, ela não teria chegado aonde ela chegou se ela tivesse feito esse processo. E acho que, enfim, acho que ela tinha muito medo... Ela ainda tem muito medo, muito receio assim (Dóris)*

E são notadas inclusive dentro da produção estética da indústria do entretenimento, que insiste em associar traços euro-brancos a status e poder, deixando implícitas vantagens raciais simbólicas, na mesma medida em que marginaliza a estética negra:

*No fim, quando eles querem caracterizar, por exemplo, uma empregada doméstica, eles geralmente botam uma pessoa de cabelo cacheado. Pega o humorista, eu nem sei o nome dele lá, ele era do Zorra Total... Sempre que ele quer dizer que ele é a diarista, ele está de cabelo cacheado, está com o cabelo bagunçado. Geralmente, quando as pessoas querem caracterizar alguém que não está muito bem, ela tá ali... Dificilmente, né! Pegam uma atriz e aí quando ela está num papel mega power, Juliana Paes, vai fazer alguma coisa, ela está com cabelo liso. Agora quando ela está fazendo uma retirante, não sei o quê, aí ela está com o cabelo cacheado. Então, eu acho que intrinsecamente a sociedade vai dando essas mensagens. (Rosa)*

Isso afeta as interlocutoras particularmente porque a cobrança estética em nossa sociedade patriarcal recai fortemente sobre mulheres, afetando sua autoestima e a construção da autoimagem:

*Porque no fim é isso, eu tenho dificuldades ainda com o meu cabelo, de me achar bonita com ele. Eu, sinceramente, sinto que eu fico mais arrumada e mais apresentável quando eu estou de cabelo liso. Mas eu sei que eu não sou quem eu sou quando eu estou de cabelo liso, então eu mantenho o cabelo cacheado porque essa é quem sou eu e esse processo de ficar lutando contra quem a gente é e como a gente veio, ele é muito estressante. Tem gente que tudo bem, que alisa e tá tudo bem porque não se identifica ou porque não gosta e está tudo bem, mas eu, Rosa, não gosto dessa sensação em mim. (Rosa)*

Logo, fica evidente que a “beleza” é uma construção que coloca a normativa fenotípica branca como centro e produz uma necessidade de adequação estética que pode ser bastante violenta na produção da subjetividade de pessoas não brancas, especialmente mulheres.

Marcadores de gênero e raça são constructos coloniais engendrados com o objetivo de racializar e organizar as sociedades coloniais, separando e categorizando os colonizados (LUGONES, 2008) com foco na dominação. Este processo ofereceu uma precarização das vidas de pessoas não-hegemônicas, criando uma espécie de “lugar social” para esses grupos. É por essa razão que raça, classe e gênero são marcadores indissociáveis. Porque a leitura social de pessoas negras está sempre atrelada à ideia de vulnerabilidade social, mesmo quando este não é o caso.

## 5.2 SOBRE A DIFICULDADE DE PERTENCER: VAZIO E NÃO-LUGAR

Tema bastante recorrente nas entrevistas é o “não-lugar”, o “vazio”, relatado como um espaço de solidão e dificuldade de compartilhamento de experiências. O lugar medial em que se encontram parece solidificar uma não pertença, preenchida por uma busca incessante por pertencimento. As falas das interlocutoras sobre o “não-lugar” racial que ocupam lançam a reflexão sobre como o processo de identificação racial está associado também a essa lógica colonial binária, que impede a multiplicidade e concomitância. Portanto, há corpos que são percebidos como “sem-lugar” por não passarem nos critérios binários, logo, não existirem dentro dos códigos estabelecidos pela colonialidade (do ser, neste caso). Esse processo faz com que pessoas que ocupam essa posição intermediária experimentem um sofrimento psíquico e procurem moldar suas formas de agir e estar no mundo com o objetivo de “cabem” nos ambientes em que circulam. Enfatizo aqui também o quanto o sofrimento é uma categoria política, já que este sofrimento ocorre na interação com um sistema que opera com um gradiente de cor, fragmentando experiências de uma maneira perversa.

*Acho que hoje, conscientemente, eu tenho noção de que isso está relacionado com esse processo (racial), mas por muito tempo eu não entendia por que eu não me sentia pertencente. Acho que até hoje eu tenho conflitos que passam por isso e volta e meia eu me questiono e vejo que é uma ferida que eu tenho aberta ainda e que eu preciso curar de alguma forma. Mas eu sinto que é algo que vai muito além da questão racial em si, tem a ver, tem super a ver, mas eu acho que tem muito mais a ver com essa questão de não-lugar... Eu acho que se eu tivesse crescido numa comunidade negra, talvez em que eu tivesse mais pessoas parecidas comigo, talvez eu não tivesse tanto esse sentimento, sabe? (Dóris)*

Uma questão bastante relevante levantada por Dóris neste trecho é o senso de comunidade, algo que fomente um pertencimento mais familiar, um vínculo de origem que a ligue às questões raciais desde cedo na vida. Na última seção do capítulo 3, aprofundi as questões de identificação familiar e cultural e os significados que atravessam o senso de

comunidade, pertencimento e família. Porém nesta seção, quero me deter sobre as emoções e afetações provocadas pela experiência de indefinição racial. Dóris afirma que era tomada por dúvidas sobre sua cor e pertencimento desde a infância. Além disso, ela afirma que ficar à mercê da definição do outro sobre ela gerava sentimentos negativos.

*Tipo, eu já vi alguns cadernos de quando eu era criança em que eu escrevia assim “tá, mas o que que eu sou? Eu não sou negra, eu não sou branca. O que que eu sou?”. Então acho que gerava esse tipo de... incômodo, acho que é a palavra, gerava também um não-lugar, de não se sentir parte assim. E, enfim, não sei, nunca me gerou... sei lá... felicidade... Sabe? Ser considerada uma mulher branca, por exemplo. (Dóris)*

A angústia do não pertencimento e os sentimentos de inadequação aparecem também em situações corriqueiras como o preenchimento de um questionário e modelam uma vivência de dúvidas sobre a própria identidade. As pessoas pardas ou de origem multirracial que possuem uma marcação fenotípica ambígua são um fato, não apenas uma ideologia. Elas existem e podem ter suas experiências raciais marcadas por conflitos identitários que são provocados pela insuficiência das categorias raciais vigentes.

*Sempre quando eu ia fazer uma inscrição, eu ficava me debatendo, “mas realmente, será que eu sou parda?”. Mas isso só ficava naquele momento, sabe? Será que é isso? Será que eu estou fazendo certo? Será que está errado? [...] E eu acho que acontece com muita gente isso, acho que muita gente não sabe muito, mas também não procura e fica naquele meio termo, né? (Sabela)*

Este é um exemplo de momento em que a experiência racial mista parece conflitar com posicionamento político, identidade e leitura racial. Fazendo eco às dores narradas por Dóris e Sabela, Fémina relata a solidão de não compartilhar suas dores com ninguém. A sua vivência específica de racialização confere a ela pouca base comparativa com a experiência de pessoas pretas ou brancas, vivências que ela só sente que seriam compreendidas por alguém com uma racialização intermediária como a sua.

*Eu acho que eu sempre me sentia muito sozinha porque também eu não... eu não compartilhava tantas das dores e das vivências das minhas primas, por exemplo, até porque a gente tinha uma diferença de idade e uma diferença de experiências também, das coisas que elas tinham acesso, até porque existia uma diferença de classe, de escolas que iam, de ambientes que frequentavam. Então eu sempre me senti meio afastada daquilo. Ao mesmo tempo que, das minhas amigas de escola, que são minhas melhores amigas até hoje, elas não tinham aquele olhar para “a dor do mundo”, que eu não sofria, mas eu olhava. Sempre fui muito sensível e suscetível a isso. Elas não tinham! Então, tipo assim, eu não compartilho da dor de ninguém com quem eu convivo e ninguém compartilha da minha, eu estou sozinha aqui, sabe? (Fémina)*

Ainda que o não-lugar provoque sensações de vazio e não pertencimento, há possibilidades de olhar para esse fenômeno com um giro positivo. O não-lugar oferece também uma maneira de transitar por diferentes espaços, gerar reflexões e fomentar discussões. Duas



das entrevistadas afirmam utilizar essa posição de maneira estratégica em alguns momentos. Fémina afirma que após ter trabalhado muito o seu limbo identitário em psicoterapia, ela sente que consegue lidar melhor com o seu pertencimento racial. Em sua fala, ela deixa evidente que esse trânsito racial que ela foi vivendo ao longo de sua vida teve um impacto direto na forma como ela transita no mundo, em uma constante busca, sempre em mais de um lugar ao mesmo tempo.

*“É isso que eu falo de brincar com esse não-lugar, porque ao mesmo tempo que ele é uma dor, ele me lembra que eu posso ser de qualquer lugar, eu posso usar isso como uma potência, como uma identificação. Tanto que eu nunca paro num lugar, né, eu nunca aceito trabalhar só com uma consultoria, nunca aceito ficar só no corporativo ou ficar só no terceiro setor, esse não-lugar, ele reverbera em como eu busco a minha vida assim, como eu construo as minhas relações de vida também.” (Fémina)*

Fémina afirma, inclusive, sentir que pode utilizar a ambiguidade que ela percebe ser atribuída ao seu fenótipo em favor de uma subversão dos espaços que ela ocupa, fazendo um uso político da sua posição intermediária. Este “não lugar ou lugar de todos” (LOPES, 2014, p. 54) pode ser utilizado estrategicamente na busca por abertura de espaços, agir de maneira disruptiva ou mobilizar discussões raciais críticas.

*Tem uma coisa que eu tenho falado muito em terapia que é esse processo do não-lugar. E quantas vezes isso é uma dor, mas também quantas vezes eu reforço isso no meu dia a dia, até como parte da minha identidade: Se eu não pertencço especificamente a um lugar, eu posso pertencer a todos, e isso também é bom, sabe? [...] Sempre tinha alguma coisa que me conectava com aquilo que fosse o inverso daquele espaço... [...] Tanto que hoje, se eu estou em um espaço que é um espaço de poder, eu não aliso meu cabelo. Se eu sei que eu vou estar em um lugar com muitos homens ou que vou estar trabalhando com algum C-level, eu faço questão de estar com o meu cabelo o mais volumoso possível. Por mais que eu também goste de usar o meu cabelo liso. Porque eu sei que ali isso é uma mensagem em si. (Fémina)*

Dóris também afirma que, compreendendo sua racialização e os acessos conferidos para que ela possa transitar em meios mais brancos, ela pode fazer usos estratégicos do seu lugar para distribuir acessos a pessoas do grupo racial ao qual pertence.

*Acho que é muito disso, então o meu “pisar em ovos” acho que vem muito desse lugar de “sim, eu sei que eu não passo pela mesma coisa que tu passas, eu sei que eu tive mais oportunidades do que tu teve, eu sei que se tiver uma vaga entre eu e tu, provavelmente as pessoas vão olhar primeiro para mim... mas eu quero estar junto contigo, eu quero que tenha mais pessoas como tu ao meu lado nos lugares que eu frequento e nos lugares que eu trabalho e nos lugares que eu estou”. Então eu sinto que é esse processo que é confuso assim. (Dóris)*

Munanga afirma que a própria indefinição é uma prerrogativa da mestiçagem e do racismo à brasileira, dificultando assim a unidade do grupo negro e levando a pessoa de origem plurirracial a titubear na reivindicação de um pertencimento racial. “Essa indefinição social –

evitada na ideologia racial norte-americana e no regime do *apartheid* –, conjugada com o ideário do branqueamento, dificulta tanto a sua identidade como mestiço, quanto a sua opção de identidade negra.” (MUNANGA, 2019a, p. 140). Entender os processos de subjetivação a partir dessa categoria racial e dessas produções é fundamental para compreender como as pessoas vão sendo moldadas historicamente e como podem atuar de maneira antirracista a partir dos lugares que ocupam.

*Eu sempre olhava para aqueles lugares e eu tinha uma identificação muito forte, mas também existia um “não-lugar”. E por mais que muitos dos meus primos por parte do meu pai tenham a mesma tonalidade de pele que a minha, por exemplo, eles têm outros traços, o cabelo. O meu cabelo, ele foi ficar ondulado, mais crespo, agora. Eu era uma criança de cabelo liso. Então, tem coisas que acabam te afastando e tu ficas “tá, mas eu não sou igual a essas pessoas”. [...] Então sempre existiu aquela coisa assim “com quem é que eu pareço?” Sou muito parecida com essas pessoas, mas também não sou. (Fêmina)*

Ao mesmo tempo, a categoria “pardo” também parece não oferecer uma possibilidade real de identificação. Portanto, é preciso encontrar uma possibilidade real de construção da subjetividade que viabilize a autodefinição.

No caso da categoria parda, percebemos, através das respostas e observações das famílias, que ela não preenche nenhum dos modelos identificatórios vivenciados pelos sujeitos. 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, portanto, uma forma pela qual os próprios sujeitos se identificam na questão racial. (SCHUCMAN, 2018, p. 69)

Finalmente, gostaria de enfatizar que a leitura social da raça ou heteroclassificação racial é pautada em aspectos regionais e parte sempre de uma perspectiva pessoal de quem realiza a leitura. Portanto, é preciso cautela nas afirmações de que “o que importa é a leitura racial, pois no Brasil o racismo é de marca”, pois pessoas negras de pele clara também podem passar por experiências raciais violentas e produtoras de sofrimento. É de acordo com as lentes da socialização que percebemos e reconhecemos o outro, porém é preciso ter cuidado com afirmações que podem deslegitimar as vivências relatadas. A autodeclaração é um direito e a autodefinição é uma ação política importante que envolve desafiar o processo de validação que resultou em imagens estereotipadas e reificadas sobre nossos corpos (COLLINS, 2016). Definir-se é provocar as dinâmicas de poder coloniais e reposicionar nossos corpos nas estruturas sociais.

## 6 VERBALIZAÇÕES FINAIS

Este trabalho não tem um fim, ele é uma produção eternamente aberta, é parte de um todo muito mais amplo, compõe os estudos raciais no Brasil e eu espero que possa contribuir com a produção de conhecimento nessa área de diferentes maneiras. Em primeiro lugar, espero que ele cumpra a função de acolher pessoas que vivem ou viveram um processo de questionamento racial, que se veem de alguma forma perdidas em uma área cinza racial, em conflito com sua identidade. Eu espero que esse trabalho ajude você a se aprofundar nesse debate e compreender as disputas ideológicas que ocorrem com relação à sua identificação racial. Um tema que parece tão íntimo e individual é, na verdade, altamente coletivo e profundamente aderente à produção do Brasil. Início minhas verbalizações finais, portanto, enfatizando que os relatos aqui narrados como individuais viabilizam uma narrativa coletiva, o singular que aponta para a coletividade. Eis aí a contribuição cabal da “escrivência” (EVARISTO, 2017) como uma escolha analítico-metodológica para apresentar as histórias de vida de mulheres. Não só porque as interlocutoras da pesquisa estão narrando suas histórias, mas também porque eu estou absolutamente implicada e comprometida com esta escrita, numa tentativa de coletivizar vivências pessoais e, deste modo, acolher as pessoas que estão lendo esta dissertação em suas dores.

Compreender-se como parte deste emaranhado da produção da raça em um país cujo projeto de nação é forjado na eugenia pode orientar a pessoa por um caminho mais aberto de identificação, ressignificando um passado de tentativas de embranquecimento rumo à uma política de autodefinição (COLLINS, 2016). Raça social não é uma ciência exata, não há uma tabela de cores ou características fenotípicas que consigam conter o processo subjetivo e pessoal que é a identificação. Ademais, a ideia de um determinismo biológico ou genético é, em si, racista já que circunscreve o negro a um conjunto limitado de características, não dando conta da diversidade existente no próprio espectro da negritude. Todas essas questões, que ao mesmo tempo em que são individuais também são coletivas e direcionam nosso olhar ao fenômeno do “pardismo” na sociedade brasileira, falam sobre a influência da violenta negação da negritude nos processos de subjetivação de mulheres negras de pele clara e/ou que se identificam como pardas. Esse fenômeno naturaliza uma não-pertença racial e promove desmobilização coletiva e despolitização da categoria raça, uma vez que esta passa a ser vista como uma denominação externa. Como todas as opressões que operam na sociedade ocidental colonial, a violência simbólica da desracialização incide mais fortemente sobre mulheres.

O pardo é fruto de uma construção social, uma categoria em constante disputa e que carrega na sua conceituação uma ambiguidade e transitoriedade que lhe foi imposta como marca identitária nessa construção social. Portanto, não é de se admirar que parte das entrevistadas entendam o pardo como uma tentativa de posicionamento neutro no debate, e buscam até afastar-se da denominação. A ideia de que pardo é ambíguo, indeciso, apolítico, pouco comprometido com as pautas raciais e em transição é pesada e está presente na forma como as entrevistadas descrevem a categoria. No entanto, a falta de politização da questão faz com que algumas não compreendam a importância de autodeclararem-se pardas nos documentos oficiais, como forma de produzir estatísticas fidedignas com relação à composição racial brasileira. O que fica evidente, não obstante, é que saber-se pertencente a esta categoria é saber-se racializada.

Enfatizo também a importância de a psicologia seguir adentrando e se aprofundando no tema do pardismo e da produção da subjetividade de pessoas que se encontram nos entremeios da racialização, tendo seus corpos disputados no impasse da leitura social da ambiguidade fenotípica. A Psicologia compõe o campo das ciências humanas, e sendo ela uma disciplina que se propõe e é convocada a refletir sobre o humano, não pode se isentar desse debate. Até porque humanidade é um projeto político, logo, esta pesquisa também pode oferecer contribuições para o agir político da Psicologia no âmbito das questões raciais. Digo isso porque ao longo da minha formação e nas buscas por referenciais teóricos para este trabalho, me deparei pouco com o tema da produção da subjetividade de pessoas negras de pele clara. Há um foco maior no sistema birracial e na produção das subjetividades nos pontos extremos desse espectro e uma produção em menor escala no que diz respeito aos efeitos psicossociais do racismo e do elogio à miscigenação em pessoas que incorporam esta narrativa mitológica e que, diga-se de passagem, compõem mais de 45% da população brasileira. É fato que o advento da reserva de vagas afirmativas nas universidades (Lei nº 12.711/2012) acirrou este debate, fazendo com que o questionamento racial e a autodeclaração se tornassem mais recorrentes na população. Não obstante, estes temas sempre foram latentes na sociedade brasileira, construída sobre a retórica falaciosa da democracia racial.

Portanto, a partir deste estudo, almejo colaborar com a construção de um arcabouço teórico sobre os fenômenos da miscigenação, processos de racialização, ideologia do embranquecimento, buscando contribuir para a construção de um saber mais localizado dentro do contexto brasileiro. Ao compreender de que forma é construída a identidade racial de mulheres negras de pele clara (classificadas como pardas), espero colaborar para uma

compreensão de proximidade ou afastamento que elas têm de seus símbolos culturais e de identidade e o aviltamento de si (KILOMBA, 2019) que pode ser provocado pelo questionamento e/ou negação constantes de sua identidade racial. Assim como busquei esmiuçar o modo como operam as políticas de produção e segregação da "diferença", haja vista que o racismo se pauta em produzir uma diferença para então segregá-la, conforme postulado por Kilomba (2019). Além disso, esta pesquisa pode contribuir para a compreensão sobre os impactos sociais e psíquicos do colorismo/pigmentocracia em mulheres negras de pele clara. Este lugar cambaleante da mestiçagem aparta os sujeitos de seus próprios marcadores sociais e culturais, gerando uma alienação de si próprios. Meu interesse, portanto, é oferecer mais uma peça nessa engrenagem de produção de saber racializado, buscando romper com uma lógica corporal branca pautada na inexistência da pluralidade.

Conforme Teófilo de Queiroz Júnior afirma no prefácio do livro “Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil” de Kabengele Munanga:

Rediscutir a mestiçagem na sociedade brasileira é uma disposição que atesta competência científica e expressa responsabilidade social. Essa, porque põe a nu o real objetivo com que se tolera a mistura de brancos com não-brancos – asiáticos, índios, mas particularmente negros – o branqueamento da nossa população. Com isso contribui para autoconscientização e autovalorização do negro, como tal. (QUEIROZ JR., 2019, p. 9)

Logo, na sociedade brasileira, a discussão a respeito da miscigenação é também uma iniciativa de estudar a constituição da subjetividade brasileira e suas ambiguidades, tão presentes no imaginário coletivo nacional, e de desmistificar o mito da democracia racial. Novamente, no que diz respeito à relevância para a Psicologia Social, esta pesquisa visou contribuir e avançar estudos e a produção de conhecimento sobre identidade racial, com foco em pessoas socialmente lidas como pardas no contexto do sul do Brasil. Pesquisas se fazem necessárias na medida em que colaboram com a produção de novos olhares no que refere à questões raciais, às políticas de branqueamento, à miscigenação e à forma como essas questões operam na produção da identidade racial de mulheres negras.

A formação de psicólogos ainda está centrada na ideia de uma humanidade universal e de um desenvolvimento do psiquismo humano igual entre os diferentes grupos racializados. Assim como as categorias de classe e de gênero são fundamentais na constituição do psiquismo humano, a categoria raça é um dos fatores que constitui, diferencia, hierarquiza e localiza os sujeitos em nossa sociedade. (SCHUCMAN, 2012, p.15).

O debate sobre a categoria “pardo” passa, inclusive, por compreender a necessidade de existência ou não dessas denominações para essa parcela da população. A absorção do pardo para a formação do grupo negro é resultado de muita luta dos movimentos sociais pelo

reconhecimento do ser negro no Brasil e da herança de precarizações que assola gerações de famílias negras até os dias atuais. Ou seja, foi uma estratégia que parte da compreensão de que o racismo é estrutural. E que, portanto, seus efeitos atravessam as vivências das famílias negras ao longo de várias gerações, não apenas as gerações imediatamente após a abolição. A discussão sobre a necessidade de existência da categoria é abordada no debate público de diferentes perspectivas.

Há quem considere, por exemplo, a categoria pardo desnecessária e alienante, gerando fragmentação da população negra, afirmando que a subdivisão de tom da cor da pele é algo exclusivo da produção de dados da população negra. Portanto, se a categoria ‘pardo’ ficasse de fora, teríamos as categorias branco, negro, amarelo, indígena. Esta seria uma forma de evitar ou mitigar o apagamento das populações negra e indígena, já que “forçaria” as pessoas a escolherem uma categoria que afirmasse sua racialização e pertencimento. No entanto, é preciso refletir sobre o grau de conscientização e discussão racial brasileira. Pois, ao retirar a categoria pardo, é possível que a categoria “branco” acabe ficando mais inflada. Conforme visto nas entrevistas, o fato de se definirem como pardas já é uma forma de assumir alguma racialização, podendo ou não se estar atrelada à negritude. A categoria ‘pardo’ oferece uma possibilidade de identificação não branca, não europeia, uma negação indefinida da branquidão.

Outra perspectiva importante é a de que o pardo tem uma função estratégica para fortificação do movimento negro. Se retiramos a categoria ou alterarmos a nomenclatura para, por exemplo, “moreno”, conforme classificação coloquial utilizada por parte das interlocutoras, podemos gerar a confusão de acabar incluindo na classificação qualquer pessoa que não seja loira, já que “moreno” diz respeito à cor do cabelo. O questionamento que fica, muitas vezes, é: todos os pardos podem ser considerados negros? E os pardos de ascendência indígena? Só uma parte dos pardos é negra? Qual é o limite, onde está a fronteira?

Fato é que os pardos avolumam as estatísticas, afinal eles compõem a maior parte da população negra e fazem com que mais da metade do Brasil seja negra. Se suprimida a categoria no momento atual do nosso país, é possível que tenhamos que lidar com um retrocesso ou até um prejuízo no direcionamento de políticas públicas. Tendo em vista esses pontos e a configuração racial nacional, é importante enfatizar que é preciso educar a população no significado das categorias raciais, identificando uma qualificação mais criteriosa, principalmente, na categoria pardo, mas também em todas as outras categorias. É notório que ainda há uma parcela da população que não compreende profundamente a importância da autodeclaração parda ou que não compreende quem se encaixa na categoria.

Neste sentido, considero oportuno retomar aqui o tema das cotas antes de seguir com as verbalizações finais, já que este trabalho toca na temática de autodeclaração e pode levantar dúvidas com relação ao uso dos resultados para refletir sobre as mesmas. Importante ressaltar que as cotas, na sua dimensão racial, são uma política antidiscriminatória e não uma política de reparação, elas servem para beneficiar pessoas que sofrem com os impactos do racismo na atualidade, discriminadas no seu cotidiano em razão de sua origem racial e fenótipo e que sofrem com as precarizações que são resultantes da discriminação até os dias de hoje. Por essa razão, os beneficiários são, primeiramente, pessoas com uma origem social mais vulnerável e estudantes de escola pública. Além disso, elas são dirigidas à população preta, parda e indígena e, por vivermos em um país estruturado sobre o racismo de marca, a política se dirige para pessoas que possuem o fenótipo mais acentuado de seu grupo correspondente. Isso não quer dizer que não haverá entraves e desafios no que diz respeito à constituição subjetiva das pessoas que são avaliadas em bancas de heteroclassificação. Portanto, deixo minha recomendação para que qualquer descompasso entre autodeclaração e heteroclassificação seja sempre comunicado com cuidado e respeito à história e vivências da pessoa em questão. Utilizo esse espaço para reafirmar meu compromisso ético com a política de cotas, pautando que ela é uma das políticas públicas mais importantes para a luta antirracista do país, uma política que busca mobilizar as estruturas raciais nacionais. Quando escrevo sobre o processo de identificação, estou abordando um sentimento de pertença que não pode ser negado e que precisa ser levado em consideração, não enquanto um elemento central em políticas antidiscriminatórias, pois as mesmas são bastante atreladas ao fenótipo que mobiliza discriminação, mas enquanto um fator importante do processo. O desalinhamento entre identidade racial e leitura é uma realidade para uma parte da população e precisa estar nas ponderações das bancas de heteroidentificação. Nem toda pessoa que é reprovada pelas avaliações buscava fraudar o processo, algumas genuinamente se encontram no chamado limbo racial e vivem a realidade do escrutínio fenotípico cotidianamente. Pauto também que o escrutínio pelo qual pessoas negras de pele clara passam não é necessariamente feito com o intuito deliberado de violentá-las ou destituí-las de seu lugar de pertença. Raça é uma prisão, estamos todos racializando as relações a todo instante. Não há necessariamente uma intencionalidade na violência que ocorre, estamos enquanto sociedade todas/os presas/os nas dinâmicas raciais estruturadas pela colonialidade e buscando encaixar as pessoas na matriz de inteligibilidade que nos foi ofertada.

As oposições binárias que têm apoiado em larga escala o pensamento ocidental colonial estabelecem um jogo de oposições hierárquicas que desconsidera e deslegitima tudo o que está

no meio. A população parda segue sendo invalidada em suas vivências e produção de conhecimentos, tendo suas dores minimizadas e a questão da identidade racial segue sendo invisibilizada. Portanto, foco aqui em tensionar os esquemas coloniais e dinâmicas em operação rumo a um projeto de sociedade mais pluriversal e inclusiva.

Para tanto, esta dissertação foi elaborada em quatro focos de contribuição para o debate. No primeiro capítulo, foram explicitadas as bases para reflexão crítica a respeito da experiência racial de mulheres negras de pele clara no Brasil. A partir da história da formação nacional, foi possível estabelecer como as ideias relacionadas à ideologia da miscigenação e do embranquecimento operaram e operam na produção de subjetividades e o quanto o corpo pardo foi utilizado como peça na engrenagem ideológica do país. Este capítulo aborda a conceituação das categorias raça, leitura racial e identidade racial e a forma como elas podem estar em descompasso para a pessoa negra de pele clara, produzindo assim o “limbo identitário”, em que uma pessoa pode se identificar como negra e se autodeclarar como parda, mas ser lida em alguns momentos como não negra, o que pode evidenciar conflitos de imagem, autoestima e identidade ao longo de seu percurso subjetivo. Para compreender esses processos, foi fundamental traçar um breve histórico da categoria pardo e das produções teóricas sobre a mesma, passando por teorias do racismo científico até a produção do pardo enquanto identidade nacional e símbolo de harmonia. Na terceira seção deste capítulo, estabeleci e diferenciei os conceitos de miscigenação, branqueamento e colorismo, explanando como o conceito de raça no Brasil opera em um gradiente de cor que oferece acessos materiais à pessoas negras de pele mais clara, mas não sem um custo simbólico e alienante. Na última seção deste capítulo teórico, abordei a produção da “mulher brasileira” no imaginário social, a “mulata”, um elemento paradigmático e reificado do mito da democracia racial. Esta última seção é bastante relevante para a construção deste trabalho já que ela traz de maneira mais evidente a interação de raça e gênero nas produções coloniais.

No segundo capítulo, abordei a metodologia analítica da escrivência (EVARISTO, 2017) como forma de organizar esta dissertação e apresentei de maneira aprofundada as quatro interlocuras da pesquisa e suas valiosas contribuições para a elaboração deste trabalho.

O terceiro capítulo contou com as primeiras reflexões que realizei a partir de análise das entrevistas. Este capítulo foi dividido em duas seções e é a parte da dissertação dedicada a compreender como todo esse arcabouço histórico e a ideologia da mestiçagem vão produzindo subjetividades. Na primeira, abordei a matriz de inteligibilidade que é utilizada na sociedade colonial para o enquadramento dos corpos dentro de uma lógica binária e cartesiana, que exclui



a possibilidade de simultaneidade e “obriga” as pessoas a se posicionarem racialmente dentro dos extremos. Com base nos relatos das interlocutoras foi possível evidenciar as dificuldades e conflitos gerados pelo sistema racial brasileiro e o quanto o gradiente de cor constrói uma hierarquização nas estruturas sociais. A seção seguinte aprofunda essa discussão ao demonstrar que, carentes de uma identificação possível ao longo de suas vidas, as interlocutoras foram construindo suas identidades raciais pautadas, em parte, por autorizações externas. Elas relatam um grande receio de se apropriarem de algo que “não lhes pertence” e relatam não conseguir atingir uma sensação plena de pertencimento. Esta seção conta ainda com uma subseção na qual explorei questões relacionadas à identificação familiar e cultural, temas que foram bastante presentes nos discursos das interlocutoras como elementos centrais para mobilização de uma identidade mais sólida.

No quarto e último capítulo, foram elaboradas e compartilhadas algumas dores que aparecem a partir desse lugar racial intermediário, buscando compreender os efeitos psicossociais da construção de uma identidade passível de interrogação. Dividido em duas seções, esse capítulo inicia com a intersecção classe, raça e gênero que é bastante presente no discurso das interlocutoras enquanto elementos indissociáveis na sua experiência. Elas relatam que por terem elementos raciais que apresentam maior passabilidade, muitas vezes é sua localização de classe que determina a leitura racial que é feita sobre elas. Além disso, nesta seção é possível estabelecer a forma como o racismo opera sobre corpos de mulheres visto que na sociedade patriarcal, o controle do corpo da mulher é um importante elemento de opressão, seja pela objetificação que é escancarada na hiperssexualização, seja pela tentativa de controle de natalidade.

Há uma série de implicações políticas no processo de subjetivação de corpos não-brancos. Portanto, é importante compreendermos que, enquanto pessoas que escapam às normas raciais vigentes, nossa atuação e nosso estar no mundo é em si uma ação política e que a própria confusão causada por essa ambiguidade fenotípica produzida pelo racismo pode ser estratégica. Finalizo esta dissertação com a reflexão de que uma vez elaborado, o limbo identitário onde é colocada a pessoa negra de pele clara pode ser utilizado estrategicamente. Pela consciência de que sua voz alcança alguns espaços e de que seu corpo pode provocar os modos através dos quais a sociedade colonial reifica a negritude, a pessoa negra de pele clara pode e deve fazer uso dessa potencialidade. Há potência no não-lugar e nos deslocamentos que são feitos pelo outro quando você sabe de si. O lugar político pode ser utilizado para romper com a caixa colonial, com a fixidez. Não estou falando sobre uma negociação ou manipulação

da identidade para benefício unicamente próprio, mas de uma conscientização do seu lugar e retomada da narrativa para um uso político e benéfico para o coletivo. Retomando o relato de Fêmeina já citado, “*É isso que eu falo de brincar com esse não-lugar, porque ao mesmo tempo que ele é uma dor, ele me lembra que eu posso ser de qualquer lugar, eu posso usar isso como uma potência, como uma identificação.*”, percebo que depois que fui tomando consciência das implicações do meu corpo e do meu lugar de fronteira no mundo, busquei sempre romper com a ideia de mestiçagem enquanto embranquecimento.

O “tornar-se negra” anuncia um processo social de construção de identidades, de resistência política, pois reside na recusa de se deixar definir pelo olhar do outro e no rompimento com o embranquecimento; significa a autodefinição, a valorização e a recuperação da história e do legado cultural negro, traduzindo um posicionamento político de estar no mundo para exercer o papel de protagonista de um devir histórico comprometido com o enfrentamento do racismo. (Claudia Pons CARDOSO, 2014, p.973)

Vociferar meu posicionamento mais aproximado afetivo-culturalmente da negritude é lutar para não ser cooptada pelo discurso embranquecedor. Em um momento de reflexão existencial sobre meu lugar racial, meu avô uma vez me disse a seguinte frase “no fim das contas, o que importa é a quem você quer atribuir suas conquistas, em qual cesto você escolhe colocar seus ovos”. A luta é também por reconhecimento dos que vieram antes de mim, atribuir autoria àqueles que me constituíram enquanto pessoa e que em geral tiveram suas contribuições apagadas pelo epistemicídio vigente.

A ordem pigmentocrática, de forma automática, outorga privilégios *racializados* de toda ordem, provocando o desligamento dos setores cooptados que se recusam às alianças, julgadas socialmente improdutivas, com o segmento fragilizado do qual emergiram. Assim, ao se identificar e relacionar, quase exclusivamente, tanto psicológica como social e biologicamente, com o segmento sócio-racial dominante, como consequência, essas novas “populações fenotípicas” reforçam a ordem sistêmica prevalecente. (WEDDERBURN, 2007, p. 192-193)

Neste sentido, minha busca atual é de subverter essa ordem racial em minha própria vida e nos espaços que eu ocupo e buscar sempre a referência negra como primeira, já que ela sempre foi norteadora dos meus vividos. Meu compromisso ético nesta pesquisa é com o antirracismo e com a produção de um saber que centralize aqueles que sempre estiveram às margens do projeto hegemônico de Brasil.

Fecho o ciclo desta dissertação abrindo o trecho de um poema que me toca muito e que acompanhou minha escrita nesses dois anos, por Midria da Silva Pereira (2020):

*“Eu sou a menina que nasceu sem cor  
Porque eu nasci num país sem memória*

*Com amnésia  
Que apaga da história todos os registros de símbolos de resistência negra  
Que embranquece sua população e sua trajetória a cada brecha  
Que faz da Redenção de Cam sua obra-prima  
Monalisa da miscigenação”*

## 7 REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. 1. ed. São Paulo: Pólen, 2019.
- ALMEIDA, Silvio. **Racismo Estrutural**. 1. ed. São Paulo: Pólen, 2019.
- AMBRA, Pedro. O lugar e a fala: a psicanálise contra o racismo em Lélia Gonzalez. **Sig Revista de Psicanálise**, Porto Alegre, v. 8, n. 14, jan./jun. 2019.
- APPELBAUM, Nancy P.; MACPHERSON, Anne S.; ROSEMBLATT, Karin A. **Race and Nation in Modern Latin America**. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2003. Disponível em: <https://flexpub.com/preview/race-and-nation-in-modern-latin-america>
- ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. *In*: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 93-110.
- BARICKMAN, Bert. J. “Passarão por Mestiços”: O bronzeamento nas praias cariocas, noções de cor e raça e ideologia racial, 1920-1950. **Afro-Ásia**, v. 40, p. 173-221, 2009.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. *In*: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva; PIZA, Edith (orgs.). **Psicologia social do racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 25-58.
- BISPO, Jeane de Jesus. “Apenas UM: a tokenização no mercado de trabalho”. *In*: Portal Geledés: **Instituto da Mulher Negra** [online]. São Paulo, 24 jun. 2020. Disponível em <https://www.geledes.org.br/apenas-um-a-tokenizacao-no-mercado-de-trabalho/>. Acesso em 20 mai. 2021.
- BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- CARDOSO, Cláudia Pons. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. **Revista Estudos Feministas**, v. 22, p. 965–986, 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/j/ref/a/TJMLC74qwb37tnWV9JknbkK/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 15 nov. 2022.
- CARDOSO, Fernando Henrique; IANNI, Otavio. **Cor e mobilidade social em Florianópolis**: aspectos das relações entre negros e brancos numa comunidade do Brasil Meridional. 1. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1960.
- CARDOSO, Lourenço. **O branco ante a rebeldia do desejo**: um estudo sobre a branquitude no Brasil. 2014. 290 f. Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Ciências e Letras (Campus de Araraquara), 2014. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11449/115710>.
- CARNEIRO, Sueli. Sueli Carneiro: Negros de pele clara. *In*: **Portal Geledés**: Instituto da Mulher Negra. São Paulo, 29 mai. 2004. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/negros-de-pele-clara-por-sueli-carneiro/>. Acesso em: 18 jan. 2021.

CARNEIRO, Sueli; RIBEIRO, Djamila; SANTANA, Bianca. Feminismos negros, com Sueli Carneiro, Bianca Santana e Djamila Ribeiro | #JornadasAntirracistas. Youtube (Canal da Companhia das Letras), 26 jun. 2020. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=2mmuyRXHHg0>. Acesso em 28 mar. 2021.

CIAMPA, Antonio da Costa. **A estória do Severino e a história da Severina**. 9. reimpr. São Paulo: Brasiliense, 2007.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Sociedade e estado**, Brasília, v. 31, n. 1, Jan./abr. 2016. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69922016000100099&lng=pt&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100099&lng=pt&tlng=pt)

COSTA, Eliane. **Racismo, Política Pública e modos de subjetivação em um quilombo do Vale da Ribeira**. 2012. 276 f. Tese (Doutorado em psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

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

CUNHA, Euclides da (1902). Os sertões. *In*: SANTIAGO, Silviano (Coord.). **Intérpretes do Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002. v. 1. 193-606

DAMICO, José Geraldo Soares. Gênero e Raça: Marcas Persistentes de um fazer-saber denegado. *In*: José STONA. (Org.). **Relações de Gênero e Escutas Clínicas**. 1. ed. Salvador: Devires, v. 1, p. 93-118, 2021.

DAFLON, Verônica Toste. **Tão longe, tão perto: pretos e pardos e o enigma racial brasileiro**. Doutorado (Programa de Pós-Graduação em Sociologia). - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil, 2014.

DAFLON, Verônica Toste. **Tão longe, tão perto: identidades discriminação e estereótipos de pretos e pardos no Brasil**. 1 ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2017.

DAFLON, Verônica Toste; CARVALHES, Flávio; FERES Jr., João. Sentindo na Pele: Percepções de Discriminação Cotidiana de Pretos e Pardos no Brasil. **Dados rev. ciênc. Sociais**, v. 60, n. 2, abr./jun. 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/dados/a/6WwjhscKxDSFk8mH6mLBhKw/?lang=pt>. Acesso em: 3 out. 2022

DEVULSKY, Alessandra. ‘O colorismo é o braço articulado do racismo’. *In*: Carta Capital, 24 mar. 2021. Disponível em <https://www.cartacapital.com.br/entrevistas/o-colorismo-e-o-braco-articulado-do-racismo/>. Acesso em: 25 mar. 2021

DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira; MATTOS, Amana. Interseccionalidade: zonas de problematização e questões metodológicas. *In*: SIQUEIRA, Isabel Rocha; MAGALHÃES, Bruno; CALDAS, Mariana; MATOS, Francisco (orgs.) **Metodologia e Relações Internacionais: Debates Contemporâneos Vol. II**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2019.

EVARISTO, Conceição. **Histórias de leves enganões e parecências**. Rio de Janeiro: Malê, 2016.

EVARISTO, Conceição. **Becos de Memórias**. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2017.

EVARISTO, Conceição. Conceição Evaristo: uma escritora popular brasileira. [Entrevista concedida a] Vagner Amaro. Biblioo, Rio de Janeiro, ago/2018. Disponível em: <https://biblioo.info/entrevista-conceicao-evaristo/#:~:text=Em%20Hist%C3%B3rias%20de%20leves%20enganos,gente%20poderia%20chamar%20de%20aliena%C3%A7%C3%A3o>. Acesso em: 12 out. 2022.

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

FREYRE, Gilberto (1933). Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. In: SANTIAGO, Silvano (Coord.). **Intérpretes do Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002a. v. 2. 121-645.

GINSBERG, Elaine K. **Passing and the Fictions of Identity**. Durham, EUA: Duke University Press, Series: New Americanists. 1996.

GOMES, Lauro Felipe Eusébio. Ser Pardo: o limbo identitário-racial brasileiro e a reivindicação da identidade. **Cadernos de Gênero e Diversidade**, v. 05, n. 01, jan./mar., 2019.

GONZÁLEZ, Lélia. **Lélia González: primavera para as rosas negras**. São Paulo: UCPA Editora, 2018.

GONZÁLEZ, Lélia. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**. p. 223-244. 1984.

GONZÁLEZ, Lélia. “Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher”. In: ENCONTRO NACIONAL DA LATIN AMERICAN STUDIES ASSOCIATION, 8, 1979, Pittsburgh, 5-7 de abril, 1979).

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. A marca de cor. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v.14, n.41, Out. 1999.

HECKSTALL, Shane E. Playing the Game of Colorism. **Journal of Educational and Social Research**, v. 3, n. 2, mai/ 2013.

HOCHSCHILD, Jennifer L.; WEAVER, Vesla. The Skin Color Paradox and the American Racial Order. **Social Forces**, v. 86, n. 2, dez/2007.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (Pnad)*. Rio de Janeiro. 2021. Disponível em <https://static.poder360.com.br/2022/07/populacao-ibge-2021-22jul2022.pdf>.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. 1 ed. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

KRENAK Ailton. O truque colonial que produz, o pardo, o mestiço e outras categorias de pobreza. *In*: O PARDISMO EM DEBATE, 2021, Canal do Youtube TV Tamyua. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=dvijNR9Nbgo>.

LAGO, Mara Coelho de Souza; MONTIBELER, Débora Pinheiro da Silva Montibeler; MIGUEL, Raquel de Barros Pinto. Pardismo, Colorismo e a "Mulher Brasileira": Reflexões sobre a produção da identidade racial de mulheres negras de pele clara. **Revista Estudos Feministas**, 2023 (no prelo).

LIMA, Telma Cristiane Sasso de; MIOTO, Regina Célia Tamasso; DAL PRÁ, Keli Regina. A documentação no cotidiano da intervenção dos assistentes sociais: algumas considerações acerca do diário de campo. **Revista Textos & Contextos**. Porto Alegre, v. 6, n. 1, p. 93-104. jan./jun. 2007. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/fass/article/view/1048>. Acesso em: 27/03/2021

LONGHINI, Geni D. N. **Branquitude e etnocídio**: uma introdução, 10 de julho de 2020. Notas de Aula.

LONGHINI, Geni D. N. **Nhande ayvu é da cor da terra**: perspectivas indígenas guarani sobre etnogenocídio, raça, etnia e branquitude. 2022. 132 f. Tese (Doutorado em psicologia) – Programa de Pós-graduação em Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022.

LOPES, Joyce Souza. Branco(a) Mestiço(a): Problematizações sobre a construção de uma localização racial intermediária. **Revista da ABPN**, v. 6, n. 13, p. 47-73, mar. /jun. 2014. Disponível em <https://abpnrevista.org.br/index.php/site/article/view/150/147>

LOPES, Joyce Souza. “Quase Negra Tanto Quanto 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. 1.ed. Curitiba: Appris, 2017, p.155-173.

LUGONES. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, v. 22, p. 935–952, 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/j/ref/a/QtnBjL64Xvssn9F6FHJqznb/>.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. **Tabula Rsa.Bogotá**. n. 9, p. 73-101, jul./dez. 2008.

MAGGIE, Yvonne. "Aqueles a quem foi negada a cor do dia": as categorias cor e raça na cultura brasileira. *In*: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (orgs.). **Raça, ciência e sociedade** [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ; CCBB, 1996, p. 225-234.

MAIA, Cauane. Em Floripa não tem negros (?). 2019. *In*: **Portal Catarinas**. Florianópolis, 20 nov. 2019. Disponível em: <https://catarinas.info/em-floripa-nao-tem-negros/>. Acesso em: 13 mar. 2021.

MAIA, Kenia Soares; ZAMORA, Maria Helena. O Brasil e a Lógica Racial: Do branqueamento à produção de subjetividade do racismo. **Psicologia Clínica** (PUCRJ I mpreso), v. 30, p. 265-288, 2018.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de um concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón. (orgs.) **El giro decolonial. Reflexiones para uma diversidade epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007.

MANOEL, Jones. Raça ou classe? Negro ou pardo? Respostas certas para perguntas erradas. Youtube, 2020. Disponível em [https://www.youtube.com/watch?v=51Xs\\_9bJBYk&t=951s](https://www.youtube.com/watch?v=51Xs_9bJBYk&t=951s). Acesso em 28 jun. 2021.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais - RBCS**, v. 32, n. 94, jun. 2017.

MORÉ, Carmen Leontina Ojeda Ocampo. A “entrevista em profundidade” ou “semiestruturada”, no contexto da saúde: Dilemas epistemológicos e desafios de sua construção e aplicação. **Investigação Qualitativa em Ciências Sociais**, v.3, jul. 2015. Disponível em: <https://proceedings.ciaiq.org/index.php/ciaiq2015/article/view/158> Acesso em: 17 mar. 2021.

MOURA, Clovis. **A Sociologia do Negro Brasileiro**. São Paulo: Editora Ática S.A. 1988.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus identidade negra**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2019a.

MUNANGA, Kabengele. **13 de Maio versus 20 de Novembro**. In: 13 DE MAIO: Da abolição inconclusa ao racismo estrutural. 2019b. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro**. São Paulo: Perspectivas, 2016.

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". In: NOGUEIRA, Oracy (org.), **Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais**. São Paulo: T.A. Queiroz, (1985 [1954]).

OLIVEIRA, Dennis. Quase Brancos, Quase Pretos. [Entrevista concedida a] Nathália Geraldo. Universa UOL, São Paulo, online, sem p., 20 nov., 2020. Disponível em: <https://www.uol.com.br/universa/reportagens-especiais/quase-brancos-quase-pretos/#cover>.

OLIVEIRA, Fátima. Ser negro no Brasil: alcances e limites. **Estudos Avançados**. São Paulo, v.18 n.50. 2004. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142004000100006](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000100006) Acesso em: 13 mar. 2021.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever. **Revista de Antropologia**, v. 39, n. 1, p. 13-37, 1996. Disponível em:



[http://www2.fct.unesp.br/docentes/geo/necio\\_turra/MINI%20CURSO%20RAFAEL%20ESTRADA/TrabalhodoAntropologo.pdf](http://www2.fct.unesp.br/docentes/geo/necio_turra/MINI%20CURSO%20RAFAEL%20ESTRADA/TrabalhodoAntropologo.pdf). Acesso em: 18 mar.2021

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects in: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002, p. 391-415.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.

PEIXOTO, Kércia Priscilla Figueiredo. **EU EXISTO**: afirmação indígena e nomeação do racismo. Os Borari e os Arapium da Terra Maró, Amazônia. 2017. 287 f. Tese (Doutorado em Sociologia). Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Pará. Belém. 2017.

PEREIRA, Cely; MODESTO, Rogério. “Mulher negra de pele clara: Lugar de enunciação e processos de identificação”. **Entremeios: Revista de Estudos do Discurso**, ISSN 2179-3514, v. 21, jan./ jun. 2020.

PEREIRA, Luena. “Alteridade e raça entre África e Brasil: branquidade e descentramentos nas Ciências Sociais brasileiras”. **Rev. antropol.**, São Paulo, online, v. 63, n. 2., 2020.

PIZA, Edith.; ROSEMBERG, Fúlvia. Cor nos censos brasileiros. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva; PIZA, Edith (orgs.). **Psicologia social do racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2003.

QUEIROZ JR., Teófilo. Prefácio. In: MUNANGA, K. Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus identidade negra. Petrópolis: Vozes, 2019.

QUEIROZ, Mariana Amaral. **Traços da Necropolítica**: Análise de notícias acerca de uma chacina na região metropolitana de Florianópolis. 2020. 109 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Santa Catarina, 2020.

QUIJANO, Anibal. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: QUIJANO, Anibal. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

RAMOSE, Mogobe. B. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. In: **Ensaio Filosóficos**, v. IV, 2011, p. 6-24.

RIBEIRO, Djamila. **Pequeno Manual Antirracista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

RIOS, Roger Raupp. Pretos e Pardos nas Ações Afirmativas: Desafios e Respostas da Autodeclaração e da Heteroidentificação. In: **Heteroidentificação e cotas raciais**: dúvidas, metodologias e procedimentos/ Gleidson Renato Martins Dias e Paulo Roberto Faber Tavares Junior, organizadores. – Canoas: IFRS campus Canoas, 2018. 267p.

RODRIGUES, Gabriela Machado Bacelar. **Mulatos, pardos, "afrobeges": negros de pele clara ou "afroconvenientes"?** In: 32ª Reunião Brasileira de Antropologia. Rio de Janeiro, 2020.

RODRIGUES, Raimundo Nina (1894). **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1938.

RODRIGUES, Raimundo Nina (1899). Mestiçagem, degenerescência e crime. **Revista História, Ciência e Saúde-Manguinhos** [online], v.15, n. 4, p. 1151-1180, 2008. ISSN 0104-5970.

ROMERO, Sílvio. **Ethnographia Brasileira**: estudos críticos sobre Couto de Magalhães, Barbosa Rodrigues, Theophilo Braga e Ladisláo Netto. Rio de Janeiro: Livraria Clássica de Alves & C, 1888.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”**: Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. 2012. 122 f. Tese (Doutorado em psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

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

SEYFERTH, Geralda. Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização. *In*: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (orgs.) **Raça, ciência e sociedade** [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ. 1996, pp. 41-58.

SILVA, Gabriele de Oliveira da et. al. As não-brancas: identidade racial e colorismo no Brasil. *In*: Desacato. 2020. Florianópolis, 21 Abr. 2020. Disponível em: <http://desacato.info/as-nao-brancas-identidade-racial-e-colorismo-no-brasil/>. Acesso em: 18 jan. 2021

SILVA, Graziella Moraes; LEÃO, Luciana T. de Souza. O Paradoxo da Mistura: Identidades, desigualdades e percepção de discriminação entre brasileiros pardos. **RBCS**, vol. 27 n. 80, out. 2012.

SOARES, Lissandra Vieira; MACHADO, Paula Sandrine. “Escrevivências” como ferramenta metodológica na produção de conhecimento em Psicologia Social. **Psicologia Política**, v. 17, n. 39, p. 203-219, 2017.

SOUZA, Fernanda. Tornar-se uma mulher negra: uma identidade em processo. *In*: Portal Geledés: Instituto da Mulher Negra. 2013. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/tornar-se-uma-mulher-negra-uma-identidade-em-processo-por-fernanda-souza/>

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

SOUZA, Neusa Santos. Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Zahar. 2021. Resenha de: NASCIUTTI, Luiza Freire. **Sexualidad, Salud y Sociedad**, n.37, 2021. Disponível em <https://www.scielo.br/j/sess/a/KwwpFjcW8rcpPnYQ3LS7Xqt/?lang=pt#>

TELLES, Juan de Araujo; ZAMORA, Maria Helena R. N.; ROZANTE, Rosangela F. S. Colonialidade e Racismo no Brasil: a raça em questão. **Polêm!ca**, v. 21 , n. 2 , p. 69-85, maio/ago. 2021

TORRES, Catherine Moore. “Feminismos del Sur, abriendo horizontes de descolonización. Los feminismos indígenas y los feminismos comunitarios.” **Estudios Políticos**, online, n. 53, p. 237-259, 2018. Disponível em: [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_abstract&pid=S0121-51672018000200237&lng=en&nrm=iso&tlng=es](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0121-51672018000200237&lng=en&nrm=iso&tlng=es). Acesso em: 20 jun. 2022.

TURATO, Egberto Ribeiro. Métodos qualitativos e quantitativos na área da saúde: definições, diferenças e seus objetos de pesquisa. **Rev. Saúde Pública**, v.39, n.3, p.507-514, 2005.

VALDES, Francisco. “Unpacking Hetero-Patriarchy: Tracing the Conflation of Sex, Gender & Sexual Orientation to Its Origins”. **Yale Journal of Law & the Humanities**, New Haven, v. 8, n. 1, p. 161-211, 1996.

WALKER, Alice. “If the Present Looks Like the Past, What Does the Future Look Like?”. *In: In Search of Our Mothers’ Gardens: Womanist Prose*. New York: Harcourt Brace Jovanovich. 1983.

WESCHENFELDER, Viviane Inês; SILVA Mozart Linhares da, A cor da mestiçagem: o pardo e a produção de subjetividades negras no Brasil contemporâneo. **Análise Social**. n.227, Lisboa, jun. 2018.

WEDDERBURN, Carlos Moore. **O Racismo através da História: Da Antiguidade à Modernidade**. 2007. Disponível em <http://www.ammapsique.org.br/baixar/O-Racismo-atraves-da-historia-Moore.pdf>.

## 8 APÊNDICES

### APÊNDICE A – Roteiro de Entrevista

Informações gerais sobre a participante: Nome, idade, formação, orientação sexual.

1 Conte-me um pouco sobre como você se identifica racialmente.

2 Como se compõe a sua origem racial? Sua família se identifica da mesma maneira que você?

3 O que leva você a se identificar dessa maneira? O que essa identificação representa na sua vida?

4 Ao longo da sua vida, você sempre se identificou dessa maneira? Se não, conte-me um pouco como foi essa trajetória e as mudanças que ocorreram ao longo do tempo.

a. Preenchimento de raça/cor em questionários.

5 Alguma vez você teve sua identidade racial, ou seja, a forma como você se identifica racialmente, questionada por terceiros? Como foi isso para você? Como você se sentiu? Dentro ou fora da sua família?

6 Como esses questionamentos fizeram você se sentir?

7 Como você acha que as pessoas de fora do seu núcleo familiar identificam você? Você acha que as pessoas a percebem como negra?

a. Nota para a pesquisadora: Se heteroidentificação diferente de autoidentificação, pergunte: Como é para você lidar com essas diferenças?

8 Como você se sente na relação com pessoas negras? E como é para você a relação com pessoas brancas? Você se percebe diferente nessas relações?

a. Se negra, já participou/participa de algum coletivo?

9 Elementos culturais, você se sente aproximada/distanciada de elementos culturais da negritude? Como é a relação da sua família com eles?

10 Alguma vez notou algum tipo de associação estereotipada feita sobre você por conta da cor da sua pele ou textura do seu cabelo? Algum apelido ou nome que foi utilizado para se referir a você com base nisso? Alguma vez você já teve que enfrentar racismo?

Observação: as perguntas do roteiro servirão para orientar a pesquisadora sobre temas/perguntas que deverão ser abordadas, porém elas não necessariamente serão perguntadas nesta ordem ou nessas palavras.

## APÊNDICE B – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA  
CATARINACENTRO DE FILOSOFIA E  
CIÊNCIAS HUMANAS DEPARTAMENTO DE  
PSICOLOGIA

## Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE

Você está sendo **convidada** a participar da pesquisa intitulada “Fronteiras de Cor: A Produção da Identidade Racial de Mulheres Negras de Pele Clara” a ser conduzida pela acadêmica Débora Pinheiro da Silva Montibeler, sob responsabilidade da Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Raquel de Barros Pinto Miguel e coorientação de Mara Coelho de Souza Lago, do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Por favor, leia este documento com bastante atenção antes de assiná-lo. Peça orientação quantas vezes for necessário para esclarecer todas as suas dúvidas. A proposta deste Termo é explicar tudo sobre o estudo e solicitar a sua permissão para participar do mesmo.

O **objetivo** desta pesquisa é compreender como se dá a produção da subjetividade de mulheres que se autodeclararam pardas, morenas e/ou negras de pele clara. Para tanto, 5 mulheres serão convidadas a participar. Caso você aceite o convite, você **participará** de uma entrevista com duração de 60-75 minutos, gravada, a ser realizada em local virtual.

Participar desta pesquisa poderá oferecer **riscos** mínimos a você referentes a mobilização emocional, cansaço ou aborrecimento ao responder à entrevista. **Caso isso ocorra**, você poderá interromper sua participação sem nenhum problema e a entrevistadora (que é psicóloga) estará apta a oferecer acolhimento imediato ou lhe encaminhar para o serviço de acolhimento psicológico gratuito da UFSC, caso você manifeste desejo. Outro **risco** inerente à pesquisa é a remota possibilidade da quebra do sigilo, mesmo que involuntário e não intencional (por exemplo, perda ou roubo de documentos, computadores, pendrive). Sinta-se **absolutamente à vontade** em deixar de participar da pesquisa a qualquer momento, sem ter que apresentar qualquer justificativa e com a certeza de que você não terá qualquer prejuízo. Caso você venha a sofrer qualquer dano ou prejuízo decorrente desta pesquisa, você terá **garantia de indenização**.

Todas as informações colhidas serão analisadas em caráter estritamente científico, os pesquisadores serão os únicos a ter acesso aos dados e tomarão todas as providências necessárias para manter o **sigilo**. Os resultados deste trabalho poderão ser apresentados em encontros ou revistas científicas da área da psicologia e mostrarão apenas os resultados obtidos como um todo, **sem revelar seu nome**, instituição ou qualquer informação relacionada à sua privacidade. Os dados da sua entrevista serão utilizados apenas para essa pesquisa e ficarão **armazenados por pelo menos cinco anos**, em sala e armário chaveados, de posse da pesquisadora responsável, podendo ser descartadas (deletadas e incineradas) posteriormente ou mantidos armazenados em sigilo. Você não terá despesas pessoais em qualquer fase deste estudo e também não há compensação financeira relacionada à sua participação. Caso você tenha alguma despesa ou qualquer prejuízo financeiro em decorrência desta pesquisa, você terá garantia de **ressarcimento**.

Por outro lado, embora esta pesquisa não lhe ofereça **benefícios** diretos imediatos, você poderá contribuir para a produção de conhecimento a respeito da produção da identidade racial

de pessoas negras no Brasil.

A pesquisadora responsável, que também assina esse documento, compromete-se a conduzir a pesquisa de acordo com o que preconiza a **Resolução 466/12**, que trata dos preceitos éticos e da proteção aos participantes da pesquisa. **Dois vias** deste documento estão sendo **rubricadas e assinadas por você e pela pesquisadora responsável**. Guarde cuidadosamente a suavia, pois é um documento que traz importantes informações de contato e garante os seus direitos como participante da pesquisa.

Caso você queira maiores explicações sobre a pesquisa você poderá entrar em **contato** com a **pesquisadora Débora, responsável** por este estudo, através do telefone: (48) 99918-1616 ou do email [debora.psmontibeler@gmail.com](mailto:debora.psmontibeler@gmail.com).

### **Declaração de consentimento**

Eu, \_\_\_\_\_, RG \_\_\_\_\_, li este documento (ou tive este documento lido para mim por uma pessoa de confiança) e obtive dos pesquisadores todas as informações que julguei necessárias para me sentir esclarecido e optar por livre e espontânea vontade participar da pesquisa intitulada “Fronteiras de Cor: A Produção da Identidade Racial de Mulheres Negras de Pele Clara”. Estou ciente que receberei uma via deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido assinado por mim e pela pesquisadora responsável. Entendo que ao assinar este documento, não estou abdicando de nenhum de meus direitos legais.

\_\_\_\_\_  
Assinatura da participante da pesquisa

\_\_\_\_\_  
Data

\_\_\_\_\_  
Assinatura da pesquisadora responsável pelo estudo  
DÉBORA PINHEIRO DA SILVA MONTIBELER

\_\_\_\_\_  
Data