



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

Carolina da Silva Pereira

Pessoas negras de pele clara: um olhar para a identidade racial

Florianópolis
2023

Carolina da Silva Pereira

**Pessoas negras de pele clara:
Um olhar para a identidade racial**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção de grau de Mestra em Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Mestrado, Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Lia Vainer Schucman.

Florianópolis

2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
Através do programa de geração automática da biblioteca universitária da UFSC.

1. Psicologia. 2. relações étnico-raciais. 3. colorismo.
4. mestiçagem. 5. identidade racial. I. Vainer Schucman,
Lia. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa
de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.

Pereira, Carolina

Pessoas negras de pele clara: um olhar para a
identidade racial / Carolina Pereira ; orientador, Lia
Vainer Schucman, 2023.

161 p.

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

Inclui referências.

1. Psicologia. 2. relações étnico-raciais. 3. colorismo.
4. mestiçagem. 5. identidade racial. I. Vainer Schucman,
Lia. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa
de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.

Carolina da Silva Pereira

Título: Pessoas negras de pele clara: um olhar para a identidade racial

O presente trabalho em nível de mestrado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof.(a) Ana Lúcia Mandelli de Marsillac, Dr.(a)
Instituição UFSC

Prof.(a) Eliane Silvia Costa, Dr.(a)
Instituição UFBA

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de mestre em Psicologia, Área de concentração: Psicologia Social e Cultura.

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Prof.(a) Lia Vainer Schucman, Dr.(a)
Orientador(a)

[Florianópolis], [2023].

AGRADECIMENTOS

A realização deste trabalho foi um processo difícil e complexo, mas que também me proporcionou um aprendizado gigantesco. Saio transformada ao final deste percurso que agora encontra o seu ponto final. E esta linha de chegada somente foi possível porque eu estive acompanhada de muitas pessoas amorosas que me auxiliaram das mais diversas formas e em momentos distintos nesta construção.

Agradeço à minha orientadora, Lia Vainer Schucman, por me mostrar que era possível uma relação de afeto, de acolhimento e de amizade nesta parceria acadêmica. Sou muito grata por todas as trocas, compartilhamento de conhecimento, indicação de leituras. Enfim, por todos ensinamentos, pelo carinho e cuidado ao longo deste processo. Obrigada por apostar em mim. Às/aos colegas e amigas/os Thais Rodrigues, Débora Montibeler, Deane de Jesus, Willamys Mello pela amizade, pelas conversas afetuosas, pelas trocas acadêmicas, pelo apoio e pelos desabafos. À Vitor Martins e à Verónica Martínez pelas trocas e amizade. Vocês fizeram com que eu não me sentisse sozinha neste processo.

À professora Ana Lúcia Marsillac pelas generosas contribuições na banca de qualificação e de defesa deste trabalho.

À professora Eliane Silvia Costa pelos comentários afetuosos, pelas contribuições generosas e sensíveis feitas na banca de qualificação e de defesa deste trabalho. Suas palavras me ajudaram a nutrir e a acreditar neste trabalho.

À minha mãe Maria do Carmo de Azevedo da Silva por estar ao meu lado ao longo de toda trajetória acadêmica. Por ser a minha maior fã. Por todo amor, carinho e apoio sempre. Obrigada por comemorar as minhas conquistas.

Ao meu irmão Ramiro Giovane da Silva pelo apoio e pelas trocas de ideias.

À minha prima Thainá Lima pelo afeto, apoio e incentivo sempre.

À minha prima e amiga Marina Azevedo pelo apoio, por sempre me fazer rir de tudo, até das coisas difíceis da vida.

À minha tia Maria Aparecida Azevedo, pela presença nas minhas apresentações, pela empolgação e pelo incentivo.

A todas e todos participantes desta pesquisa agradeço imensamente a disponibilidade de falar com honestidade, de compartilhar coisas tão íntimas e, por vezes, dolorosas sobre si e sobre a sua história. Sem vocês este trabalho não teria sido possível. Sou muito grata por todo aprendizado, por toda a generosidade de vocês.

À Aline Colaço pelo incentivo, parceria e ajuda desde o processo de seleção do mestrado.

À amiga Marília Candaten por me acolher e me acalmar durante a realização deste mestrado, pela leitura e palavras de apoio.

À minha amiga Patrícia Fagundes que desde a graduação está ao meu lado brindando e comemorando as minhas conquistas, assim como está presente nos momentos de angústia. Grata por todo apoio e por todas as inúmeras gargalhadas até aqui.

À minha amiga Camila Dutra pelo apoio, pelas trocas, por tantas conversas que me ajudaram nesse processo, ainda que indiretamente.

Ao grupo das amigas sanitaristas: Ana Lidia, Andrea Carvalho, Jéssica Santiago e Letícia Ehlers. Agradeço a todas pelo incentivo, pela presença, pelas trocas, cada uma à sua maneira.

À amiga Ingrid Kuhnen pela disponibilidade e pela presença.

À minha amiga Thais Braga de Souza pela escuta, pelo apoio ao longo deste trabalho.

À minha amiga Viviane Pecini por todo carinho e pelas palavras de incentivo.

Às amigas e colegas de grupo Neuziane e Thaís pelas trocas e pelo afeto recebido na reta final deste trabalho.

À minha amiga Melissa Jaeger pela empolgação e pelo interesse no meu trabalho.

À Giovana Serafini pela escuta atenta e sensível durante tantos anos que foram imprescindíveis para que eu chegasse até aqui.

Ao Tomas Edson Silveira pelas trocas de ideias e por toda colaboração com a apresentação deste trabalho.

À minha chefe e amiga Eliane Carvalho pelo cuidado, compreensão e incentivo.

Às minhas colegas de trabalho e amigas Júlia Carneiro e Nathalie Maciel pelas trocas e pelos desabafos ao longo da escrita deste trabalho.

À amiga Eny Costa por toda escuta e pelos longos áudios de desabafos ao longo do processo de escrita deste trabalho.

À Franciéle Garcês pela dedicação na formatação do projeto, pelas contribuições, pela paciência e pelo entusiasmo com o meu trabalho.

À Thuila Ferreira pela leitura atenta, pela formatação e pelas contribuições com este trabalho.

À Ariane Moreira pelo auxílio com o trabalho, pelo incentivo e pela presença.

Às colegas e aos colegas do Grupo “EBGÉ: negritude e comum”, pelas trocas que, de alguma forma, influenciaram este trabalho e, pelo afeto recebido.

RESUMO

Carolina da Silva Pereira. Pessoas negras de pele clara: um olhar para a identidade racial. Florianópolis, 2022. Dissertação de Mestrado em Psicologia – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Universidade Federal de Santa Catarina.

Orientadora: Dr^a Lia Vainer Schucman.

Data da defesa: 16/12/2022.

Esta dissertação teve como objetivo analisar o processo de constituição da identidade racial e do pertencimento racial de pessoas negras de pele clara na cidade de Porto Alegre e região metropolitana. Este trabalho assume que os/as negros/as de pele clara correspondem às/aos pardos/as, de acordo com as categorias de cor ou raça do IBGE. A partir de conceitos psicanalíticos e da Psicologia Social, elucidado como se dão as produções dos sentidos dos corpos de negros/as de pele clara presentes no imaginário social e seus respectivos efeitos psicossociais no pensamento racial e na racialidade desses sujeitos. Para a realização deste trabalho apresento uma abordagem conceitual do pensamento racial hegemônico no Brasil, ainda pautado pelo mito da democracia racial e pelas ideologias do branqueamento e do morenamento. Além disso, desenvolvo como tais ideologias atuam no pensamento racial porto-alegrense, tendo em vistas as especificidades culturais dessa região. Também apresento uma revisão teórica acerca da produção histórica dos conceitos de raça e de racismo e suas atualizações no tecido social contemporâneo. A pesquisa de campo foi desenvolvida por meio da realização de entrevistas semiestruturadas e conversas informais com pessoas por mim identificadas como negras de pele clara e que se autoidentificaram como negras, pardas ou morenas, oriundas de diferentes classes sociais, idades e gênero. Para aprofundar este estudo, realizei uma análise interseccional com as categorias de geração, classe e gênero. A partir das análises, tornou-se possível afirmar a existência de um lugar social específico à pessoa negra de pele clara, marcado pela negação de sua negritude ancorada na simbologia da miscigenação racial presente nas ideologias raciais hegemônicas, a partir das quais se produzem estratégias para a manutenção da posição estrutural de inferioridade e subordinação racial, fenômeno que cria barreiras à constituição de uma identidade negra positiva. Os resultados mostram que entre os/as participantes mais jovens, bem como entre os/as universitários/as, manifestou-se um discurso de valorização da negritude, o que aponta para os resultados positivos das ações afirmativas raciais da última década, solidificando as imagens contra-hegemônicas na disputa narrativa do atual cenário social. Ao analisar as ferramentas disponíveis na cultura que dão

suporte ao processo de constituição da negritude das/os participantes, destacou-se como as expressões artísticas contemporâneas como o RAP, o *slam* e os saraus de poesia podem impulsionar o reconhecimento racial das pessoas negras de pele clara a partir da imersão em formas de linguagem que valorizam a identidade negra e a cultura afro-brasileira.

Palavras-chave: Negra(o) de pele clara. Parda(o). mestiçagem. Identidade racial. Colorismo.

ABSTRACT

This dissertation aimed to analyze the process of constitution of racial identity and racial belonging of light-skinned black people in the city of Porto Alegre and metropolitan area. This work assumes that light-skinned blacks correspond to browns, according to IBGE's color or race categories. Based on psychoanalytical and Social Psychology concepts, I elucidate how the production of meanings of light-skinned black men and women bodies present in the social imaginary and their respective psychosocial effects on racial thought and raciality of these subjects take place. For this work, I present a conceptual approach to the hegemonic racial thought in Brazil, still guided by the myth of racial democracy and by the ideologies of whitening and "browning". In addition, I develop how these ideologies act on the racial thought in the city of Porto Alegre, taking into account the cultural specificities of this region. I also present a theoretical review about the historical production of the concepts of race and racism and their updates in the contemporary social network. The field research was developed through semi-structured interviews and informal conversations with people I identified as light-skinned black people, and who self-identified as black, brown or brownish, from different social classes, ages and gender. To deepen this study, I conducted an intersectional analysis with the categories of generation, class, and gender. From the analyses, it became possible to affirm the existence of a social place specific to light-skinned black people, marked by the denial of their blackness anchored in the symbolism of racial miscegenation present in hegemonic racial ideologies, from which strategies are produced for the maintenance of the structural position of inferiority and racial subordination, a phenomenon that creates barriers to the constitution of a positive black identity. The results show that among the youngest participants, as well as among college students, a discourse of valorization of blackness was manifested, which points to the positive results of racial affirmative actions in the last decade, solidifying the counter-hegemonic images in the narrative dispute of the current social scenario. By analyzing the tools available in the culture that support the process of constitution of blackness of the participants, it was highlighted how contemporary artistic expressions such as RAP, slam and poetry soirees can boost the racial recognition of light-skinned black people from the immersion in forms of language that value black identity and Afro-Brazilian culture.

Keywords: Light-skinned Black. Brown; Miscegenation; Racial Identity. Colorism.

SUMÁRIO

1 APRESENTAÇÃO	12
2 INTRODUÇÃO	13
2.1 Definindo Raça	17
2.2 Da Raça ao Racismo	20
2.3 Mestiçagem e Ideologia do Branqueamento	22
2.4 Democracia Racial: da Construção ao Mito	31
2.5 Classificação Racial no Brasil	31
2.6 Um Olhar para a Identidade e Negritude	38
3 PERCURSOS DA PESQUISA	42
3.1 A Vinculação ao Tema, Construção do Objeto e os Atravessamentos a uma Pesquisadora Negra	42
3.2 Afinal, Quem é Negra/o de Pele Clara?	45
3.3 As Entrevistas	49
3.4 A Condução da Entrevista	51
3.5 A Análise	52
4 DIMENSÕES PSICOSSOCIAIS DO RACISMO	53
4.1 Significações de um Corpo Negro Simbolicamente Miscigenado	58
4.2 Significações Raciais: como a Raça e a Racialização se Constituem no Laço Social	61
4.3 Errata: Povo que Não Tem Virtude Acaba por Escravizar	62
5 ANÁLISES	66
5.1 As Identificações Raciais e Suas Interseções com Gênero, Classe e Geração .	66
5.1.1 <i>Os Sentidos do Termo Parda/o</i>	66
5.1.2 <i>Entre Morena/o, Mulata/o e o negra/o</i>	70
5.1.3 <i>A Intersecção entre Raça e Gênero e a Produção de Estereótipos/ Imagens de Controle Racializadas e Generificadas</i>	82
5.1.4 <i>A imagem da mulher negra: a mulata brasileira</i>	83
5.1.5 <i>A Imagem do Homem Negro: entre o Malandro, o Negão e o Neguinho</i>	86

5.1.6 <i>A Ambiguidade Presente nas Imagens de Homens e Mulheres Negros de Pele Clara</i>	89
5.2 Um “Corpo Miscigenado ao Sul” e as Marcas de Ambiguidade Racial: o Lugar Específico à Pessoa Negra de Pele Clara	94
5.2.1 <i>Cabelo</i>	96
5.2.2 <i>Uma “negra raiz”</i>	96
5.2.3 <i>Um “cabelo de identidade”</i>	99
5.2.4 <i>A “mais cacheada da família”</i>	101
5.2.5 <i>A “negra do cabelo bom”</i>	103
5.2.6 <i>Olhos – Pode uma negra ter olhos verdes?</i>	104
5.2.7 <i>Pode uma Mulher Negra ter Cabelo Liso?</i>	105
5.2.8 <i>Nariz</i>	108
5.2.9 <i>Uma Pele “Suja”: Negação da Origem Paterna Branca</i>	110
5.2.10 <i>Uma Pele “Bronzeada”</i>	110
6 “O LIXO VAI FALAR, E NUMA BOA”: A PRODUÇÃO DE DISCURSOS EMANCIPADORES FRENTE AO DESAMPARO DISCURSIVO	115
6.1 Encrespando as Raízes: o Movimento de Transição Capilar e o Uso de Estéticas Enegrecedoras em um Corpo-Território	115
6.1.1 <i>Um Cabelo-Território</i>	116
6.1.2 <i>A Marcha do Orgulho Crespo</i>	117
6.1.3 <i>A Importância das Mídias: Movimento de Transição Capilar</i>	118
6.2 A Arte e a Estética como Possibilidades de Emancipação Racial à Pessoa Negra de Pele Clara	121
6.3 A Repercussão das Políticas de Ações Afirmativas: Escurecendo à Universidade	130
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS	142
8 REFERÊNCIAS	146
9 APÊNDICES	157
9.1 Termo de Consentimento Livre e Esclarecido	157
9.2 Roteiro da entrevista	161

1 APRESENTAÇÃO

Eu tive um sonho. Daqueles que a gente acorda ofegante, com o coração inquieto. Sonhei que estava em chamada de vídeo com minha orientadora, Lia, quando, subitamente, percebo a existência de um cantinho novo em minha casa. Caminho até ele e me deparo com um quintal coberto por um monte de terra preta, formando uma montanha íngreme. Nesse monte de terra também havia algumas flores espalhadas e algumas pedrinhas. Sou tomada por uma necessidade de segurar a terra por entre meus dedos e, ao me ajoelhar, repito várias vezes o movimento de apertar pequenos punhados até vê-la entrar por debaixo das minhas unhas. De repente, sou contemplada por uma sensação de alegria e de paz. Ao fundo ainda escuto Lia me chamar: “tu tá aí? quem tá aí?”, mas aos poucos sua voz vai ficando mais distante, até que me vejo sozinha. Sozinha e rodeada de gente. Entre as minhas e os meus. A resposta para a pergunta “quem está aí?” é muita gente. Entre elas há algumas que eu não sei nomear, mas que moram dentro. Porque a terra em minha casa sou eu, minha família e todas aquelas e aqueles que vieram antes e que estão vivos em mim. Toda a minha ancestralidade que estava ali pedindo para ser olhada, sentida e nutrida. Chamando-me à conexão com minhas raízes, para olhar para o que já floresceu e para aquilo que ainda é pedra. Convidando-me a sentir o coração da terra pulsar em minha mãos e, assim, sentir a vida em sua forma mais potente, que é a vida vivida junto.

Dentro do jogo da linguagem, sonhar também significa uma “ideia apaixonada”, um desejo que nos move. Realizar o mestrado era um sonho que agora se concretiza. Produzir esta dissertação me convocou a olhar para minha terra porque este trabalho diz muito de mim, de questões enterradas que vieram à superfície, de sementes que pude enxergar e reservar um canto em meu quintal. Acredito que sonhar com uma chamada de vídeo é um ponto interessante para pensar as especificidades de realizar um mestrado em meio à pandemia de COVID-19. Não ter o contato do corpo a corpo com colegas, professoras, professores, orientadora, somando a todas as implicações pandêmicas, foi algo muito difícil e desafiador. Afinal, como se faz o pesquisar neste contexto? Essa foi uma questão que me acompanhou e que, por vezes, me paralisou. Acredito que o que me moveu foi poder construir outras formas de nutrir afeto e adubar a terra, ainda que sem o corpo disposto ao encontro. Pensar no poder político da escrita foi outra coisa que me fez trilhar o caminho – permeado por curvas, bifurcações, paradas e recomeços – que me levou à conclusão deste trabalho.

2 INTRODUÇÃO

Para pensar os motivos que me fizeram propor e gestar esta dissertação é preciso, em um primeiro momento, falar de mim. Eu, mulher, negra, fruto de uma relação inter-racial em uma família de origem pobre, porto-alegrense. Portanto, a identidade racial negra é um tema que me constitui. Refletir acerca da posição de onde se fala e se escreve é crucial para um estudo dentro da Psicologia Social que tem como uma das suas condições essenciais que a investigadora saiba onde se localiza em relação ao tema. Faz-se necessário saber o lugar social e subjetivo em que se pesquisa e as suas possíveis implicações.

A especificidade do pensamento racial brasileiro ainda reside na ideologia do branqueamento e no mito de democracia social que, apesar das denúncias, seguem ecoando no imaginário social. O mito da democracia racial transmite a ideia de uma convivência harmoniosa no país pois, apesar das desigualdades sociais, seríamos todos/as miscigenados/as, de raça “brasileira”. Enquanto isso, o ideal de branqueamento pauta-se na ideia da superioridade da raça branca, fazendo com que uma das possíveis saídas à pessoa negra, diante do jugo do racismo, seja almejar o branqueamento físico e simbólico.

Sendo a pessoa mestiça, historicamente, fruto de um estupro colonial, em alguma medida, meu corpo é marcado por essa violência sexual. Não é à toa que a hipersexualização atinge as mulheres negras, aquelas da “cor do pecado”, um corpo de fácil acesso. Nesse sentido, o “não lugar” racial da/o negra/o de pele clara é socialmente um engodo, ainda que subjetivamente esse fenômeno possa, de fato, se manifestar. O racismo sempre encontra a/o negra/o, independentemente da sua tonalidade, demarcando uma posição social específica moldada pelo racismo.

Na maioria das situações sociais sou lida e nomeada como morena. Por muito anos me classifiquei exclusivamente como parda por ser menos escura em relação às pessoas pretas de minha família. Morena, parda, mulata, mestiça, marrom. Durante a realização desta pesquisa fui ainda nomeada como “misturadinha” e “mais ou menos negra”. As narrativas sociais não correspondem àquilo que o espelho me revela. Assim como eu, muitas pessoas se encontram enredadas por essas narrativas, por isso meu interesse pelo tema que aqui se apresenta.

Clara/o demais para ser negra/o, mas escura/o demais para ser branca/o. Mas há um cabelo crespo que “denuncia”, lábios “grossos demais”, toda uma gama de aspectos físicos que simbolizam a negritude e que tornam a classificação racial no Brasil ainda mais complexa. Diante de múltiplas nomeações que guardam relação com os fenótipos racializados, atravessadas pela ideia de morenidade brasileira, o/a negro/a de pele clara costuma ser

identificado/a através de termos que a/o deslocam da sua negritude (Carneiro, 2004). Estar localizado/a nessa zona intermediária é um fenômeno violento que cria barreiras ao processo de constituição identitária negra ao ter sua racialidade alvo de interpelações sociais.

Assim como “ninguém *nasce mulher*: torna-se mulher”, tornar-se negro/a também é um processo (Souza, 1983). Um caminho não linear, doloroso e complexo, em que cada um/a vai traçando seus desvios, suas paradas e suas fugas em meio a tantas encruzilhadas. Tornar-se negra/o tampouco corresponde a uma linha de chegada. Os significados e usos das categorias raciais não são imutáveis: a identidade é metamorfose (Ciampa, 1987). Contudo, há limites nesta metamorfose, já que dentro do jogo social, o olhar externo também produz a raça, influenciando na constituição da identidade racial de cada um/a. Assim, a identidade racial é em certa medida fixa porque é socialmente atribuída conforme os significados raciais que são dados a partir da leitura corpórea, através da qual o sujeito será classificado como pertencente a uma determinada raça. A identidade racial corresponde a processualidades, pois emerge da relação que o sujeito estabelece com o outro e com o contexto. Por isso, mesmo que haja limites às metamorfoses identitárias, a leitura racial do fenótipo pode variar: “uma pessoa pode ser lida como preta em Santa Catarina e como parda no Rio de Janeiro, mas, de um jeito ou de outro, como negra” (Costa e Schucman, 2022, p. 11). Neste cenário, são as pessoas pardas, as quais têm origem multirracial segundo definição do IBGE, que constituem esse campo de negociação e de batalha discursiva. Ainda, a identidade racial possui um aspecto institucional atravessado por discursos hegemônicos e contra-hegemônicos, pois também são moldadas pelo caráter identificatório e pelo sentimento de pertença a determinado grupo (Costa & Schucman, 2022).

De acordo com a perspectiva da Psicologia Social Crítica, identidade é um processo relacional em que o sujeito é produto e produtor, autor e personagem, construindo-se através da atividade social em um determinado contexto sócio-histórico. Se a gente se constitui a partir do olhar do outro e, se a identidade é um processo dinâmico, processual e institucional, a constituição de identidade e do pertencimento racial para negros/as de pele clara é permeada por inúmeras barreiras psicossociais, se configurando um processo extremamente complexo, tendo em vista as especificidades do pensamento racial hegemônico em nosso país e do campo simbólico da morenidade brasileira que lhe atravessa.

Ao longo da história do Brasil, a ideia de raça e a classificação racial foram compreendidas sob diversas perspectivas, constituindo-se como objetos de estudo em uma ampla gama de pesquisas e de interpretações, por vezes, antagônicas. O desmantelamento do “paraíso” da democracia racial brasileira tem início na década de 1950 após a realização da pesquisa de Florestan Fernandes para o Projeto UNESCO (Fernandes, 2015). Contudo, esse

mito ainda reverbera e produz narrativas sociais que influenciam na identificação racial dos/as brasileiros/as, presente na ampla diversidade da terminologia voltada à classificação racial no país. Dentro dela, muitas nomeações carregam a ideia de miscigenação, ao mesmo tempo em que buscam se distanciar da negritude. Entre eles, tem destaque o termo “moreno (a)” devido à maior frequência nas pesquisas sobre o tema e por ser mais presente nas classificações raciais nativas.

A manifestação das ideologias de mestiçagem e de branqueamento em torno da noção de raça no Brasil dificulta o processo de identificação racial para os/as negros/as, principalmente àqueles/as que carregam a marca da mestiçagem, fenômeno que favorece a desunião do grupo negro, criando empecilhos ao combate ao racismo e à reivindicação de direitos coletivos. Além disso, pesquisas vêm apontando desde a década de 1970 que as pessoas pardas apresentam condição socioeconômica muito similar à das pretas (Hasenbalg, 1979; Paixão *et al.*, 2011), evidenciando que a divisão de renda e de mobilidade social se manifestam através da chave brancas/os e não brancas/os e que, portanto, não há distinções significativas entre pardas/os e pretas/os no que diz respeito a *status* e ao acesso a recursos sociais (Osório, 2009; PNAD, 2019).

Diante desse contexto, os Movimento Negros pautaram a importância da classificação bipolar entre brancos/as e negros/as enquanto estratégica política, e após uma luta histórica criou-se, em 2010, o Estatuto da Igualdade Racial Brasileira, no qual se define negro/a como a soma de quem se autodeclara preta/o ou parda/o, conforme o quesito cor ou raça do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Nas pesquisas sobre raça/cor realizadas pelo IBGE são utilizadas cinco categorias: branca, preta, parda, indígena ou amarela.

As pessoas negras de pele clara podem ser entendidas como pardas, de acordo com os critérios classificatórios propostos pelo IBGE (2000) porque tal categoria surge justamente da ideia de origens multirraciais, englobando a pessoa que se declara mulata, cabocla, cafuza, mameluca ou mestiça. A população declarada de cor branca, em 2019, representava 42,7% da população residente, ao passo que a de cor preta era de 9,4% e a de pardas/os correspondiam a 46,8%. Ou seja, os sujeitos declarados pardos representavam quase metade da população do país. As pessoas pardas somadas às pretas corresponderam, assim, a 56% da população. Tais dados reafirmam o peso e a importância de pensarmos raça e classificação racial em um contexto violentamente estruturado a partir dos preceitos da branquitude, em que os/as negros/as constituem a maioria numérica da população.

Um importante avanço político surge no ano de 2012, com a aprovação da Lei 12.711, conhecida como a Lei de Cotas. A partir das suas prerrogativas, todas as instituições de ensino

superior federais do país precisaram, obrigatoriamente, reservar parte de suas vagas para estudantes oriundos/as de escolas públicas, de baixa renda, negros/as e indígenas. Com essas mudanças passam a emergir questões cruciais: afinal, o que faz com que alguém seja considerada/o preta/o ou parda/o no Brasil? Quais são os critérios utilizados pela banca de aferição de cotas raciais? Este cenário trouxe à tona reflexões anteriores sobre a formação do povo brasileiro. Ainda, surgem tensionamentos e se amplificam os debates em torno da classificação e da identidade racial no Brasil, muitos deles embasados na teoria do *colorismo*.

O termo colorismo ou pigmentocracia foi desenvolvido por Alice Walker, no ensaio *If the Present Looks Like the Past, What Does the Future Look Like?*, impresso no livro *In Search of Our Mothers' Garden*, em 1982. Mais recentemente, esse conceito ganhou visibilidade no Brasil através da produção acadêmica, pela multiplicidade de vídeos na plataforma *online* do YouTube, e pela publicação de textos em *sites* como Geledés e Blogueiras Negras (Duarte, 2015; Silva, 2020). Segundo a teoria do colorismo – que se propõe a entender as relações étnico-raciais no âmbito político, econômico e social – é a diferenciação da tonalidade da pele que imprime tratamentos sociais desiguais. Nessa perspectiva, quanto mais clara a pessoa for, maiores seriam os privilégios oportunizados e quanto mais escura maior seria a discriminação e preconceito socialmente atribuídos a ela. Contudo, é importante pensar quais os limites e as contribuições dessa teoria tendo em vista as distinções entre a sociedade brasileira comparada à estadunidense. Enquanto lá o racismo se manifesta pelo preconceito de origem, aqui o preconceito é predominantemente de cor (Nogueira, 2007). Ou seja, a identificação racial se pauta, predominantemente, pela aparência física e não pela origem. O modo como as hierarquias raciais são estabelecidas aqui vão depender também de outros elementos, tais como o tipo de cabelo, o formato do nariz e a região do país. Como o próprio Oracy Nogueira (2007, p. 294) observou: “a concepção de branco e não branco varia, no Brasil, em função do grau de mestiçagem, de indivíduo para indivíduo, de classe para classe, de região para região”.

De qualquer forma, o colorismo nos ajuda a pensar nas formas de manipulação da identidade do/a negro/a de pele clara, entendido/a hegemonicamente como menos distante do/a branco/a. Essa lógica manipulatória cria tensões dentro do grupo racial negro relacionadas ao pertencimento racial e à ideia de suposto privilégio racial para pessoas negras de pele clara. O não reconhecimento racial por parte do próprio grupo negro é um processo violento que pode provocar uma sensação de “não lugar” ao sujeito. Como exemplo, trago um episódio de tensionamento racial ocorrido com a artista Fabiana Cozza. Em 2018, após sofrer ataques em decorrência do anúncio do seu papel como Dona Ivone Lara em um musical, ela escreve:

Renuncio por ter dormido negra numa terça-feira e numa quarta, após o anúncio do meu nome como protagonista do musical, acordar ‘branca’ aos olhos de tantos irmãos. Renuncio ao sentir no corpo e no coração uma dor jamais vivida antes: a de perder a cor e o meu lugar de existência (...) (Campello, 2018).

A renúncia ao papel mencionado deu-se após acusações de que a artista seria “clara demais” ou de que não seria negra. As palavras de Fabiana Cozza nos falam do sofrimento ao se sentir expulsa do seu grupo de pertença racial. Mais uma vez, ressalta-se a complexidade deste tema ao enfatizá-lo enquanto um fenômeno racista que inflige sofrimento ao sujeito ao mesmo tempo em que desmobiliza a população negra brasileira. Diluir as/os negras/os em um amplo gradiente de tonalidades e em diversas nomenclaturas produz entraves ao fortalecimento de uma demanda política de reconhecimento que precisa ser coletiva, uma vez que tanto pretas/os como pardas/os são racializadas/os e atingidas/os pelo racismo no Brasil.

Por outro lado, nos últimos dez anos, observou-se um aumento significativo na produção acadêmica e midiática sobre o fenômeno racial no país, ampliando os debates e a visibilidade social para a temática. Tanto narrativas pautadas na noção de democracia racial, quanto os discursos que revelam e que problematizam o racismo estrutural e as extremas desigualdades raciais dele decorrentes estão presentes no imaginário social hoje, produzindo efeitos subjetivos e sociais importantes. É diante desse contexto de embates discursivos que se potencializam as reflexões acerca das relações raciais no Brasil.

Diante do exposto, surge então o seguinte questionamento: como se manifesta o processo de constituição da identidade racial e do pertencimento racial das pessoas negras de pele clara?

2.1 Definindo Raça

A raça é um conceito de grande complexidade, perpassado por significados distintos ao longo da história, formados através de análises oriundas de diferentes campos teóricos, tais como a biologia, a botânica, a teologia e a sociologia. A palavra “raça” tem pelo menos dois sentidos analíticos: um pela biologia genética e outro pela sociologia (Guimarães, 2003). Raça é um signo cujo significado somente pode ser encontrado na experiência do racismo. É uma categoria que sustenta e é sustentada através dos dispositivos de controle social. Raça é um signo vazio preenchido através do racismo.

Historicamente, foi a partir das grandes viagens europeias realizadas no século XV e com o conseqüente encontro com grupos diversos que se suscitam reflexões em torno das percepções das diferenças. É neste cenário que as teorizações sobre raça emergem. O contato

dos povos europeus com os/as africanos/as, indígenas e asiáticos/as – entendidos como “outros” – propulsionou a criação de teorias especulativas voltadas para a explicação das diferenças entre os povos, colocando em questão o conceito de humanidade vigente até então (Munanga, 2004).

Desde o início do processo de colonização nas Américas e do sistema escravista, várias teorias surgiram buscando a explicação das diferenças entre os europeus e os povos africanos. Nesse contexto, o/a branco/a é colocado/a como o padrão, enquanto o ser negro/a carecia de uma explicação mais específica. A primeira teoria postulada colocou o/a negro/a como um/a branco/a degenerado/a, um desvio da norma que tinha sua pele pigmentada em razão do clima tropical e por questões relacionadas à própria natureza. Para os europeus, a cor preta simbolizava a morte e a corrupção (Munanga, 2019).

Até o final do século XVII a explicação das diferenças entre os seres humanos se dava através da teologia, por isso era necessário provar que esses “outros” também eram descendentes de Adão para que pudessem ser considerados parte integrante da humanidade. Primeiramente, usa-se como referência o mito dos três Reis Magos para tentar provar a humanidade dos povos recém conhecidos. Porém, ainda permaneceu a incógnita em relação ao indígena (Munanga, 2004). Para a cultura católica do período, os/as negros eram entendidos/as como os/as descendentes amaldiçoados/as de Cam, representantes do pecado e da maldição divina. Assim, a escravidão foi justificada como uma possibilidade de salvação, dada a sua natureza pecaminosa. Mesmo no século XVIII marcado pelo Iluminismo, o/a negro/a ainda era visto/a como um/a selvagem, em oposição à ideia de progresso e de civilização vigentes (Munanga, 2019).

A visão monogenista, teoria que afirmava que a humanidade era uma, teve predomínio até meados do século XIX. Orientados pelos princípios da monogenia, parte dos teóricos da época se baseavam em pressupostos bíblicos e acreditavam que a humanidade havia se originado de uma fonte comum, sendo a variabilidade humana associada a maior ou menor aproximação com o Éden. Dentro dessa lógica, os povos vistos como menos perfeitos (mediante degeneração¹) estariam mais distante do Éden (Schwarcz, 2020).

Adepto da visão monogenista, Rousseau é um importante pensador do século XVIII sobre as diferenças entre os povos. O teórico parte da teoria humanista que afirmava uma

¹ Degeneração é um conceito biológico que foi utilizado na interpretação de fenômenos sociais. No debate sobre diferenças raciais, esse termo passa a descrever um “desvio patológico do tipo original”, em que os americanos eram vistos como “decaídos”. Segundo as teorias de degeneração, a raça branca se tornaria fraca ou, ainda, infértil com a miscigenação. A ideia de degeneração serviu como base para que diversos teóricos, de campos de estudos variados, defendessem reformas sociais baseadas no controle médico, na segregação racial e de classes.

capacidade inerente a todos/as de sempre se superar, para afirmar a noção de “bom selvagem”. Para Rousseau, o “bom selvagem” representaria uma humanidade ainda não corrompida, pura em sua essência, enquanto a sociedade europeia corresponderia a um mundo hostil. Contudo, dentro desse mesmo contexto, se manifestam correntes mais pessimistas acerca desses “outros povos”. Entre elas se destaca a proposta por Buffon, teórico que lançou a tese sobre a “debilidade” e “imaturidade” do continente americano, visto como uma terra pantanosa recentemente emersa do fundo do oceano, povoada por pequenos animais e por uma grande quantidade de répteis, anfíbios e insetos (seres pestilentos). Tais aspectos moldaram um povo degenerado, negativamente influenciado pelo o estado “bruto” da natureza (Schwarcz, 2020).

Ressalta-se que o maior representante da teoria monogenista, criador da teoria científica dominante sobre diversidade humana, foi Charles Darwin com sua obra *A Origem das Espécies* (1859). Segundo Darwin, a evolução das espécies se daria através de um ancestral comum, por meio do processo de seleção natural. Apesar das distintas teorizações, seja nas mais positivas, quanto nas evidentemente negativas, os “novos homens” foram sempre vistos como “um outro”, marcados pela estranheza de seus povos e de seus costumes (Schwarcz, 2019). Essa ideia da existência de grupos imaturos, não desenvolvidos, menos evoluídos, está arraigada no imaginário social ainda hoje. Neste sentido, grupos não europeus permanecem sendo entendidos como “outros”.

Foi no século XVIII, compreendido como o século das luzes, que a influência da teologia passou a ser amplamente questionada, abrindo espaço para a “razão”. A partir da recusa de uma história única e linear, a busca por explicações das diferenças entre os europeus e os “outros povos” segue como uma questão central. Com esse objetivo, retoma-se o conceito de raça já existente nas ciências naturais para explicar e nomear esses “novos homens”, partindo do pressuposto da existência de raças diferentes (Munanga, 2004). Em meados do século XIX, as ciências biológicas passam a ganhar reconhecimento e sofisticação, enquanto os fundamentos do cristianismo – uma visão monogenista – seguem em contestação. Assim, a visão poligenista, perspectiva pautada na existência de diferentes origens e criações dos seres humanos que seriam responsáveis pelas diferenças “raciais” no âmbito cultural e na aparência dos povos, torna-se uma alternativa plausível. O poligenismo deu origem à noção de raças biologicamente diferentes (Schwarcz, 2020).

Nota-se, assim, a existência de duas correntes teóricas opostas como base para teorizar as diferenças entre os povos. Segundo o monogenismo, existiria uma evolução linear dos povos, que estariam em níveis diferentes de progresso, mas percorrendo um caminho que é comum a todos. Enquanto isso, para o poligenismo existem diferenças nas sociedades, porém essas

diferenças corresponderiam a estágios distintos de desenvolvimento. Essas distinções seriam hierarquizadas, tendo associação com as diferenças raciais, o que justificaria a degeneração de um povo. Percebe-se que nas duas vertentes se manifesta uma ideia de hierarquização entre os povos. Em ambas visões, a civilização europeia é privilegiada na escala hierárquica (Schucman, 2012).

A classificação, bem como a hierarquização dos diferentes povos, é desde então compreendida a partir da ideia de raça e de racialização a partir de critérios transformados ao longo da história (Schucman, 2012). No século XVIII, a cor da pele foi incluída como critério para classificação através da racialização, dividindo a humanidade entre três raças que ainda hoje ainda estão presentes no imaginário social: branca, amarela e negra. No século XIX buscou-se critérios de definição mais aperfeiçoados para a classificação da humanidade, acrescentando ao critério de cor outras características da aparência física como formato do nariz, dos lábios, do crânio (Munanga, 2004).

Por meio dos progressos no campo da Genética Humana no século XX se concluiu que os patrimônios genéticos de duas pessoas de uma mesma raça podem ser mais distantes que os pertencentes a raças diferentes. Assim, mesmo que os patrimônios genéticos se diferenciem, essas diferenças não são suficientes para classificá-las em raças. Ou seja, os progressos no campo da ciência biológica levaram à descoberta de que a raça não é uma realidade biológica, e sim apenas um conceito usado para explicar e dividir a diversidade em raças fixas (Munanga, 2004). Ainda que, largamente comprovada a inexistência biológica da raça, sua existência como construção social se efetua, gerando efeitos estruturais em nosso país ao produzir sentidos e ao provocar desigualdades materiais e simbólicas. Há, portanto, uma “raça social” que corresponde a identidades perpassadas por essa noção biológica errônea, adquirindo concretude social ao manter diferenças e privilégios (Guimarães, 2009). Raça é, assim, um conceito ideológico, historicamente utilizado para justificar as relações de poder (Guimarães 1999; Munanga, 2004).

2.2 Da Raça ao Racismo

O racismo é uma construção ideológica que emerge com o surgimento da categoria “raça” na modernidade. É um constructo utilizado para criar e manter desigualdades sociais, estruturado de acordo com as especificidades de cada contexto sócio-histórico. Como exposto acima, o uso da categoria raça foi extremamente eficaz para justificar o processo de hierarquização e subordinação de determinados povos na colonização europeia e na expansão

do capitalismo. A escravização dos povos africanos é um exemplo crucial desse processo, fenômeno intrínseco na história do Brasil, presente ao longo de quatro séculos.

O racismo emerge no século XVI, a partir de teorias especulativas oriundas do contato dos europeus com outros povos, e solidifica-se a partir da conceitualização de raça produzida no campo científico no século XIX (Guimarães, 1999). O racismo, portanto, origina-se da elaboração e da expansão de uma doutrina que justificava a desigualdade entre os seres humanos, em situação de cativo ou de conquista, não mais pela força ou pelo poder dos conquistadores utilizados como argumentos anteriores, mas pela desigualdade que é intrínseca entre as raças humanas devido à inferioridade intelectual, moral, cultural e psíquica dos/as conquistados/as e/ou escravizados/as. Assim, é através das diferenças raciais que se explicaria a desigualdade de posição social e de tratamento, a separação espacial e a discrepância de direitos socialmente arranjados. O racismo não apenas justifica as desigualdades sociais, ele se consolida como um sistema que as reproduz a partir da definição de grupos distintos por meio de atributos raciais, os quais ocupam posições de poder assimétricas devido aos mecanismos de discriminação (Guimarães, 1999).

O racismo é uma estratégia de poder que se manifesta de diferentes formas, ligadas aos interesses do grupo racial branco em conferir-se uma imagem e representar-se como racialmente superiores. A ideologia racial estrutura-se a partir da condição universal e essencial da branquidade como única maneira de ter real acesso ao mundo. Para Hanna Arendt (1951), as ideologias carregam uma força potente de persuasão, não por serem evidenciadas cientificamente, mas por corresponderem exatamente a expectativas e a desejos historicamente construídos, para as quais se busca nas ciências as doutrinas que servem para justificá-las.

Mesmo quando a justificativa racial perde legitimidade científica, a situação de subordinação se mantém e começa a ser legitimada pelas diferenças culturais hierarquizadas. O tratamento desigual dos povos é então embasado em uma suposta inferioridade cultural, no plano material e espiritual, persistindo assim a ideia de superioridade da cultura e da civilização brancas ou europeias, enquanto a cultura e a civilização negra ou africana são publicamente entendidas como “incivilizadas” e “incultas”: a ideia de civilização é branca (Guimarães, 1999).

Os diferentes mecanismos de discriminação através dos quais o racismo se manifesta estão associados à ideia de raça e têm como consequência a manutenção e reprodução de desigualdades socioeconômicas. Assim, determinados grupos identificados por traços raciais, tais como a cor da pele, são racializados e sistematicamente colocados em posição de desvantagem econômica, política, social e cultural. Logo, o racismo baseia-se em um processo de hierarquização racial em que grupos que se definem e são definidos pelos seus atributos

raciais (Guimarães, 1999).

Em 1979, Hasenbalg revelava como a ideia de raça se manifesta dentro das estruturas sociais do país, em um contexto em que a ascensão e o *status* social estão associados à cor da pele, promovendo desigualdades no acesso a bens e serviços através da divisão racial entre brancos/as e não brancos/as. Em sua pesquisa, o autor demonstra que inclusive em condições idênticas, pessoas negras possuem menos chances de ascensão social, pois encontram barreiras materiais e simbólicas, passando por uma desvantagem competitiva no acesso às oportunidades de emprego e de educação. Assim, mesmo que “raça” seja uma ficção, do ponto de vista social ela ganha plena existência e se manifesta na classificação e na hierarquização de indivíduos e grupos a partir de diferenças fenotípicas, como a cor da pele e outros critérios morfológicos utilizados para reprodução do racismo.

O racismo é, portanto, pautado pela ideia de raça social que estrutura a sociedade brasileira através da hierarquização racial. Assim, confere-se privilégios materiais e simbólicos ao grupo denominado como branco, mantendo e reproduzindo as relações de poder através da divisão entre brancos/as e não brancos/as. Além disso, os mecanismos de discriminação racial produzem impactos na subjetividade, como a possibilidade de baixa autoestima em pessoas de grupos racializados através do processo de inferiorização sistemática de suas características físicas e culturais (Guimarães, 1999).

No Brasil, o racismo carrega duas especificidades: a ideologia de branqueamento e a ideologia da democracia racial. A ideologia do branqueamento foi criada como uma política de Estado utilizada para “clarear” a população brasileira ao longo das décadas, por meio de adaptações do racismo científico realizadas pelos intelectuais brasileiros no final do século XIX. Contudo, essa ideologia ainda persiste no imaginário social do país e se manifesta pelo desejo pela brancura, tanto física quanto simbólica. No que se refere à ideologia da democracia racial, esta surge na década de 1930, propagando no tecido social a ideia de um país miscigenado de “raça brasileira”, narrativa que dissimula as manifestações de racismo.

2.3 Mestiçagem e Ideologia do Branqueamento

Branqueamento, não importa em que nível, é o que a consciência cobra da gente, prá mal aceitar a presença da gente. Se a gente parte prá alguma crioulice, ela arma logo um esquema prá gente “se comportar como gente”. E tem muita gente da gente que só embarca nessa.

(Gonzalez, 1984, p. 227)

O ideal de branqueamento pauta-se na simbologia da cor branca, ao mesmo tempo em

que se esquivava da noção dicotômica de pretos/as ou brancos/as ao criar um discurso sobre a existência de um povo de claros e escuros divididos em um amplo espectro de tonalidades. É através do compartilhamento social desse ideário que se funda o discurso da mistura racial no imaginário social brasileiro. Contudo, o objetivo por trás dessa ideologia é tornar a sociedade totalmente branca, sem distinções, associando *status* social elevado à cor ou à raça branca. Esse ideal é disseminado tanto entre os/as brancos/as como entre os/as não brancos/as, produzindo efeitos psicossociais em ambos os grupos raciais, fazendo com que as pessoas sejam convocadas, hegemonicamente, a se apresentar de forma mais “clara” possível (Schwarcz, 2019).

Ainda que boa parte dos estudos afirme que a ideologia do branqueamento se origina no final do século XIX, perto da abolição da escravização, as raízes dessas noções de branco/a e de negro/a associadas a ideias morais-religiosas medievais, em que o/a negro/a já era associado/a à conotações negativas: “desde os primórdios das línguas indo-europeias, o branco representava o bem, o bonito, a inocência, o puro, o divino, enquanto o negro era associado ao moralmente condenável, ao mal, às trevas, ao diabólico, à culpa” (Hofbauer, 2007, p. 3). A justificativa para a escravização dos/as negros/as veio através de um discurso religioso propagado pelos jesuítas, defensores da vinda de africanos/as escravizados/as para o Brasil como uma estratégia para “salvar as almas de gentes enegrecidas” (Hofbauer, 2007). Nesse sentido, “no contexto colonial e imperial brasileiro, estabelecer-se-ia um ideário – que se tornaria hegemônico – que fundia, de um lado, ‘negro’ a condição de escravo e, de outro, associava ‘branco’ aos ideais morais-religiosos e ao *status* de livre” Hofbauer (2007, p. 4). Nessa perspectiva, existem diversos relatos de viajantes no começo do século XIX que abordavam essa noção de “melhorar a cor” e “aprimorar o sangue”, o que demonstra já existir um ideal de branqueamento na época.

Importante pontuar que, dentro do período colonial, a mestiçagem parte de relações assimétricas entre o homem branco e a mulher negra escravizada. Conforme aponta Nascimento (2016), o/a mestiço/a é, historicamente, filho/a do estupro e símbolo da exploração sexual. O/a mestiço/a também pode ser entendido/a como um elemento de perturbação à ordem sócio-racial do sistema colonial, marcado pela lógica maniqueísta branco/negro; mestre/escravo (Munanga, 2019).

Ainda durante o período colonial, pode-se pensar que a existência de maior número de mestiços livres em comparação ao de pretos livres seja resultado da preocupação do pai branco com os seus filhos mestiços. Grande parte dos mestiços libertos eram filhos dos senhores, donos de terras e de fazendas. É provável que o tratamento diferenciado que os mestiços poderiam ter

dentro desse contexto sócio-histórico contribuiu para o enfraquecimento de laços de solidariedade entre eles e os negros indisfarçáveis (Munanga, 2019). O ideal de branqueamento, de cunho marcadamente ideológico, dificultava a organização em torno de reivindicações comuns e inibia reações coletivas por parte das pessoas negras, induzindo-as a buscarem se aproximar do padrão branco, negociando de forma individual a conquista de alguns privilégios (Hofbauer, 2007).

No século XIX, o sistema escravista fragilizou-se ao mesmo tempo em que a sociedade brasileira se encontrava transformada pela entrada de aproximadamente cinco milhões de africanos/as durante mais de três séculos de escravização. Os/as africanos/as e seus descendentes formaram os costumes e a cara do país. Com a proximidade do término do período escravista e do final da monarquia surge então o “problema negro”, já que os/as negros/as não poderiam mais ser vistos/as como propriedade, mas ainda estavam longe de ser entendidos/as como cidadãos ou cidadãs (Schwarcz, 2019).

Assim, a preocupação com a raça tornou-se um tema central no debate público nacional entre o final do século XIX e início do século XX. Deste cenário se difundem no país as teorias europeias conhecidas como racismo científico. Essas doutrinas racialistas, que se diziam científicas, visavam a comprovação da superioridade da raça branca, a qual seria mais civilizada e mais associada ao progresso da humanidade. Sobrepondo-se aos dogmas religiosos predominantes até então, essas doutrinas começaram a se desenhar no século XVIII, com base no racionalismo iluminista, e se estabeleceram no século XIX, período da expansão do colonialismo europeu na África e na Ásia. Essas teorias consolidaram uma ideia biológica de raça, em que as diferenças histórico-culturais e políticas foram transmutadas em explicações para as desigualdades sociais entre os povos, sendo estas entendidas de forma naturalizada, justificadas por supostas características biológicas que corresponderiam à superioridade ou à inferioridade das raças (Schwarcz, 2020). Surge, assim, um impasse para a possibilidade de construção e desenvolvimento de uma nação formada com uma população majoritariamente preta ou mestiça, ou seja, de raças inferiores. A pluralidade racial brasileira era um grande obstáculo para a realização do desejo de construir uma nação branca.

O contexto social do período era marcado pela realização de um novo projeto político para o país. Além dos problemas mais visíveis como a substituição de mão de obra ou mesmo a conservação de uma hierarquia social bastante rígida, ainda seria necessário criar critérios diferenciados de cidadania de acordo com o jogo de interesses políticos. Neste contexto, as teorias raciais se apresentavam como um modelo viável na justificação desses interesses. Contudo, devido ao pessimismo associado à mestiçagem, tais teorias acabaram por inviabilizar

um projeto nacional que mal começara a nascer (Schwarcz, 2019).

Diante desse cenário, o ideário do branqueamento ganha forma no século XIX, por meio da adaptação brasileira das Teorias Raciais da época. Os “homens da ciência” – uma mistura de cientistas e políticos, pesquisadores e literatos, acadêmicos e missionários – se movimentavam dentro dos incômodos limites possíveis, de acordo com os modelos teóricos utilizados: entre a aceitação das teorias estrangeiras que condenavam o cruzamento racial e a sua adaptação a uma população que já se encontrava bastante miscigenada (Schwarcz, 2019).

Assim, o cruzamento de raças era visto como uma tema central para a compreensão dos destinos da nação, despertando o interesse de viajantes estrangeiros, analisado com ceticismo por cientistas americanos e europeus, visto como uma questão temida por boa parte dos intelectuais locais (Schwarcz, 2019). Após a abolição, surgem também uma série de mudanças estruturais no país, como o processo de industrialização, a proletarização e a urbanização. Nesse sentido, é preciso achar soluções para transformar a diversidade de populações presentes no Brasil em um só povo e nação, tendo em vista os/as recém-libertos/as, antes escravizados/as, agora “cidadãos”.

Dentre os diversos teóricos do período, destacam-se os intelectuais Oliveira Viana e Silvio Romero, autores que se dedicaram a buscar uma solução para o dilema da construção de uma identidade nacional ao atribuir certo caráter positivo à miscigenação em direção ao progresso do país. Viana (1987) aponta para a tendência histórica do mestiço de se afastar de suas origens raciais. Assim, o mameluco (representante da mestiçagem entre branco/a e indígena), transforma-se em capitão violento a serviço dos bandeirantes, enquanto o mulato (representante da mestiçagem entre branco/a e negro/a) passa a evitar o/a negro/a, representado pela figura do capitão do mato:

Situado no meio do caminho entre a casa grande e a senzala, o mulato prestou serviços importantes à classe dominante. Durante a escravidão, ele foi o capitão do mato, feitor e usado noutras esferas de confiança dos senhores, e, mais recentemente, o erigiram como “símbolo de nossa democracia racial”. Nele se concentraram as esperanças de conjurar a “ameaça racial” representada pelos africanos. E estabelecendo o tipo mulato como o primeiro degrau na escala da branquidade sistemática do povo brasileiro, ele é o marco que assinala o início da liquidação da raça negra no Brasil (Nascimento, 2016, p. 87).

Segundo Oliveira Viana (1987), os cruzamentos entre pessoas de diferentes nações com os portugueses deram origem a tipos mestiços distintos. Partindo desses pressupostos, o autor afirma a existência do mulato do tipo inferior e do mulato do tipo superior. O filho do branco com o negro do tipo inferior seria um mulato incapaz de ascensão, degradado nas camadas

sociais mais baixas. Enquanto o produto do cruzamento do branco com o negro do tipo superior pode adquirir o caráter e inteligência ariana, sendo capaz de colaborar no processo civilização e de organização do país. Para esses, há a possibilidade de se dissimular entre os brancos, podendo ascender socialmente.

Viana (1987) também acreditava que a distância entre o branco e o indígena seria menor do que entre branco e negro, ao entender que o mulato é descendente de uma raça servil. Como consequência, os mamelucos tiveram maior capacidade de ascensão na sociedade colonial. Essas diferenciações e separações ocorridas entre o grupo dos mulatos tornou muito difícil a construção de uma identidade comum, já que estavam divididos entre disfarçáveis, indisfarçáveis e aqueles visivelmente negros (Munanga, 2019).

Munanga (2019), ao interpretar as classificações feitas por Viana, acredita que os mestiços superiores e inferiores eram construídos a partir de características fenotípicas. Assim, as qualidades morais e intelectuais dos mestiços eram definidas através de sua aparência física e sua aproximação de traços negroides e caucasoides. O mais importante para Viana não seria determinar o tipo puro (genótipo), mas sim o tipo aparente (fenótipo), já que o tratamento social não se diferenciaria. De acordo com a sua teoria, existem o branco puro e o branco aparente; o negro puro e o mulato negroide; o índio puro e o mameluco indioide. O autor acreditava que o processo de arianização ia, a longo prazo, terminar no branqueamento da população com a predominância dos brancos aparentes via fenótipo, ainda que genotipicamente mestiços.

Assim, Viana pode ser visto como um dos protagonistas do ideal de branqueamento, importante colaborador na construção da ideologia racial brasileira ao expor o papel da mestiçagem na desconstrução da identidade negra e na fragilização das lutas coletivas da população negra. A elite brasileira da época era consciente de que o processo de miscigenação poderia evitar conflitos raciais, como acontecera em outros países, tais como os Estados Unidos. Se por um lado o mestiço se afasta dos negros e indígenas entendidos como inferiores, por outro lado o branco não o aceita de maneira legítima. O mestiço situa-se em uma situação social indefinida. A negação do elemento negro pelos mestiços na época colonial pode ser entendida como resultado de uma política de “dividir para melhor dominar” (Munanga, 2019).

É através de uma reinterpretação “à brasileira” dessas teorias que nasce aqui um modelo original com o qual foi possível pensar a miscigenação sob outro ângulo, negando o princípio de que a mestiçagem sempre levaria à degeneração. O objetivo dessa adaptação era a aposta em uma miscigenação “positiva” cujo resultado fosse cada vez mais branco. Segundo Skidmore (1976), o ideário do branqueamento tem como base o pressuposto da existência da superioridade branca, manifestada através de eufemismos como raças “mais adiantadas” e

“menos adiantadas”, sendo a inferioridade de certas raças um traço inato. Suponha-se ainda que a suposta taxa de natalidade mais baixa, a maior incidência de doenças, e a desorganização social levaria à redução progressiva dos negros no país. Além disso, afirmava-se que a miscigenação produzia “naturalmente” uma população mais clara, pois o gene branco era superior e porque as pessoas procuravam parceiros mais claros que elas. Assim, torna-se possível uma ascensão racial rumo à brancura total da nação. A versão brasileira das teorias racistas da Europa correspondia simplesmente em descartar dois dos seus pilares: o caráter inato das diferenças raciais e degenerescência dos mestiços. Assim, estava posta a solução para o “problema negro” da nação (Skidmore, 1976).

É com base nesse pensamento racial brasileiro que, ao mesmo tempo em que acontece o processo que culminaria na libertação dos/as escravizados/as, tem início a política de incentivo à entrada maciça de imigrantes brancos/as com o evidente objetivo de “tornar o país mais claro”. A elite brasileira chega então à conclusão de que a melhoria racial da população só seria possível através de casamentos inter-raciais com pessoas brancas. Com o objetivo de branquear, “europeizar” e, portanto, civilizar o país, pautaram-se as políticas governamentais de incentivo à migração de europeus. Entre 1892 e 1914 chegaram 2,5 milhões de europeus ao Brasil, sendo que quase um milhão deles tiveram sua viagem financiada pelo Estado brasileiro (Hofbauer, 2007). A política de miscigenação é vista então como promessa de um futuro melhor para o Brasil – um futuro branco – ao mesmo tempo em que opera como um instrumento de hierarquização e estratificação social (Schwarcz, 2019).

Assim, após a abolição da escravatura, o ideal de branqueamento adquire outra face pautada em uma pressão social exercida sobre o/a negro/a, no sentido de negar a si mesmo como condição para se integrar, ser aceito/a e ter maior possibilidade de mobilidade social diante da nova organização sócio-política (Carone, 2012). A identidade do mestiço sofre então inúmeras manipulações discursivas, não se caracterizando como uma categoria racial com fim em si mesma, mas um processo para chegar ao branco. Munanga (2019, p. 14) define o lugar dado ao mestiço no pensamento social brasileiro:

O/a mestiço/a brasileiro/a simboliza plenamente essa ambiguidade, cuja consequência na sua própria definição é fatal, num país onde ele é de início indefinido. Ele é “um e outro”, “o mesmo e o diferente”, “nem um nem outro”, “ser e não ser”, “pertencer e não pertencer”. 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. A sua opção fica hipoteticamente adiada, pois espera-se, um dia, ser branco, pela “miscigenação”.

Diante do exposto, percebe-se que a mestiçagem se apresentou historicamente como

saída para nivelar todas as diferenças étnicas, raciais e culturais que criavam barreiras à construção do povo brasileiro, pavimentando o caminho não acabado do branqueamento, marcando significativamente o imaginário coletivo brasileiro (Munanga, 2019). Se, em um primeiro momento, a ideologia do branqueamento estava associada ao medo da elite brasileira em relação ao futuro de um país majoritariamente negro, atualmente esse ideal corresponde a um “tipo de discurso que atribui aos negros o desejo de se branquear ou de alcançar os privilégios da branquitude por inveja, imitação e falta de identidade étnica positiva” (Carone, 2012, p. 17). Desde a sua origem, o ideário do branqueamento atua como uma política de “dividir para melhorar dominar”.

2.4 Democracia Racial: da Construção ao Mito

Durante o Estado Novo se concretiza a implementação de projetos oficiais que exaltam a mestiçagem como símbolo da nacionalidade. É com o movimento nacionalista dos anos 1930 que o sincretismo cultural surge como representação oficial da nação pautada pelo clareamento simbólico de elementos culturais de origem africana, transformando a cultura miscigenada em modelo de igualdade racial (Schwarcz, 2019; Munanga, 2019). Apesar da resistência cultural dos povos indígenas e do povo negro, suas identidades foram inibidas em oposição à chamada cultura nacional. Esse processo de construção de uma identidade nacional partiu de uma visão eurocêntrica, pautada pelo ideal do branqueamento.

É também durante a década de 1930, com a repercussão da obra *Casa-grande & Senzala* de Gilberto Freyre (1933), que a raça, até então compreendida biologicamente, foi se redesenhando a partir do discurso cultural. Paralelamente, acontece uma reorientação política no país guiada pela preocupação com o desenvolvimento nacional. Nesse contexto, Freyre inova ao deslocar o conceito de raça do plano biológico, centralizando a discussão para o plano cultural. Sua obra traz as contribuições positivas de negros, “índios” e mestiços na formação da cultura brasileira, demarcando a profunda influência no estilo de vida, na alimentação e no vestuário. Freyre também lança um novo olhar para a compreensão da mestiçagem ao colocá-la enquanto fenômeno de grande valor social. Ao atribuir um valor positivo à mestiçagem o autor torna possível a consolidação de um mito de origem brasileira: um triângulo cujos vértices são as raças negra, branca e indígena. Há, na obra de Freyre, uma valorização da dissolução das diferenças (Munanga, 2019).

No entanto, a ideia de hierarquização racial permaneceu vigente, já que a cultura branco-europeia é entendida como formadora da nação brasileira, superior à cultura negra e à cultura

indígena, vistas como meras contribuintes dentro do processo de formação cultural do país. Nesse ponto, a cultura negra colabora ao agregar manifestações de afeto, enquanto a cultura indígena contribui com os costumes relacionados à higiene, por exemplo. Ou seja, as explicações das desigualdades sociais através do conceito de raça foram substituídas por justificativas no plano cultural, se mantendo a ideia da superioridade da cultura e da civilização branca ou europeia em comparação às civilizações negra ou africanas. Essa hierarquização cultural entre os povos é a base para produção e manutenção das desigualdades de oportunidade e de tratamento, da desigualdade política, além da interiorização do sentimento de inferioridade. Acontece uma manipulação de certo carisma racial sob a justificativa culturalista (Guimarães, 1999).

Nesse terreno de mistura biológica e cultural, o mito da democracia racial se concretiza, colocando em cena a ideia de uma convivência harmoniosa entre os diferentes grupos raciais no Brasil. Sob essa prerrogativa, as desigualdades sociais são dissimuladas, o que dificulta a consciência dos mecanismos de exclusão social e das diferentes contribuições culturais para o país. Os conflitos raciais ficam encobertos quando todos se reconhecem enquanto brasileiros/as. Negros/as passam então a perseguir o branqueamento para si ao custo da falta de solidariedade e da ausência de consciência racial coletiva (Munanga, 2019).

Com a propagação do mito da democracia racial, o Brasil ganha *status* de paraíso racial, um país de “raça” brasileira. Assim, a mestiçagem e a aposta no progressivo branqueamento dão forma ao racismo brasileiro, que percebe antes colorações do que raças e que impõe desigualdades sociais ao mesmo tempo que é assimilacionista no âmbito cultural (Schwarcz, 2019). Contudo, o discurso da democracia racial tem como objetivo construir uma população mestiça sadia, capaz de se tornar sempre mais branca, fisicamente e culturalmente (Skidmore, 1976).

Importante considerar que a assimilação cultural não se realiza de forma neutra, a construção de uma cultura brasileira pauta-se pela desaffricanização e apropriação dos elementos culturais negros, entendidos então como nacionais:

Pizza! (“É comida italiana!”). Acarajé – do iorubá akara (bolo de feijão frito) + ijé (comida) – (É MEU! É do Brasil! É de todo mundo!). Hashu’al (É israelita!). Congado (É MEU! É do Brasil! É de todo mundo!). Quimono! (É japonês!). Ojá! (É MEU! É do Brasil! É de todo mundo!). Kung Fu (É chinesa!). Capoeira! – do tupi ko’pwera ou do umbundo kapwila – (É MEU! É do Brasil! É de todo mundo!). Abajur (Vem do francês!). Moleque, quiabo, berimbau, samba, cafuné, zumbi... (É MEU! É do Brasil! É de todo mundo!) (Gonçalves, 2017).

A repercussão da ideia de democracia racial brasileira levou à aprovação do Programa

de Pesquisas sobre Relações Raciais no Brasil, financiado pela Unesco na década de 1950. Seu propósito era encontrar uma fonte de inspiração, além de enfatizar a possibilidade de convívio harmonioso entre as diferentes raças tendo o Brasil como modelo. Dentre as pesquisas realizadas, Florestan Fernandes faz uma análise da suposta democracia racial e de suas bases de construção. Partindo do olhar da questão racial sob a perspectiva da desigualdade, o sociólogo cunha o termo mito da democracia racial e pontua que no Brasil o racismo assume um caráter dissimulado ao mesmo tempo que as barreiras entre os grupos sociais seguem intransponíveis. Através da análise dos resultados do Censo de 1950, realizada pelo autor, evidenciam-se concentrações raciais de privilégios econômico, sociais e culturais (Schwarcz, 2019).

As pesquisas resultantes do Projeto da Unesco apontaram o caráter privado e pouco formalizado do racismo em nosso país, demarcando outro olhar para a nossa miscigenação. Devido a essas especificidades se confunde miscigenação com ausência de estratificação, como também persiste a idealização do branqueamento. Contudo, o que se apontou foi a existência de um sistema de hierarquização social com diferentes níveis de prestígio pautados na classe social, educação formal, localização regional, gênero, origem familiar e em graduações de cores e tons. Termos como preto/a ou negro/a que primeiramente denotam cor da pele, passam a se relacionar com noção de classe subalterna, o que dificulta a compreensão do conflito e da diferença. Aqui, em vez de conceitos mais precisos como raça, tendemos a utilizar a ideia de cor. Mesmo com limitações, há a possibilidade de se “embranquecer” por dinheiro ou se “empretecer” pela piora da condição social. As definições de cor podem mudar conforme a circunstância, o momento e o contexto (Schwarcz, 2019). Através da manipulação de alguns fenômenos como a mestiçagem, as personalidades míticas e os símbolos de resistência da cultura negra, o mito da democracia racial consolida o discurso de que somos todos mestiços, portanto, diluem-se as diferenças evidentes (Munanga, 2017).

Mesmo que o projeto de branqueamento físico da população brasileira tenha fracassado, o seu ideal permanece presente no imaginário social. Ainda que a ideologia do branqueamento e da democracia racial se manifestem de diferentes formas, ambas constituem faces da mesma moeda: convocam à miscigenação, à criação do intermediário entre brancos/as e pretos/as que ganha forma através da ideologia do morenamento (Costa, 2012). Nessas ideologias há sempre um ataque ao/à negro/a. Assim, a política da mestiçagem pode ser entendida como uma ação a serviço do racismo. O mito da democracia racial tem a função de definir interditos: enquanto a ideia de país miscigenado ainda predomina, ocultam-se as diferenças e os conflitos raciais. Essa narrativa é uma das expressões ideológicas do racismo, sustentáculo das desigualdades raciais

brasileiras (Costa, 2012).

2.5 Classificação Racial no Brasil

A classificação racial corresponde ao conjunto de categorias em que as pessoas da classificação podem ser enquadradas, o que costuma variar de país para país. Já o método de identificação, a forma pela qual se define a pertença das pessoas aos grupos raciais, costuma ter baixa variabilidade. No Brasil é apurada a “cor ou raça” dos indivíduos, enquanto na Índia se pesquisa como qualificador étnico a orientação religiosa, por exemplo (Osório, 2003).

O processo de classificação racial do Brasil tem como base a aparência das pessoas e não a ascendência (Guimarães, 1999; Telles, 2003; Schwarcz, 2019; Piza & Rosemberg, 2019). Neste ponto, o estudo realizado por Oracy Nogueira (2007) permanece uma leitura válida e preciosa acerca das relações raciais brasileiras. A partir de uma pesquisa comparativa das relações raciais do Brasil e dos Estados Unidos, o autor define que o preconceito racial que se manifesta em nosso país é um “preconceito de marca”, pautado pelos sentidos atribuídos às marcas físicas entendidas como tipicamente africanas – traços físicos, a fisionomia, os gestos, os sotaques, associados à cor de pele não branca. Em contrapartida, nos Estados Unidos, o preconceito racial tem relação direta com a ancestralidade, demarcando o que o autor denomina como “preconceito de origem”.

Uma das especificidades da classificação racial brasileira reside justamente nessa relação intrínseca entre raça e cor. Aqui, a classificação das pessoas através das tonalidades de cor é orientada por um discurso sobre qualidades, atitudes e essências transmitidas geracionalmente. A definição de cor baseia-se em um sistema que agrupa coloração da pele, traços físicos (formato do nariz, lábios, cor e tipo de cabelo), origem regional, além de atributos socioeconômicos, como o grau de instrução, a ocupação e os hábitos pessoais (Piza & Rosemberg, 2019; Nogueira, 2007). Portanto, “cor” tem sentidos que vão muito além da simples pigmentação da pele, ligados às estratégias de hierarquização social no país.

Conforme Ferreira (2012), a utilização da cor como critério básico para diferenciar as raças se deu no século XVIII na Europa. Essa classificação, introduzida por Blumenbach, fisiologista e antropólogo alemão, associava cor da pele e região geográfica de origem em cinco tipos: branca ou caucasiana; negra ou etiópica; amarela ou mongol; parda ou malaia e vermelha ou americana. Essa terminologia influenciou a forma de classificar no Brasil e no restante do mundo. Foi no período colonial que o discurso racial com base na “cor da pele” ganhou forma, passando a ser usado nos inquéritos populacionais que depois dariam lugar aos Censos.

Piza e Rosenberg (2019) fizeram uma ampla análise dos Censos realizados ao longo da história do país. O primeiro Censo ocorreu em 1872 e diferenciava os indivíduos pela condição de serem livres ou escravos. Nele, foram descritas as categorias de cor mais comuns à população da época: preto, pardo, branco e caboclo. Interessante notar que a categoria “caboclo” era a única que carregava a ideia de origem, relacionada aos indígenas. Ou seja, tratava-se de um sistema classificatório misto. Ainda, as categorias “preto” e “pardo” poderiam fazer referência tanto aos escravizados quanto a pessoas livres.

No segundo Censo realizado no país em 1890 substituiu-se o termo “pardo” pelo termo “mestiço”, referente à mistura entre pretos e brancos. Ressalta-se que os resultados desse recenseamento são questionáveis devido ao contexto político conturbado pelo surgimento da República. Percebe-se então que os dois primeiros censos enfatizaram as informações sobre pretos/as, brancos/as e mestiços/as e que ambos utilizam critérios classificatórios mistos (Piza & Rosenberg, 2019). Os Censos seguintes, realizados em 1900 e 1920, já pertencentes à denominada era da estatística, não utilizaram o quesito “cor” em sua coleta de dados. Como justificativa ao Censo de 1920 se argumentou, entre outros motivos, que a tonalidade da cor é um elemento incerto como critério discriminativo (Lamounier, como citado em Piza & Rosenberg, 2019).

A coleta sobre cor retorna com o Censo de 1940, o primeiro da série de censos decenais, sendo dividida em quatro grupos: branco, preto, pardo e amarelo. É a partir desse censo que se inaugura a chamada “era de ouro” dos censos. O termo pardo substitui o termo mestiço e cria-se a categoria amarelo para designar os imigrantes asiáticos que chegaram ao país a partir de 1908. Esse censo foi o primeiro a fornecer uma explicação acerca dos critérios e dos procedimentos utilizados para coleta de cor. Piza e Rosenberg (2019) chamam atenção para as ambiguidades presentes na definição e na coleta de cores, já que os/as não declarantes eram incluídos no grupo pardo ao se entender haver certa resistência na expressão de uma provável mestiçagem. Da mesma forma, quando o/a respondente não se encaixava em nenhuma das demais categorias propostas (branco, preto ou amarelo) era incluído, posteriormente, na categoria pardo. Interessante perceber que a categoria “pardo” é marcada também pela indefinição.

O censo de 1950 utilizou os mesmos termos classificatórios, sendo considerados pardos os que se declaram índios, mulatos, cafuzos, entre outros. Ou seja, o termo pardo ganha amplitude, pautando-se tanto na origem, quanto na aparência. É a partir desse censo que os grupos de classificação por cor e o procedimento de coleta pela autoclassificação se padronizam.

Os Censos feitos em 1960 e em 1980 seguiram esse mesmo padrão. Posteriormente, o Censo realizado em 1970 não incluiu a categoria cor, nem explicou o porquê da sua ausência. Com isso, surgem manifestações do movimento negro e de pesquisadores/as interessados/as na área reivindicando o retorno da coleta de cor (Piza & Rosemberg, 2019).

No Censo de 1991 é marcado por algumas mudanças importantes. Houve o acréscimo da categoria indígena e a pergunta efetuada passou a ser “Qual a cor ou raça?”, cujas alternativas correspondem às cinco categorias ainda usadas atualmente: branca, preta, parda, indígena ou amarela (Piza & Rosemberg, 2019). Importante pontuar aqui a complexidade referente ao termo indígena, já que a autoidentificação entre eles e elas ocorre pelo pertencimento étnico. Assim, o sistema classificatório brasileiro, mesmo sem deixar explícito, tem como focos os segmentos branco e negro ao utilizar critérios de raça e cor orientados pela aparência física.

Na década de 1970 estudos demonstravam que os/as pardos/as apresentavam condição socioeconômica muito similar à dos/a pretos/as (Hasenbalg, 1979; Paixão *et al.*, 2011). As pesquisas sobre desigualdade social e discriminação racial na realidade brasileira vêm corroborando tais achados, evidenciando que a divisão de renda e de mobilidade social acontece através da chave brancos/as e não brancos/as e que, portanto, não há distinções significativas entre pardos/as e pretos/as no que diz respeito a *status* e ao acesso a recursos sociais (Osório, 2009; IBGE, 2019). Hasenbalg (1979) evidenciou as diferenças em relação à mobilidade social entre brancos e não brancos. A possibilidade de ascensão social para os/as pretos/as e pardos/as é substantivamente menor em comparação às pessoas brancas.

Ou seja, a análise dos dados acerca da desigualdade social brasileira demonstra a existência de uma divisão socioeconômica da população entre brancos/as e não brancos/as. Os estudos sobre relações raciais no Brasil mostram que a distribuição de recursos sociais não condiz com a classificação racial oficial do IBGE (pretos, brancos, pardos, amarelos e indígenas), mas que o acesso às oportunidades sociais obedecem a uma lógica dicotômica (branco/a *versus* não branco/a) (Hasenbalg, 1979).

É com base nesses dados que, após lutas históricas dos Movimentos Negros, se criou em 2010 o Estatuto da Igualdade Racial Brasileira, no qual se define como negra/o a soma de quem se autodeclara preta/o ou parda/o, conforme o quesito cor ou raça do IBGE. Historicamente, os Movimentos Negros no país têm como uma das premissas a constituição de uma identidade negra positivada que inclua tanto os/as pretas/os como também as/os pardas/os. Influenciados pelo Movimentos Negros estadunidense, os Movimentos Negros brasileiros passaram a pautar a redefinição dos conteúdos da negritude na década de 1970, incluindo

também os/as mestiços/as que até então não se viam como negros/as, sendo as suas identidades pautadas através de uma infinidade de outros termos (mulatos/as, morenos/as, marrons, entre outros) que as/os afastavam da sua negritude (Schucman & Fachim, 2016).

Conforme dados do censo demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) realizado em 2010, 1,5% da população declarou-se como indígena e amarela, 47,7% declarou-se como branca, 43,1% declarou-se como parda e, 7,6% declarou-se como preta (IBGE, 2013). Houve, portanto, um aumento do percentual de brasileiras/os autodeclaradas/os pardas/os, em comparação com o censo anterior, realizado no ano de 2000, momento em que os/os pardos/as corresponderam a 38% da população. Em contrapartida, as categorias preto e, principalmente, a categoria branco sofreram decréscimo em comparação aos dados dos dois censos anteriores.

De acordo com dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) realizada em 2012, 46,6% dos/as brasileiros/as se declararam como brancos, 7,4% como pretos/as e 45,3% como pardas/os. A Região Nordeste (11,9%) tinha a maior proporção de pessoas declaradas da cor preta, seguida da Sudeste (9,9%), Centro-Oeste (9,2%) e Norte (7,3%). A população de cor parda apresentava os maiores valores nas Regiões Norte (72,2%) e Nordeste (62,5%). A Região Sul tinha o predomínio de população de cor branca (73,2%), enquanto na Norte (19,1%) havia a menor estimativa dessa população (IBGE, 2019).

A população declarada de cor branca, na PNAD de 2019, representava 42,7% da população residente, ao passo que a de cor preta era de 9,4% e a de pardos correspondiam a 46,8%. Ou seja, quase metade da população do país. As pessoas pardas somadas às pretas correspondem, assim, a 56% da população. Percebe-se que a participação da população declarada de cor branca reduziu em todas as regiões de 2012 para 2019, principalmente na Região Sudeste (5,0 pontos percentuais) e na Região Sul (5,8 pontos percentuais). Na Região Nordeste houve a principal expansão da participação das pessoas declaradas pretas (3,2 pontos percentuais) e na Região Sul das pessoas declaradas pardas (4,8 pontos percentuais) (IBGE, 2019).

Tais dados demonstram transformações na identidade racial brasileira. O advento, o avanço das políticas afirmativas e a amplificação do debate acerca das relações étnico-raciais no país, possivelmente, estejam repercutindo em mudanças na compreensão da população brasileira sobre identidade e pertencimento étnico-racial. A partir da análise dos diferentes censos explicitados acima, percebe-se como o termo pardo engloba tudo aquilo que escapa às demais alternativas de resposta. Nesse sentido, Schwarcz (2019) aponta que “pardo/a” se caracteriza por uma espécie de “nenhuma das alternativas anteriores”, mas que no discurso do

senso comum parda/o corresponde ao morena/o.

Piza e Rosenberg (2019) entendem que o problema da classificação racial é comum em países mestiços. As instituições de coleta analisam esses dados em sua dimensão macro, porém a declaração da cor é influenciada tanto por dimensões macroestruturais quanto microestruturais. Dentre as dimensões macroestruturais se encontram a ideologia do branqueamento e da democracia racial. Em países multirraciais os problemas relacionados à coleta de cor têm como ponto fundamental a existência da categoria pardo. O grupo pardo sofre maior influência dos significados sociais da cor e apresenta maior variação de pertencimento racial (Woods, 1991 como citado em Piza & Rosenberg, 2019). Parda/o é, portanto, um termo complexo e de difícil tradução.

Contudo, ainda que grande parte dos estudos aponte que a aparência é a forma classificatória no Brasil, existe uma diversidade de maneiras relacionadas às categorias de cor e raça que os brasileiros usam para interpretar a aparência das pessoas. Edward Telles (2003, p. 105), em sua obra *Racismo à Brasileira*, aponta três versões para classificar e produzir identidades raciais dentro de um *continuum* de cores do branco ao negro: o modelo oficial dos censos do IBGE (cor/raça), utilizando cinco categorias (branco, pardo, preto, amarelo e indígena); o “discurso popular” que, à primeira vista, indicaria o uso de uma profusão de termos para descrever raças e cores; e o sistema bipolar (branco e negro), que é usado pelo movimento negro.

Enquanto isso, para D’Adesky (2001, p. 135), existem cinco modos de classificação racial: o uso das cinco categorias oficiais do IBGE; “o sistema branco, negro e índio, referente ao mito fundador da civilização brasileira”; o sistema classificatório popular de 135 cores, segundo apurado pela Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (IBGE, 1976); o modo binário branco e não branco usado por inúmeros pesquisadores nas Ciências Humanas e, por último, o modelo binário branco e negro, proposto pelas organizações e movimentos negros.

Existem, portanto, múltiplas maneiras de classificação racial no Brasil, em função do amplo e variado vocabulário racial utilizado para nomear nossa cor/raça (Telles, 2003). Contudo, as diferentes formas de classificação racial carregam duas características principais. A primeira é a classificação a partir da marca física, ou seja, os diferentes nomes fazem referência às cores dos corpos das pessoas. A segunda característica é que este *continuum* de nomes dados às diferentes colorações dos/as brasileiros/as é atravessado por uma lógica hierárquica pautada na ideologia do branqueamento, 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).

Outra questão relevante no tocante à classificação racial é o “método de identificação de pertença” que consiste na maneira como se define a pertença de cada pessoa aos grupos raciais (Ferreira, 2012). Existem três formas de identificação: por autoatribuição de pertença, em que o próprio respondente “escolhe o grupo do qual se considera membro”; por heteroatribuição de pertença, no qual outra pessoa define a que grupo a pessoa pertence; e por identificação biológica, através de análise do DNA. As pesquisas realizadas pelo IBGE correspondem a um método misto de autoatribuição e de heteroatribuição de cor/raça, já que os questionários são aplicados no responsável pela residência ou em alguém que o substitua no momento da aplicação, encarregado de fornecer a informação sobre sua cor e também sobre a cor dos/as demais residentes, principalmente de crianças ou de outra pessoa que esteja impossibilitada de responder (Osório, 2004). Embora a análise de resultados revele um alto grau de concordância entre a classificação por autoatribuição e por heteroatribuição, se compreende que o método da autoatribuição de cor é o mais acurado (Osório, 2004).

Um bom exemplo de outra forma de classificação racial localiza-se na Pesquisa por Amostra de Domicílios (PNAD) realizada em 1976, na qual utilizou-se a autoatribuição de cor em quesito aberto. Como resposta foram encontradas 135 cores distintas. Esses dados apontam a riqueza de representações que se dão através da cor, ao mesmo tempo em que demonstram a complexidade do tema. Dentre as diferentes nomenclaturas utilizadas se destacam as seguintes: bem branca, bem clara, bem morena, clara, clarinha, morena, mulata, parda, parda-clara, parda-morena, parda-preta, puxada para branca, queimada, queimada de praia. Ressalta-se que a cor morena apareceu com maior frequência logo depois da cor branca (34,4%).

Sobre as pesquisas de classificação racial, o jornal *Folha de São Paulo* realizou uma matéria, em 1995, com o seguinte título: “Brasil quer ser chamado de moreno e só 39% se autodefinem como brancos”, em que se afirmava um consenso entre os/as brasileiros/as, já que ninguém queria ser chamado de pardo (um “saco de gatos”), e sim de moreno (Grillo, 1995). Para Piza e Rosemberg (2019), o termo moreno pode estar relacionado com uma busca de branqueamento ou com um processo de desconstrução do preconceito da nomeação da cor. A nomeação da cor não se dá de forma neutra, as palavras utilizadas para tal contém aspectos de discriminação, de seu distanciamento e de sua superação, como também denunciam a vivacidade do mito da democracia racial: “um país moreno”, ou seja, miscigenado.

Os efeitos da ideologia do branqueamento ao longo da história do país, associados às imagens negativas socialmente atribuídas aos negros e às negras, fizeram com que muitos/as brasileiros/as, lidos/as socialmente pelo signo da mestiçagem negra não se classificassem como negros/as em boa parte dos casos. Assim, criou-se uma ampla gama de terminologias usadas

para classificação racial de não brancos: mulato/a, marrom, moreno/a, escurinho/a, pessoa de cor, etc. Essa terminologia complexa atua como eufemismos que representam diferentes graus de branquidão, uma construção utilizada para perpetuar o racismo (Hordge-Freeman, 2018). Assim, não raramente a identificação das pessoas negras de pele clara com a negritude foi suprimida, contribuindo para que as imagens estereotipadas dos/as negros/as permanecessem intactas (Schucman & Fachim, 2016).

A análise dos resultados da pesquisa do PNAD acima mencionada proporciona interessantes reflexões. Quase não há respostas relacionadas à origem, o que corrobora com as ideias propostas por Nogueira (2007) acerca da ideia do preconceito de marca. Nesse sentido, Schwarcz (2019) observa que as definições apresentadas se relacionam estritamente com a ideia de coloração, confirmando que raça é sim uma questão de marca física no contexto brasileiro. Chama atenção também a quantidade de respostas relacionadas ao termo branca e ao termo clara, para além da cor propriamente dita, o que leva a pensar em uma provável aspiração social de embranquecer. Ainda, há as respostas que relacionam a raça a um caráter passageiro (por exemplo, queimada de praia), o que reforça a ideia da possibilidade de mobilidade racial, como também pode estar relacionada à vontade de “tornar-se branco/a”. Por fim, observam-se muitas definições relacionadas ao termo “morena”, o que ratifica a ideia da indefinição da classificação racial e do uso de termos “curingas”. Aqui, a cor se caracteriza como um somatório variável de elementos físicos, sociais e culturais.

Por outro lado, ao analisar os mesmos dados sobre cor na pesquisa do PNAD notou-se forte concentração de respostas em poucos termos:

[...] o fato de que 95% dos entrevistados usaram apenas seis termos é frequentemente ignorado. Em nova análise dos dados de 1976, encontrou-se que 135 termos foram usados na amostra de 82.577 brasileiros, mas 45 desses termos foram utilizados por apenas uma ou duas pessoas. Oitenta e seis (86), ou aproximadamente dois terços (64%) desses termos foram utilizados por apenas 279 dos 82.577 entrevistados, correspondendo a 0,3% da população. Logo, os brasileiros utilizaram uma vasta gama de termos raciais, mas a grande maioria utiliza os mesmos termos (Telles, 2003, p. 107).

Assim, pode-se pensar que o modelo classificatório utilizado pelo IBGE é eficaz, pois dentre os seis termos que foram usados por 95% da população, cinco são os mesmos que o instituto aplica em suas pesquisas: branco, preto, pardo, amarelo e indígena. O Censo é um importante instrumento de análise sistemática da situação, das mudanças e dos caminhos possíveis no tocante às relações étnico-raciais brasileiras.

Diante do exposto, evidencia-se que a ideologia do branqueamento e o racismo de marca (Nogueira, 2007) têm influência decisiva no processo de identificação e classificação racial dos

brasileiros. Ainda, devido à vivacidade do mito da democracia racial, se observa uma ampla variedade de termos que carregam a ideia de miscigenação, ao mesmo tempo em que buscam se distanciar da negritude, entre eles, tem destaque o termo “moreno/a”. Já que a classificação racial se dá, principalmente, em decorrência do fenótipo, questões como a identificação com a cultura afro-brasileira ou a conexão com a memória dos seus ancestrais acabam tendo pouco impacto para a identificação racial.

2.6 Um Olhar para a Identidade e Negritude

Não é possível ao negro esconder a marca que o diferencia, “o negro é escravo da sua aparência” (Fanon, 2008).

Neste trabalho, o conceito de identidade é enfocado enquanto uma categoria de análise importante à área da Psicologia, de caráter individual, social e político. É com a referência da sua identidade que o sujeito organiza a si mesmo e a sua relação com o mundo, coletivamente compartilhada, tanto no plano consciente como no inconsciente. O sujeito e as suas concepções de realidade são constituídas nas relações interpessoais mediadas por crenças, padrões, práticas e normas sociais. O mundo simbólico se constitui por meio de um processo dialético em que o sujeito é também produtor de si e da própria sociedade. Dessa forma, a identidade é a referência em torno da qual se reconhece e se constitui, que se transforma constantemente a partir da relação com o outro e através das novas construções da realidade, influenciadas pela participação em certos processos provocadores de impacto existencial (Ferreira, 2004).

Quanto ao campo psicanalítico, ainda que haja diversas críticas à noção de identidade ao entender que esta coloca o sujeito em uma posição alienante, ilusória e narcísica, escolho usar o conceito de identidade alinhado às ideias trazidas por Tania Rivera (2020) que propõe olhá-lo atrelado à sua dimensão de reconhecimento pelo outro. Como visto, a falácia do mito da democracia racial nos conta que a nossa sociedade seria pautada pela fácil assimilação da diferença. A denúncia histórica realizada por diferentes frentes negras evidencia o papel do mito no ocultamento das desigualdades, especialmente no que diz respeito aos e às indígenas e aos/às negros/as, cuja posição de assujeitamento e opressão é silenciada e denegada pela ideia de sincretismo cultural que pressupõe que todos/as participam da cultura de forma igualitária. Nesse cenário, a crítica da identidade, em vez de se aliar ao reconhecimento da alteridade, poderia servir à não aceitação do outro, situando aquele/a que é entendido/a como “diferente” em uma noção de sub-humanização diante dos enlaces do racismo que estrutura nossa sociedade (Rivera, 2020).

Tania Rivera (2020) propõe uma releitura contextualizada do mito sobre o nascimento da sociedade proposto por Freud em *Totem e Tabu* (1912). Em sua análise, Rivera (2020) ressalta que a narrativa proposta por Freud se baseia em uma partilha harmônica do ato e do significante em uma sociedade fraterna, organizada pela igualdade de todos/as em termo da Lei. No entanto, esse mito não reflete a realidade social brasileira estruturada por uma Lei que tem medidas desiguais entre seus membros, por uma “universalidade” que retira e violenta aqueles/as que não fazem parte “dos irmãos”, cuja exclusão e opressão é naturalizada por sua condição de “diferentes”. A estes/as somente é destinado/a no discurso “dos irmãos”, a posição de espoliados/as, complementar àquela de seus espoliadores e de suas espoliadoras (Rivera, 2020).

Ou seja, alguns membros não são reconhecidos como “irmãos”, colocados em uma posição de opressão e de desamparo. No Brasil, a falácia do mito de criação societária fraterna presente em *Totem e Tabu* (Freud, 1912) é evidente quando olhamos que aqui o pacto social edifica-se pela exclusão da maioria de seus membros. Em um país periférico, guiado por uma lógica neocolonial racista, é necessária a produção desses “outros” a serviço da manutenção dos privilégios da branquitude, para os quais não estão disponíveis significantes alinhados à sua situação sócio-histórica. Portanto, é de suma importância ressaltar a necessidade e a legitimidade de que a ação política esteja também pautada pela constituição de novos significantes capazes de reconfigurar o pacto social em direções plurais, suspendendo recalamentos e denunciando as relações de poder presentes na sociedade brasileira. A afirmação de significantes ligados aos traços racializados carregam uma dimensão política importante que deve ser estimulada em um contexto produtor de um embaralhamento das posições do eu e do outro com objetivo de esconder as diferenças entre opressores/as e oprimidos/as.

Assim, de forma paradoxal, no cenário brasileiro a noção de identidade está à serviço da alteridade (Rivera, 2020). De fato, recusar a identidade em nome da alteridade, da diferença e da singularidade é ignorar que se trata, com o recurso a significantes identitários, justamente de afirmar diferenças secularmente denegadas por discursos pseudo-desidentitários que relativizam a cor da pele pela afirmação de uma mestiçagem generalizada (Rivera, 2020). Ou seja, o uso da categoria identidade tem uma função política de denúncia da posição alienante, socialmente impelida ao sujeito negro ao se identificar com o outro opressor, o que impossibilita a oposição a ele e o processo de se tornar sujeito político no laço social de forma contundente. Situar o lugar de fala (a posição socialmente localizada de cada membro) significa identificar para poder, de fato, reconhecer. Ao ser assumida como ponto de partida, a identidade

exibe sua dimensão performativa de reconhecimento. Neste caminho, identificar-se ativamente pelo compartilhamento de significantes como negra/o é um ato de descentramento do lugar de confusão alienante entre eu e outro (Rivera, 2020).

Nesse ponto, cabe fazer uma diferenciação entre identidade e identificação. Identificações são processos de pareamento afetivo em que os sujeitos, de forma consciente ou inconscientemente, se identificam com os traços físicos, com aspectos culturais, históricos, religiosos, antropológicos que fazem referência a um grupo racial específico. Ou seja, as identificações estão atreladas à noção de pertencimento sócio-cultural-racial. As identidades raciais advêm desses processos identificatórios (Costa & Schucman, 2022).

Ferreira (2004) propõe um modelo de desenvolvimento da identidade racial negra dividido em quatro estágios: estágio de submissão; estágio de impacto; estágio de militância e estágio de articulação. Ressalta-se que esses estágios não correspondem a padrões fixos que se sucedem a partir de um modelo linear, mas sim a momentos de expressão de atitudes e concepções particulares sobre si, sobre os outros e sobre o mundo, dentro do *continuum* de desenvolvimento da identidade. Um estágio corresponde à preponderância de certos dinamismos pessoais, não excluindo a existência de manifestações descritas nos outros estágios.

No estágio de submissão acontece a idealização e adesão à branquitude ao mesmo tempo em que estereótipos negativos ligados à identidade negra são internalizados pelo sujeito. Em paralelo, há uma desvalorização do mundo negro ou a adoção de uma crença de que ser negro/a é algo irrelevante, fenômeno que geralmente se dá por meio do mecanismo de dissociação (Ferreira, 2004). Frequentemente as pessoas neste estágio encaram a raça como um problema de estigma desenvolvido através da discriminação racial. Para conseguir manter um nível de angústia suportável, a pessoa precisa acreditar na ficção de que as questões raciais não guardam relação direta com sua vida e que a mobilidade social é determinada, sobretudo, pelo esforço de cada um/a. Ou seja, há um pensamento meritocrático associado ao mito da democracia racial que caracteriza este estágio (Ferreira, 2004).

A possibilidade de tomar consciência da desvalorização racial sofrida pode levar ao movimento de transformação ao estágio seguinte: o estágio do impacto. O deslocamento do estágio de submissão em direção ao estágio de impacto está relacionado a experiências cruciais nas quais a pessoa sinte-se capturada, baixando o seu nível de resistência. Tais experiências causam uma espécie de “choque” na qual a funcionalidade da sua identidade e de sua visão de mundo se desfazem, indo em direção a uma transformação. Nesses momentos, suas referências não lhe permitem mais articular-se com segurança, causando uma sensação de espanto e

vertigem (Ferreira, 2004).

Nesse estágio, há a falência da visão do/a branco/a como referência e a necessidade de pensar uma “nova identidade”, o que pode provocar sentimentos de confusão e de desamparo. Por fim, a pessoa passa a acreditar na existência de uma identidade negra já fechada e consolidada externamente, a qual deverá buscar para si. Alguns acontecimentos podem marcar a passagem para o estágio de impacto, os quais podem estar relacionados a vivências significativas de violência racial, ao encontro com movimentos sociais negros, ou ainda ao contato com informações relevantes e positivas acerca da cultura negra. Este estágio corresponde a uma fase intermediária na qual a identidade negra começa a emergir (Ferreira, 2004). É aqui que acontece a decisão de tornar-se negra, processo muito bem descrito por Souza (1983).

O estágio de militância é marcado por um intenso processo de transformação subjetiva em que a pessoa passa a se referenciar em valores de matrizes africanas e em aspectos da cultura negra. Neste ponto, as referências anteriores passam a ser vistas como negativas ao mesmo tempo em que há dúvidas quanto à nova estrutura que pretende desenvolver. Em um primeiro momento, acontece um processo de idealização desta identidade negra única, entendida como genuína e correta, com a qual o sujeito tende a se relacionar de forma mais obsessiva e rígida (Ferreira, 2004).

É no estágio da articulação que a pessoa consegue desenvolver uma perspectiva afrocentrada, não estereotipada, perpassada por uma visão mais aberta dos sentidos da negritude. O grupo negro torna-se o grupo de referência e o pertencimento é pautado pelas características próprias do grupo e não mais em fatores externos a ele, em contraposição ao grupo branco. Esta identidade racial positiva promove um sentimento de pertença e ancoragem social (Ferreira, 2004). A pessoa passa a buscar a articulação do seu senso de negritude em um plano de ação e de compromisso como integrante de um grupo. Este estágio provoca mudanças intensas, marcado pela constituição de uma “nova” identidade. Os aspectos da negritude passam a ter uma função protetora e, mesmo que as manifestações de racismo permaneçam, a pessoa conta agora com recursos de defesa mais complexos, atribuindo a culpa de situações de desigualdades e discriminação racial a fatores externos e não mais a si próprio. A pessoa começa a se sentir aceita e percebe a importância das matrizes africanas e da cultura afro-brasileira para sua identidade racial (Ferreira, 2004).

Importante compreender ainda que negritude é um conceito dinâmico que carrega dimensões distintas políticas, ideológicas e culturais, o que aqui no Brasil se relaciona à população negra diaspórica. Em relação ao campo político, negritude serve de subsídio para as

reivindicações frente às desigualdades e às opressões influenciadas pela ideia de raça que estruturam a sociedade brasileira, servindo como base à ação do movimento negro organizado. Na esfera ideológica, a negritude pode ser entendida como processo de aquisição de uma consciência racial crítica através da qual emerge uma identidade negra positivada pelo sentimento de orgulho racial e pela conscientização do valor da cultura negra e da herança ancestral africana. Nesse sentido, há uma tentativa dos movimentos negros contemporâneos de construir uma identidade racial através do passado enquanto descendentes dos/as africanos/as escravizados/as, do pertencimento a um grupo estigmatizado, racializado, que teve sua humanidade negada e sua cultura inferiorizada, vítima de diversas estratégias de apagamento (Munanga, 2019b).

3 PERCURSOS DA PESQUISA

3.1 A Vinculação ao Tema, Construção do Objeto e os Atravessamentos a uma Pesquisadora Negra

A metodologia utilizada para esta pesquisa parte do proposta desenvolvida por Peter Spink (2003) no texto *Pesquisa de campo em psicologia social: uma perspectiva pós construcionista*, no qual o autor propõe uma nova perspectiva do campo, um método mais livre que ultrapassa a demarcação de um local específico ao qual o/a pesquisador/a se dirige para realizar seus estudos, um “ir a campo” para a coleta de informações e, posteriormente analisá-las utilizando uma grande variedade de métodos de coleta e de análise de dados. Ao partir da perspectiva de Lewin sobre o campo visto como uma totalidade de fatos psicológicos, Spink cria o conceito de “campo-tema” em que o campo não é mais um lugar específico, mas que se refere à processualidade de temas situados. Assim, há proposta de uma inserção horizontal no tema a ser investigado, dando ênfase aos acontecimentos cotidianos e aos micros lugares para compreensão de algo que será investigado. O campo passa a se constituir na própria imersão da pesquisadora junto ao tema, dando especial atenção às suas manifestações dentro do dia a dia. Nas palavras do próprio pesquisador:

Campo, entendido como campo-tema, não é um universo “distante”, “separado”, “não relacionado”, “um universo empírico” ou um “lugar para fazer observações”. Todas estas expressões não somente naturalizam mas também escondem o campo; distanciando os pesquisadores das questões do dia a dia. Podemos, sim, negociar acesso às partes mais densas do campo e em consequência ter um senso de estar mais presente na sua processualidade (Spink, 2003, p. 28).

O campo-tema é um espaço criado pelo/a pesquisador/a, que tem lugar e tempo,

múltiplas faces e materialidades que acontecem em muitos lugares diferentes. Nessa perspectiva, o campo para a Psicologia Social inicia quando nos vinculamos à temática, a partir de então se dá início à trajetória que segue esta opção inicial, podendo existir acontecimentos que a alterem, reposicionado o campo-tema. Portanto, o campo é o método e não lugar e o que mais importa é a compreensão da construção de sentidos no espaço de vida, seja do indivíduo, do grupo ou da instituição.

O campo é o campo do tema: campo-tema, composto pelas redes de causalidade intersubjetiva que se interconectam em vozes, lugares e momentos diferentes. Não é então ir “a campo”, mas sim ter a intenção de se localizar psicossocialmente e territorialmente mais perto das partes e lugares mais densos das múltiplas interseções e interfaces críticas do campo-tema, e para isso há diversas maneiras de estar no campo-tema.

Ao entender que identidade racial se constitui em um tema complexo e delicado, especialmente às pessoas negras, se torna crucial pensar estratégias de pesquisa que atenuem as possibilidades de violência simbólica. Neste sentido, optou-se pela escolha das/os participantes através da indicação de pessoas próximas ou por meio da divulgação em redes sociais, pautada na ideia de pesquisa em proximidade (Bourdieu, 1999). Segundo Bourdieu (1999), há uma dissimetria na relação produzida na entrevista entre pesquisador/a e pesquisada/o. Essa dissimetria acontece porque é a pesquisadora que institui as “regras do jogo” ao atribuir, de maneira unilateral e sem negociação prévia, os objetivos e hábitos presentes na entrevista. Além disso, a dissimetria também se manifesta na posição relacional de cada um/a, a qual pode conter diferentes formas hierárquicas, especialmente entre capitais culturais e simbólicos distintos. Essas diferenças podem resultar em distorções na linguagem, que devem ser reconhecidas e contornadas pela pesquisadora.

Uma das propostas de Bourdieu (1999) para amenizar essas assimetrias consiste em alterar a própria estrutura da relação, ou seja, na própria diferença entre capitais simbólicos e culturais, agindo na escolha dos sujeitos de pesquisa. Uma das maneiras possíveis de atenuar essas distinções de capitais seria agir na própria estrutura da relação, ou seja, na própria escolha das pessoas interrogadas e das interrogadoras, dando liberdade aos/às pesquisadores/as para escolher sujeitos de pesquisa entre pessoas conhecidas ou apresentadas por conhecidas. A proximidade social e a familiaridade são duas das principais condições que assegurariam uma comunicação que não se configure como uma forma de violência ao sujeito.

O primeiro critério para escolha das/os participantes desta pesquisa foi a autoidentificação como negro/a de pele clara, pardo/a ou moreno/a, desde que o “moreno/a” possuía relação com características raciais negras. A inclusão do termo “moreno/a” se justifica

pela grande frequência com que este aparece no senso comum para nomear pessoas negras (Costa, 2014; Schwarcz, 2019; Hordge-Freeman, 2018). Assim, utilizou-se uma combinação oriunda de três modos distintos de classificação racial: o modelo binário dividido entre branco e negro, proposto pelas organizações e movimentos negros; o modelo oficial dos censos do IBGE (cor/raça) que usa cinco categorias (branco, pardo, preto, amarelo e indígena), e o modelo de classificação nativa (perguntas abertas sobre raça/cor) (Guimarães, 2003). Observa-se que a autoclassificação racial pode ser diferente da heteroclassificação racial da pesquisadora, o que diz respeito justamente ao nó conceitual acerca da classificação racial brasileira.

O segundo critério de escolha foi residir na cidade de Porto Alegre ou na região metropolitana por período superior a dois anos. Por fim, o último critério é ter acima dezoito anos de idade. Ressalta-se que os estudos sobre relações étnico-raciais no Brasil apontam que as categorias de gênero, classe, geração e localidade² têm influência nos significados atribuídos à identidade racial (Fernandes, 2015; Hordge-Freeman, 2018; Schucman, 2018). Como o objetivo desta pesquisa se dá no campo da identidade e do pertencimento racial, considerou-se relevante abranger, exatamente, esta heterogeneidade. Para analisar a identidade da pessoa negra de pele clara buscou-se pessoas cuja aparência física denotasse a ideia de miscigenação negra.

O objetivo desta pesquisa foi analisar o processo de construção da identidade racial e do pertencimento racial para pessoas negras de pele clara. Para realizar tal análise, a coleta dos dados deu-se então a partir de observações cotidianas sobre a temática, anotadas em um caderno de campo ao longo desta pesquisa acerca das questões vivenciadas, observadas, sentidas e conversadas nas mais diversas interações sociais, incluindo vivências *online*, tendo em vista o período de pandemia de COVID-19 e as consequentes medidas sanitárias de proteção. Alinhada com o objetivo deste trabalho e com a proposta do “campo-tema” (Spink, 2003), optei pela realização de entrevistas, tendo em vista que a entrevista é um momento de troca entre pesquisadora e participante, no qual significados, interpretações e informações são produzidos acerca da temática proposta. Ainda, a escolha pela realização de entrevistas individuais foi movida pelo meu grande apreço pelo encontro, pelo diálogo e pela escuta, e por entender que este método permite explorar, de maneira mais aprofundada, as vivências relacionadas à constituição da identidade racial e do pertencimento racial das pessoas negras de pele clara através de um olhar também voltado à singularidade de cada sujeito. Para esse fim, elaborei um

² Os critérios para classificação racial variam nas diferentes regiões do Brasil. Assim, uma pessoa classificada como branca no nordeste do país, por exemplo, não necessariamente será classificada como branca na região sul (Schucman, 2018).

roteiro de entrevistas que contemplasse os sentidos da própria racialidade produzidos por cada participante e sua compreensão acerca da categoria de raça, entendendo de que forma essas significações foram constituídas a cada sujeito, tendo em vista os impactos singulares da ideologia estrutural racista e dos novos discursos de valorização racial decorrentes das reivindicações dos movimentos sociais negros presentes no contexto analisado.

Como exposto anteriormente, este é um trabalho que também diz de mim e de minha história, o que às vezes provocou desafios, mas na maior parte das vezes atuou como potência ao entender que as narrativas são resultados do que emerge e do que se produz do encontro aqui realizado em duplas, embasados na perspectiva psicanalítica de inconsciente e de transferência, em que “o sujeito do inconsciente é resultante de um laço discursivo, que vai ser reproduzido na transferência” (Costa & Poli, 2006, p. 16). Soma-se a isso o fato de que realizar pesquisa entre “iguais” representa as condições ideais ao estabelecimento de relações não hierárquicas entre pesquisadora e participante, o que torna possível um envolvimento mútuo com a problemática.

Ser alguém “de dentro” é então uma fonte valiosa à pesquisa (Kilomba, 2019). Assim, este trabalho moveu-se pela “fome coletiva de ganhar a voz, escrever e recuperar nossa história escondida” (Kilomba, 2019, p. 27) diante do silenciamento imposto às pessoas negras pela violência colonial. Escrevo então impulsionada pela vontade de compreender como os mecanismos ideológicos racistas impactam nas subjetividades de pessoas negras de pele clara, tendo em vista que diante das dinâmicas do racismo, nós nos tornamos sujeitos incompletos (Kilomba, 2019). Escrever se torna um ato político ao proporcionar uma saída da posição de “Outridade” rumo à posição de sujeito no laço social. Ainda, busquei analisar os impactos das novas narrativas de valorização da negritude construídas a partir das reivindicações históricas do Movimento Negro, buscando entender como este cenário discursivo atua no processo de constituição e transformação da identidade racial das pessoas negra de pele clara, mapeando os caminhos possíveis ao “tornar-se negra/o”, como propõe Neusa Santos Souza (1983).

3.2 Afinal, Quem é Negra/o de Pele Clara?

A primeira vez que eu tive contato com esse termo foi através do texto *Negros de pele Clara* de Sueli Carneiro (2004) publicado no *site* do Geledés. A autora expõe como a hierarquização cromática das pessoas negras se constitui em uma estratégia racista ao dividi-las politicamente, incitando à adesão à ideologia da democracia racial e do embranquecimento,

principalmente entre os/as negros/as de pele clara que, dentro desta perspectiva ideológica, estariam menos distantes do grupo branco.

Apesar da ênfase do termo à tonalidade de pele, a identificação racial que situa a pessoa negra como “negra/o de pele clara” passa também pela significação de outros traços fenotípicos importantes à racialização negra, como o formato do nariz e a textura dos cabelos. Nessa perspectiva, os sentidos produzidos a partir da leitura acerca de cabelos ondulados ou cacheados em um corpo negro, por exemplo, também colaboram para situar a pessoa negra em um lugar específico dentro do continuum hierárquico racializante inerente à sociedade brasileira. É a leitura da combinação dos traços racializados entendidos como mais ou menos brancos ou mais ou menos negros que produz sentidos ao corpo da pessoa negra de pele clara, marcando-o como um corpo simbolicamente miscigenado. Portanto, a pessoa negra de pele clara não é somente aquela situada no lugar limítrofe entre a racialidade branca ou negra, para qual a sensação de não lugar racial pode ser mais acentuada de acordo com cada contexto. Negra/o de pele clara é uma categoria que inclui as pessoas negras identificadas socialmente como pardas, morenas, mestiças entre outros termos que, diretamente ou indiretamente, definem o sujeito como alguém que possui marcas que remetem à ascendência negro-africana e à miscigenação racial a partir dos sentidos socialmente produzidos sobre seu corpo.

Diante da ideologia do branqueamento no Brasil, as pessoas negras são hegemonicamente estimuladas a se branquear das mais diferentes formas, materiais e simbólicas. Porém, há uma ideia de que a pessoa negra de pele clara possuiria certos privilégios sociais por sua suposta proximidade maior da brancura. Tal pensamento pode ser encontrado em discussões amplamente difundidas nos últimos anos, sobretudo nas mídias sociais, presente em diversos vídeos na plataforma do YouTube e em textos publicados em *sites* como Geledés e Blogueiras Negras. Muitos desses debates são embasados na teoria do Colorismo para pautar, de modo geral, que os/as negros/as de pele clara são negros/as, mas que devem reconhecer os seus privilégios (Rodrigues, 2021).

Contudo, tal afirmação é amplamente questionável quando analisamos em profundidade a dinâmica das relações raciais no Brasil e notamos que, mesmo que a pessoa negra de pele clara possua, de forma geral, maior tolerância social em comparação a uma pessoa negra de pele escura, essa tolerância é vigiada pelos preceitos da branquitude e, ao menor sinal de desvio, a/o negra/o de pele clara será imediatamente lembrada/o do seu “lugar”. É a própria engrenagem racista que a coloca em uma posição racial caracterizada pela ideia de mistura.

Embora existam vantagens individuais em determinadas circunstâncias, isso não reflete num privilégio estrutural do grupo das pessoas negras de pele clara como um todo. Não

podemos afirmar que qualquer pessoa negra de pele clara será mais tolerada nas relações interpessoais justamente porque o contexto específico precisa fazer parte desta análise. Assim, por exemplo, uma pessoa negra de pele clara no sul no país em comparação a pessoa negra de pele clara que se encontra no norte do país terão seus corpos racialmente significados de formas distintas, pois os sentidos do que é raça variam de acordo com as particularidades do território, o que também se associam com outros marcadores sociais tais como gênero, classe e origem. Outro ponto importante de enfatizar é de que não é possível afirmar que uma pessoa negra de pele clara sofreria menos que uma pessoa negra de pele escura sem levar em consideração que o sofrimento diz respeito a uma dimensão subjetiva, portanto não podemos “medi-lo” socialmente e essencializá-lo. A questão que está em jogo aqui se situa no âmbito das oportunidades e não do sofrimento psíquico.

De qualquer forma, é importante afirmar que, estruturalmente, há sim maior tolerância social (o que é diferente de aceitação e de integração) às pessoas negras de pele clara, principalmente em relação à inserção individual em espaços de poder, na dimensão afetiva, nas concepções sociais de estética e nas oportunidades de trabalho em comparação a pessoas negras de pele escura. Contudo, as experiências raciais e suas repercussões psicossociais não são uniformes às pessoas negras, independentemente dos seus fenótipos. Aqui, ressalta-se novamente a importância de diferenciar a tolerância da ideia de inclusão ou até mesmo da possibilidade de um privilégio social. É importante lembrar que, o processo histórico de mestiçagem no Brasil nunca teve como objetivo tornar a população racialmente diversificada, e sim o de extinguir a população negra integralmente.

Ser negro/a e ter a pele clara ou menos escura ou ainda apresentar outros traços físicos representados como tipicamente brancos/as, como nariz afilado e/ou cabelo liso, não mobilizam uma condição estrutural de privilégio. Não há privilégio quando estamos diante de uma sociedade estruturada pelo racismo e pela branquitude. O que pode acontecer é a concessão de certas oportunidades circunstanciais individuais à/ao negra/o de pele clara. No entanto, essas oportunidades podem também ser entendidas como combustíveis à manutenção do racismo, pois enfraquecem o poder político do grupo negro ao criar dificuldades à conscientização racial por parte das pessoas negras de pele clara. Paralelamente, perpetua-se conflitos e tensões internas entre as/os negras/os, divididas/os por um racismo cromático que segue sustentado pela ideologia do branqueamento e da democracia racial brasileira, ainda que na atualidade existam disputas com outras narrativas que denunciam seus mecanismos opressores, como a proposta pelo Movimento Negro que inclui pardas/os e pretas/os na categoria negro/a dentro

da classificação racial oficial, base para o desenvolvimento de políticas públicas voltadas à população negra.

As repercussões do racismo cromático brasileiro é atualmente percebida em conflitos presentes na *internet*, na literatura, na arena política dos movimentos sociais negros (Rodrigues, 2021). Como visto, um dos conceitos amplamente difundidos dentro dessa discussão racial é o colorismo, ideia cunhada do contexto estadunidense pela pesquisadora Alice Walker. Porém, é problemático importá-lo para análise da realidade das relações étnico-raciais do nosso país sem uma reflexão mais aprofundada, tendo em vista as diferenças estruturais sócio-raciais entre os dois países. Estatisticamente, a desigualdade entre negro/as de pele escura e negro/as de pele clara é expressiva no contexto estadunidense (Rodrigues, 2021), enquanto no Brasil há estudos que denunciam a falácia da aceitação social de pessoas negras de pele clara desde a década de 1970, mostrando como as pessoas entendidas como pardas estão em posição estrutural muito semelhante à das pessoas pretas e muito distante das brancas (Hasenbalg, 1979).

Na última década emerge um debate sobre a racialidade da pessoa negra de pele clara especialmente no conteúdo produzido nas redes sociais que tensionam o seu pertencimento racial a partir de termos como “afrobege” ou “afroconveniente”. Essas discussões são estimuladas após a implementação das políticas de ações afirmativas e em decorrência das bancas de aferição raciais a elas relacionadas. Em sua pesquisa sobre dinâmicas de autodeclaração e de heteroclassificação raciais com pessoas negras de pele clara, Gabriela Rodrigues (2021) notou não haver consenso entre as/os participantes acerca dos sentidos desses termos. De qualquer forma, eles estão presentes em diálogos que confrontam a identidade e o pertencimento racial das pessoas negras de pele clara, desvalorizando ou questionando suas experiências racializadas no contexto das ações afirmativas, por exemplo. Tais debates são pautados geralmente por pessoas muito novas, tanto em relação à idade, como também em relação ao contato com aspectos da negritude (Rodrigues, 2021). Nessa direção, a pesquisa de Souza (2021) acerca dos desafios da heteroidentificação nas ações afirmativas, constatou que as/os participantes pardas/os ao terem sua identidade racial questionada e/ou negada eram classificadas/os pejorativamente como “afrobege”. Nesse sentido, “afrobege” parece ser uma atualização de termos como morena ou mulata, os quais servem à manutenção das estruturas raciais ao desterritorializar a pessoa negra de pele clara da sua negritude.

Devido à linguagem racial oficial ser representada pela binariedade entre branco/a e negro/a, as pessoas negras de pele clara não costumam se apresentar como “negra/o de pele clara” e sim apenas negra/o. A especificidade da “pele clara” surge quando em um determinado contexto é necessário especificar ou justificar a autodeclaração racial. A “pele clara” só

interessa ser destacada quando o que está em questão são as distinções entre os/as negros/as de pele escura e clara (Rodrigues, 2021). O uso do termo “negro/a de pele clara” indica que o sujeito manifesta seu lugar dentro da categoria negra, distanciando-se do lugar racial de meio, de trânsito, sem deixar de levar em consideração a simbologia da mistura racial que produz sentidos ao seu corpo (Rodrigues, 2021).

Ou seja, negra/o de pele clara é aquele/a racialmente entendida/o como negra/o, cujo corpo carrega a marca da miscigenação, o que dentro do contexto brasileiro se relaciona popularmente com os termos parda/o, morena/o, bem como se associam às narrativas sociais ligadas ao mito da democracia social e à decorrente ideia de morenidade brasileira. Assim, neste trabalho, as pessoas negras de pele clara correspondem às/aos “pardas/os”, conforme critérios utilizados pelo IBGE. Cabe ainda pontuar que a categoria “pardo”, também de acordo com os critérios do IBGE, engloba as pessoas fenotipicamente brancas, frutos de relações interraciais, as quais não foram alvo desta pesquisa. Há ainda uma discussão importantíssima no campo das relações étnico-raciais brasileiras em torno da pessoa parda de origem indígena e das complexidades que envolvem a classificação racial como indígena no Brasil. Contudo, esse debate também não foi contemplado neste trabalho. De qualquer forma, a multiplicidade de usos e sentidos da categoria parda reforça a sua importância, entendida como um nó conceitual central à compreensão do cenário racial do nosso país.

3.3 As Entrevistas

Realizar e analisar as entrevistas foi um processo transformador. Se antes eu já era uma “escutadeira”, interessada na vida de gente real, fui aos poucos me percebendo como pesquisadora com outros ouvidos. Tentei ainda ser uma escavadora, com meu ouvido-pá a cavar terras estrangeiras de forma errante, um trabalho realizado em dupla com a/o proprietária/o de cada território. A potência desses encontros transbordou em meus sonhos, em minhas poesias, em meu caderno de escrita pessoal e, claro, em meu diário de campo. Não à toa realizei dezoito entrevistas quando inicialmente planejava uma média de seis. Algo me convocava a seguir, movida pelos afetos despertados, pelos questionamentos disparados, muito mais do que pelas respostas encontradas.

Escutar as/os participantes foi um processo muito intenso, de risos, de choros, de silêncios, de abraços, de distâncias e de aproximações. Entre tímidas/os, falantes, ansiosas/os, eu me via e, quando olhava novamente, já não era a mesma imagem, algo sempre me escapava. Sou grata a todas as pessoas que participaram e compartilharam comigo coisas de si, por vezes muito íntimas e doídas. Junto à entrevista, os gestos, as fotos, as músicas, os áudios, enfim,

todos os comentários recebidos me impulsionaram a seguir adiante neste caminho que agora encontra seu ponto de chegada.

As entrevistas ocorreram em um único encontro entre pesquisadora e participante no qual foi realizada uma entrevista semiestruturada. Essa entrevista teve como objetivo a compreensão aprofundada do processo de constituição da identidade racial para negros e negras de pele clara. Realizou-se um total de dezoito entrevistas, no período entre setembro de 2021 e abril de 2022, as quais seguiram as orientações de saúde indicadas pela Organização Mundial da Saúde para proteção ao COVID-19. O tempo de duração das entrevistas foi bem diverso, variando entre trinta minutos e duas horas e meia. As/os participantes são oriundas/os de distintos contextos socioeconômicos, identificados/as no gênero feminino ou masculino, moradores de diferentes bairros de Porto Alegre e região metropolitana. As idades das/os participantes variam entre 18 a 63 anos de idade conforme quadro a seguir.

Quadro 1

Participantes da pesquisa.

Nome	Idade	Autoidentificação racial	Identificação racial dos pais	Classe Social	Gênero	Ocupação
Elisa	31	Negra/Parda	Mãe branca e pai negro	Classe média baixa	Feminino	Estudante de Psicologia
Cíntia	31	Negra/Preta	Pais negros	Classe média baixa	Feminino	Psicóloga
Rodrigo	18	Negro/Preto	Mãe branca e pai negro	Classe média	Masculino	Estudante de Biblioteconomia
Lucas	24	Negro/Preto	Mãe branca e pai negro	Pobre	Masculino	Porteiro
Débora	32	Negra/Preta	Pais negros de pele clara	Classe média	Feminino	Assistente Administrativa
Patrícia	32	Negra/Parda	Mãe branca, pai de origem racial incerta	Classe média	Feminino	Nutricionista
Mara	61	Mulata Mestiça/Preta	Mãe parda e pai “bugre”	Classe média	Feminino	Assistente Administrativo
Tiago	22	Negro/Preto	Mãe parda e pai branco	Classe média	Masculino	Estudante de Direito
Gustavo	33	Negro/Preto	Mãe negra e pai branco	Classe média	Masculino	Analista – TI
Iago	26	Negro/Preto	Mãe negra e pai branco	Classe média	Masculino	Estudante de História
Regina	49	Negra/Parda	Mãe branca e	Classe	Feminino	Recepcionista

			pai pardo	média baixa		
Leticia	23	Morena/Preta	Mãe branca e pai negro	Pobre	Feminino	Telefonista
Bruna	22	Parda/Parda	Mãe negra e pai branco	Classe média baixa	Feminino	Estudante de Direito
Miriam	31	Negra/Preta	Pais negros de pele clara	Classe média baixa	Feminino	Servidora Pública
Silvia	63	Morena/Parda	Mãe branca e pai “misturado”	Classe média baixa	Feminino	Técnica Em Enfermagem
Renato	22	Negro/Preto	Mãe negra e pai branco	Classe média baixa	Masculino	Estudante de TI
Lisiane	30	Negra/Parda	Mãe negra e pai branco	Classe média	Feminino	Cantora
Katia	38	Negra/Parda	Mãe branca e pai negro	Classe média	Feminino	Cabeleireira

Fonte: elaborado pela autora (2022).

Todas as pessoas que participaram desta pesquisa foram por mim identificadas/os como pessoas negras e consideraram-se racializadas em alguma medida, encontrando-se em diferentes estágios de identificação racial, conforme propõe Ricardo Franklin Ferreira (2004). A diversidade de formas com que cada um/a do/as entrevistado/as se apropria dos significados de raça presentes na nossa cultura mostrou que as diferenças em relação à classe, à geração e ao gênero são fundamentais neste processo. Isso se dá de tal forma que a constituição dos sujeitos como negros ou não e sua aproximação com a negritude é, ao mesmo tempo, singular e coletiva, um processo intrinsecamente relacional.

Conforme demonstrado no Quadro 1, nem todos/as participantes são oriundas/os de uma relação inter-racial, justamente porque o objetivo foi analisar como se dá o processo de constituição identitária, levando em consideração os significados simbólicos atribuídos ao seu corpo. Assim, há participantes que ambos os pais são negros/os, mas que seu corpo é entendido como uma “mistura negra”, um corpo miscigenado racialmente.

3.4 A Condução da Entrevista

As entrevistas foram realizadas nos lugares de preferência das/os entrevistadas/os, dentre eles sua própria residência, minha residência, seu local de trabalho, cafés e praças pela cidade. No início das entrevistas, foi apresentado e assinado pelos sujeitos o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), sendo ressaltado o caráter anônimo da pesquisa.

Portanto, todos os nomes apresentados são fictícios. Após me apresentar enquanto pesquisadora e explicar acerca desta pesquisa e de seus objetivos, foi possível estabelecer uma relação de confiança favorável à produção de conteúdo, entendendo que o que emerge durante a entrevista é resultado da dinâmica daquele encontro e daquela dupla em um determinado tempo-espaço. A partir de uma relação de reciprocidade e respeito mútuo se possibilita ao sujeito pesquisado a reflexão e ressignificação de suas experiências. A condução, bem como a posterior análise das entrevistas, deu-se a partir dos preceitos de transferência e de inconsciente próprios à teoria psicanalítica, entendendo que “o inconsciente está presente como determinante nas mais variadas manifestações humanas, culturais e sociais”. O sujeito do inconsciente está presente em todo enunciado, recortando qualquer discurso pela enunciação que o transcende” (Rosa, 2004, pp. 341-342).

3.5 A Análise

A análise dos dados foi feita por meio da Análise Temática proposta por Braun e Clarke (2006). A análise temática caracteriza-se como um método de análise para identificar, analisar, interpretar e relatar os temas que surgem a partir de dados de pesquisas qualitativas (Souza, 2019). Neste trabalho, utilizou-se o grupo de análise temática entendida como reflexiva, abordagem mais atreita a pesquisas sociais e com agenda de justiça social (Clarke 2017 como citado em Souza, 2019). Neste método a codificação é fluida e flexível, cuja ideia principal não consiste em alcançar acurácia, e sim se relaciona com a imersão e o profundo engajamento com os dados (Souza, 2019). Na análise temática é incentivado o registro constante de ideias, *insights*, esquemas. Durante as etapas, a pesquisadora realiza anotações livres de ideias e esquemas de codificação em potencial, método este que se alinha à proposta do campo-tema.

Busquei, principalmente, analisar o processo de constituição da identidade racial às pessoas negras de pele clara, tendo em vista a presença do racismo em seu cotidiano que produz significados específicos a seu corpo negro lido enquanto símbolo de miscigenação racial. Para esse fim, utilizei como base os pressupostos da teoria psicanalítica acerca do inconsciente e da transferência.

Operar com o inconsciente implica, pois, a suposição de um saber que 'não se sabe' mas que é suposto. As condições de produção de conhecimentos sobre este 'insabido' são internas ao campo relacional que o constitui. A isso denominamos em Psicanálise 'transferência'. Não é, pois, um saber prévio que já estava ali, no 'entrevistado', como um dado a ser colhido pelo 'entrevistador'. É algo que se situa num espaço transferencial em

que o 'insabido' se expressa como formações do inconsciente. Logo, ele inclui o pesquisador na própria formação (Costa & Poli, 2006, p. 17).

Para Iribarry (2003) diferentemente da clínica, na qual a transferência deve ser diluída, na situação de pesquisa ela deve ser instrumentalizada para produção de dados, sendo esta concebida como

o processo por meio do qual o pesquisador se dirige ao dado de pesquisa situado pelo texto dos colaboradores e relaciona seus achados com a literatura trabalhada e procura, além disso, elaborar impressões que reúnem as suas expectativas diante do problema de pesquisa e as impressões dos participantes que fornecem suas contribuições na forma de dados coletados (p. 129).

Assim, as análises das entrevistas foram realizadas com base em teorias psicanalíticas e em teorias pós-coloniais propostas por autoras como Grada Kilomba, Patrícia Hill Collins, bell hooks, Lélia Gonzalez, Isildinha Baptista Nogueira, Miriam Debieux Rosa. Mais especificamente, utilizei a noção do “tornar-se negro” lançada por Neusa Santos Souza (1983), segundo a qual a identidade negra não é dada *a priori*, é sim um “vir a ser”. Tornar-se negro/a parte de um processo de desalienação e de valorização dos elementos históricos e culturais da negritude, ressaltando a importância subjetiva e sociopolítica de possuir um discurso sobre si, alheio àquele proposto hegemonicamente pela narrativa racista, possibilitando uma posição autônoma ao sujeito:

Saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas. Mas é também, e, sobretudo, a experiência de resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades (Souza, 1983, pp. 17-18).

Para compreender e analisar como esse processo se dá, de maneira interseccional com a categoria de gênero, utilizo o conceito de imagens de controle proposto pela Patrícia Hill Collins (2019), produzindo um quadro sistemático para análise da constituição de identidade racial a mulheres e homens negras/os de pele clara.

4 DIMENSÕES PSICOSSOCIAIS DO RACISMO

Como visto, o fenômeno do racismo pauta-se na crença da superioridade física, moral, intelectual e estética da raça branca. O racismo brasileiro é atravessado por duas especificidades: a ideologia de branqueamento – que se manifesta pelo desejo pela brancura – e a ideologia da democracia racial – criando a ideia de um país miscigenado de “raça brasileira”, dissimulando as manifestações de racismo aqui presentes.

A psicanalista Grada Kilomba, em seu livro *Memórias da Plantação* (2019), elucida os efeitos psíquicos do racismo para pessoas brancas e negras. Segundo a autora, através do mecanismo da projeção, o sujeito branco externaliza as partes “ruins” do seu ego, criando o “Outro”, sempre antagônico ao *self*. Esse “Outro” para o sujeito branco é o sujeito negro, tela de projeção de tudo aquilo que o sujeito branco teme reconhecer em si próprio. Todos os aspectos que a sociedade branca tem reprimido e entendido como tabu: a agressividade e a sexualidade. Ao ser identificado como objeto “ruim”, o sujeito negro corresponde à imagem da ameaça, do perigo, da violência, do sujo, mas também do excitante e do desejável. A cisão necessária à projeção deixa o sujeito branco dividido dentro de si próprio. Dessa forma, somente a parte “boa” é vista e vivenciada como o “eu”. Esse processo permite ao grupo branco olhar para si como moralmente ideal, decente, civilizado, generoso e livre da inquietude que sua história de violência, dominação e expropriação poderia lhe causar. Assim, a identidade racial branca, a branquitude, forma-se de maneira relacional, ela é dependente da negritude enquanto “Outridade” primária a partir da qual se constitui (Kilomba, 2019).

A posição de “Outridade” é a personificação dos aspectos reprimidos pela branquitude. Assim, as imagens sociais da/o negra/o são permeadas pela agressividade e pela sexualidade socialmente reprimidas. Nesse contexto, o sujeito negro é obrigado a desenvolver uma relação consigo pautada pela presença alienante do externo, desse “outro” branco:

Poderíamos dizer que no mundo conceitual branco é como se o inconsciente coletivo das pessoas negras fosse pré-programado para a alienação, decepção e trauma psíquico, uma vez que as imagens da negritude às quais somos confrontadas/os não são nada realistas, tampouco gratificantes. Que alienação, ser 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 (Kilomba, 2019, p. 39).

O racismo funciona através do discurso, por meio de uma cadeia de palavras e de imagens que se tornam associativamente equivalentes, mantendo identidades nos lugares sociais determinados pela branquitude. Por meio desse processo, é possível que as pessoas negras se tornem a corporificação de termos e de ideias racistas, não porque eles são reais, mas por causa do racismo. Diante dessa dinâmica, o sujeito negro é impulsionado a produzir uma imagem alienada de si, forçado a performar o eu que tem sido roteirizado pelo colonizador, o que pode gerar uma condição de despersonalização. Esse roteiro é reforçado cotidianamente através de imagens e terminologias coloniais: pela infantilização – a/o dependente, a criança, a/o serva/o assexuada/o, que precisa do senhor para sobreviver; pela primitivização – a/o incivilizada/o, a/o selvagem, aquela/e mais próximo da natureza; pela incivilização – a/o

violenta/o, o/a ameaçador/a, a/o perigosa/o, aquela/e que está fora da lei; pela animalização – a/o animal, a/o selvagem, a/o primata, a/o macaca/o; e pela erotização – a/o sexualizada/o, com um apetite sexual violento, a prostituta, o cafetão, o estuprador, a/o erótica/o (Kilomba, 2019).

A autora ressalta que essas imagens dão forma às manifestações de racismo cotidiano. O termo “cotidiano” aqui diz respeito ao fato de que essas experiências não são pontuais, nem discretas, e sim uma exposição contínua de abusos e de violências que se repete incessantemente na vidas das pessoas negras, nas mais diversas situações, inclusive dentro de sua própria família. As manifestações cotidianas do racismo produzem experiências traumáticas ao sujeito negro. Nelas, ocorre uma reatualização da história, colocando em cena o passado colonial que passa a ser vivenciado como real. Esse imediatismo no qual o passado se torna presente é próprio da experiência do trauma clássico. Portanto, há um trauma que é histórico e coletivo da escravização e da colonização, o qual é reencenado e restabelecido nas manifestações de racismo cotidiano, (re)posicionando a/o negra/o como a/o outra/o subordinada/o à branquitude (Kilomba, 2019). Ou seja, o trauma do sujeito negro está conectado com o estado de absoluta “Outridade” na relação com o sujeito branco, pois a irracionalidade do racismo consiste em colocá-lo sempre como diferente, como incompatível, como estranha/o, incomum. É essa irracionalidade do racismo que pode constituir o trauma psíquico (Kilomba, 2019).

Nesse sentido, o sujeito negro precisa travar uma luta para se identificar com o que se é e não a partir de como é visto pelo olhar do/a branco/a. A autora também elucida a existência de três características simultâneas no fenômeno do racismo. Em primeiro lugar, o racismo produz a ideia da diferença. Por deter o poder de nomeação, é o grupo racial branco que se torna a norma e o universal ao mesmo tempo em que estabelece os critérios para definir quem é o/a “diferente”, de acordo com a origem racial e/ou a pertença religiosa de cada um/a. Ou seja, a branquitude é a referência a partir da qual as/os “Outras/os” raciais se “diferem”. O racismo produz a diferença através da discriminação. A segunda característica do racismo consiste em hierarquizar essas diferenças. O “diferente” passa a ser o inferior. Já que todos os membros do mesmo grupo “diferente” são inferiorizados, essa hierarquização passa a ser socialmente naturalizada. Esses dois primeiros elementos constituem o chamado preconceito (Kilomba, 2019). Por último, ambas características estão associadas ao poder histórico, político, social e econômico da branquitude. É a partir da combinação do preconceito com o poder que o racismo se constrói. Por incluir essa dimensão do poder é que o racismo pode ser observado na divisão e no acesso a recursos sociais, como política, educação, emprego, habitação, saúde, entre outros. As pessoas negras são excluídas da maioria das estruturas sociais

e políticas (Kilomba, 2019).

Maria Aparecida Silva Bento, em sua tese *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público* (2002), traz excelentes contribuições ao elucidar as dimensões subjetivas das relações raciais, mirando seu olhar para aquele que tem o poder de colocar o sujeito negro na condição de “outro”: o sujeito branco. A autora aponta outra dimensão da ideologia do branqueamento, abordando seus respectivos efeitos na autoestima das pessoas negras, como também da autoestima das pessoas brancas:

Quando se estuda o branqueamento, constata-se que foi um processo inventado e mantido pela elite branca brasileira, embora apontado por essa mesma elite como um problema do negro brasileiro. Considerando (ou quiçá inventando) seu grupo como padrão de referência de toda uma espécie, a elite fez uma apropriação simbólica crucial que vem fortalecendo a autoestima e o autoconceito do grupo branco em detrimento dos demais, e essa apropriação acaba legitimando sua supremacia econômica, política e social. O outro lado dessa moeda é o investimento na construção de um imaginário extremamente negativo sobre o negro, que solapa sua identidade racial, danifica sua autoestima, culpa-o pela discriminação que sofre e, por fim, justifica as desigualdades raciais (Bento, 2002, p. 25).

A violência e a dissimulação próprias do racismo brasileiro provocam efeitos profundos e específicos na produção da subjetividade de todos/as, induzindo à internalização e à reprodução de ideias discriminatórias, à naturalização e à permanência das desigualdades sociais extremas, entendidas como resultado de incapacidades e da falta de esforço individuais, ou ainda como herança do sistema escravista. Ou seja, os efeitos do racismo não se manifestam apenas do âmbito psíquico. Ao perpetuar desigualdades sociais históricas, o racismo define privilégios materiais aos brancos e às brancas que se interconectam aos benefícios simbólicos:

[...] os brancos saíram da escravidão com uma herança simbólica e concreta extremamente positiva, fruto da apropriação do trabalho de quatro séculos de outro grupo. Há benefícios concretos e simbólicos em se evitar caracterizar o lugar ocupado pelo branco na história do Brasil. Este silêncio e cegueira permitem não prestar contas, não compensar, não indenizar os negros: no final das contas, são interesses econômicos em jogo (Bento, 2002, p. 27).

É devido aos privilégios da branquitude que o “racismo cordial” brasileiro opera pela denegação no discurso social, o que imputa a dúvida quanto à realidade da violência presente nos gestos de racismo cotidiano, desmobilizando as vítimas. O não dito, porém cotidianamente atuado nas ruas e nas estruturas sociais, pode levar aos limites da experiência de desrealização. Os discursos produzidos pelo grupo hegemônico são socialmente reproduzidos, passando a compor os processos de identidade e de identificação, o que determina uma marca psíquica de um lugar social de inferiorização às pessoas negras. Enquanto o sujeito branco é visto em sua

singularidade, o sujeito negro nunca é apenas representante de si: ele é racializado, por isso representa toda a sua raça, o “ser negro” estereotipado. Segundo Carone (2017, p. 23):

Não é posto nem é dito, mas pressuposto nas representações que exaltam a individualidade a neutralidade racial do branco – a branquitude – reduzindo o negro a uma coletividade racializada pela intensificação artificial da visibilidade da cor e de outros traços fenotípicos aliados a estereótipos sociais e morais. As consequências são inevitáveis: a neutralidade de cor/raça protege o indivíduo branco do preconceito e da discriminação raciais na mesma medida em que a visibilidade aumentada do negro o torna alvo preferencial de descargas e frustrações impostas pela vida social.

Ser racializado cria obstáculos importantes à construção da identidade para a pessoa negra. Afinal, como saber quem se é para além das imagens sociais da/o negra/o: “Quando me amam, dizem que o fazem apesar da minha cor. Quando não me detestam, acrescentam que não é pela minha cor... Aqui ou ali, sou prisioneiro do círculo infernal” (Fanon, 2008, p.109).

Kilomba (2019) aponta como esse processo de identificação absoluta no qual a pessoa é vista meramente como uma “raça” somente é possível porque no racismo nega-se o direito à subjetividade aos negros e às negras. Assim, a pessoa negra carrega o peso de ser o representante de todo o seu grupo racial. Uma raça encarcerada em conotações negativas, preso em imagens racializadas, as quais tenta-se se opor.

[...] memórias, lendas, piadas, comentários, histórias, mitos, experiências, insultos, tudo isso inscrito simbolicamente na superfície de nossas peles, nos dizendo onde sentar e onde não, aonde ir e aonde não, com quem falar e com quem não falar. Nos movemos no espaço, em alerta, através desse esquema epidérmico racial (Kilomba, 2019, pp. 174-175).

A obra *Tornar-se Negro ou As Vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social* (1983) é um marco da produção acadêmica acerca dos impactos psíquicos do racismo brasileiro, livro escrito pela psicanalista Neusa Santos Souza. Em sua pesquisa sobre negros/as de classe média, a autora elucida como o racismo cria e atualiza cotidianamente formas específicas e eficazes de violências que infligem o corpo e recaem sobre a subjetividade da/o negra/o brasileira/o que ascende socialmente. Para a autora, a ideologia do branqueamento se manifesta através da existência de um *continuum* de cor no qual pessoas brancas e negras ocupam posições opostas, em que cada gradiente de coloração de pele ocuparia certo lugar marcado por significados sociais singulares, organizados pela prerrogativa de que “quanto maior a brancura, maiores as possibilidades de êxito e aceitação” (Souza, 1983, p. 22).

Nessa perspectiva, Schwarcz (2017) aponta a preferência brasileira pelo branco ou pelo mais claro e, nessa lógica, o preto ocupa o ponto mais baixo da escala social. Nessa perspectiva,

preto, branco e amarelo não são apenas cores, são relações.

4.1 Significações de um Corpo Negro Simbolicamente Miscigenado

Nossos corpos se constituem na referência que ancora a identidade. Para a Psicanálise, o corpo pertence ao universo simbólico que habitamos, ao Outro. O corpo é formatado pela linguagem localizada em um dado tempo e espaço, sob o qual existem processos conflitivos e antagônicos próprios de determinada época – processos racializados, genderizados, de classe, os quais são constitutivos da experiência social (Pinho, 2005). Na cena contemporânea, o corpo torna-se objeto do mercado, passando a ser investido em busca da imagem ideal – belo, saudável, jovem – com a qual se supõe completá-lo. Esta imagem se origina de um ideal vendido a todos e que se apresenta como a única alternativa para dizer quem você é. Assim, há uma supervalorização da imagem do corpo que atua como sinônimo de existência. Essa exaltação do corpo corresponde, paradoxalmente, à negação do corpo, pois lhe é retirada sua pertença histórica e a dimensão da alteridade (Marsillac, 2005).

No cenário brasileiro, a imagem do corpo ideal presente no imaginário social é a de um corpo branco. É pela lente da branquitude que diferenças reais ou imaginárias entre o grupo branco e outros grupos raciais se instrumentalizam para convencionar as particularidades físicas e culturais dos/as brancos/as como a norma, gerando um efeito de estranheza, inferioridade ou de anormalidade em relação às especificidades dos demais grupos. É a partir da leitura corporal com base em um conjunto simbólico de significados que as marcas perceptíveis são classificadas e associadas à moralidade, à intelectualidade, à estética, dentro de uma estrutura racialmente hierarquizada.

O corpo é uma barreira indisfarçável para a construção das relações sociais opressoras, conferindo materialidade ao racismo. Por se tratar de um fenômeno discursivo, o racismo está presente em enunciados de ampla circulação social, em chistes, em imagens que se repetem à exaustão sobre o/a negro/a e seu corpo (Ohnmacht, 2019). Historicamente, o racismo diz algo a respeito do modo como se dá o laço social, em que o corpo negro é tomado em seu registro de imagem como um todo, formando unidade e massificação, apagando a diferença e a singularidade. Fenômeno que produz, portanto, um efeito alienante, tanto naqueles/as assujeitados/as a tal violência ao serem capturados/as pelo discurso hegemônico, quanto para os que aderem à tal violência enquanto agentes (Ohnmacht, 2019). Ao ser objetificada e essencializada, a imagem da pessoa negra se torna fixa enquanto a imagem do branco é múltipla em sua diversidade.

Entre os significados propriamente raciais, encontram-se aqueles que remetem à origem ou ascendência, as quais atuam como metáfora da raça. Nesse sentido, “quanto mais alguém se parece com um negro/a ou indígenas, mais sua imagem destoa do que esse sistema generalizado de atribuição de Status define como belo, desejável ou admirável” (Schucman, 2012, p. 87). Dessa forma, ao sujeito branco é permitido se identificar imaginariamente com os atributos morais e intelectuais que a sua aparência expressa de forma positiva na cultura. Os/as brancos/as são construídos/as como bonitos/as, de pele limpa (limpa em vez de clara) e nariz fino, denotando uma ideia de requintado, por exemplo. Por outro lado, narrativas como “beijo grosso”, “nariz chato” e “cabelo ruim” posicionam a negritude em um lugar inferiorizante. Estas terminologias apontam para a importância da linguagem na produção social da/o negra/o, já que o controle da representação ou da aparência do “outro” é de suma importância para a constituição da superioridade estética da branquitude (Hordge-Freeman, 2018), principalmente em um contexto atravessado pelo preconceito de marca, onde as manifestações de discriminação se pautam pela via intelectual e estética (Nogueira, 2007).

Como o corpo é um recurso simbólico central para a possibilidade de acesso aos recursos econômicos e educacionais, ele se constitui também em um campo importante para a negociação da desigualdade. Neste ponto, a ideia do capital incorporado – adquirido pela manipulação do corpo que visa maximizar o acesso aos recursos predominantemente destinados ao grupo dominante – é considerado um caminho para a mobilidade social (Hordge-Freeman, 2018). Assim, o capital incorporado é um conceito chave para compreensão da realidade da população negra e seus recursos simbólicos e materiais dentro do contexto brasileiro.

Desde a infância, cada parte do corpo negro é esmiuçada: cor da pele, textura e cor dos cabelos, cor dos olhos, cor das orelhas, cor das unhas, tamanho do pênis e a forma e a cor das nádegas; são todos medidos de acordo com a normatividade branca e tratados de acordo (Hordge-Freeman, 2018, p. 280).

A família pode ser o primeiro ambiente de reprodução das hierarquias raciais dominantes, o que se manifestará na socialização racial familiar, entendida como o processo em que os significados e as fronteiras raciais são transmitidos de forma intergeracional, através do qual se recebe capital racial e se apreendem estratégias necessárias para gerenciar o *status* racial dentro da sociedade. Em famílias em que o racismo se encontra internalizado de forma mais contundente, o olhar racista vai produzir sentidos racialmente hierarquizantes sob cada um/a dos/as membros. Tais significados racializados corresponderão, em certa medida, aos investimentos materiais e simbólicos que serão fornecidos pelo seio familiar, de acordo com o

respectivo valor que lhe for atribuído (Hordge-Freeman, 2018).

É através da linguagem, das demonstrações de cuidado e da distribuição de afeto que a família transmite aspectos raciais. Ainda, é dentro da família que são ensinadas formas de se relacionar socialmente com a corporeidade negra, visando a proteção dos membros, bem como a obtenção do maior *status* social possível, de acordo com as fronteiras raciais. Essas fronteiras variam a cada pessoa negra conforme a leitura racial socialmente efetuada dos traços racializados de seu corpo, ao lado de outros marcadores como classe, origem, território e gênero. Portanto, as famílias “fazem a raça” (Hordge-Freeman, 2018, p. 94).

Cabe ainda pontuar que o branqueamento do corpo não decorre somente da negação de si como consequência intrapsíquica do racismo. As táticas de branqueamento também vão pautar como os corpos negros se apresentam no cotidiano, dada a centralidade do corpo em influenciar o acesso aos recursos econômicos e educacionais, constituindo -se como um terreno importante para negociar a desigualdade. Além disso, desenvolver estratégias voltadas à apresentação dos corpos de acordo com as normas dominantes configura-se como uma forma de proteção e cuidado de si. Por exemplo, muitas mulheres negras alisam quimicamente os cabelos, enquanto homens negros podem optar por raspá-los ao entenderem que tal atitude aumenta as suas chances de conseguir um emprego (Hordge-Freeman, 2018).

A possibilidade de cicatrização das feridas do racismo, o atravessamento do sofrimento em direção à elaboração, se dá quando os sujeitos negros cabem dentro dos seus corpos negros, se descobrindo por inteiro: “continente psíquico em diálogo e apoiado no continente concreto: o corpo” (Costa, 2012, p. 132). Uma das condições fundamentais para o reconhecimento da/o negra/o como sujeito racializado seria justamente a construção psíquica sustentada pela afirmação do corpo negro, como também pela valorização dos vínculos psíquicos e sociais com o grupo racial negro (Costa, 2012).

Importante ressaltar que a forma silenciosa do racismo brasileiro vem se transformando nas últimas décadas através do maior interesse por parte da comunidade científica e da sociedade como um todo, por meio de denúncias e reflexões acerca do fenômeno do racismo, notadamente através das mídias sociais. Contudo, isso não significa que o racismo não cause ainda fortes impactos psicossociais, pelo contrário, é um fenômeno que estrutura a sociedade brasileira. Mesmo consciente do racismo e das suas implicações histórico-políticas, o sujeito negro é afetado pelas marcas do racismo inscritas em seu psiquismo (Silva, 2017).

Os efeitos subjetivos do fenômeno do racismo vão depender dos recursos psíquicos disponíveis no momento, da rede de apoio e de outros atravessamentos específicos do contexto sócio-histórico. Pode-se pensar em diversos estágios de identidade racial, que contemplam

desde a negação completa da negritude, até a assunção de uma identidade racial negra positivada com base em valores da cultura negra, apoiada em um sentimento de orgulho racial. Isso não quer dizer que o racismo não produza efeitos no sujeito, mas que as implicações psíquicas do racismo não são generalizáveis e nem se dão de maneira fixa para a mesma pessoa ou para o mesmo grupo negro ao longo do tempo.

Diante do exposto, ressalta-se a centralidade dos significados corporais racializados à constituição da subjetividade. Devido à raça se constituir em um signo marcado no corpo, sua análise é central para a compreensão dos processos de formação racial e de produção de subjetividade. Nesta pesquisa busquei enfatizar os significados atrelados aos corpos negros lidos como corpos miscigenados e as repercussões dessa interpretação aos sujeitos negros de pele clara. Nesse ponto, Nilma Lino Gomes (2020) aponta, por exemplo, que a mulata no imaginário social é oriunda da mistura da/o negra/o com o branca/o, carregando no tom “bronzado” ou “moreno” da pele e no corpo como um todo a marca da mestiçagem: “a ascendência negra está gravada na cor da sua pele e na textura do seu cabelo. No caso dos cabelos, para compor a representação social da mulata, eles devem ser, de preferência, longos e anelados e nunca muito crespos” (Gomes, 2020, p. 290).

4.2 Significações Raciais: como a Raça e a Racialização se Constituem no Laço Social

Ser sujeito é uma condição relacional especificada pela ligação de determinada pessoa com a sociedade na qual está inserida. A ideia de sujeito é composta por três níveis: o político, o individual, o social. Podemos considerar que alguém alcança o *status* de sujeito quando há, de fato, um reconhecimento social em todos os três níveis, podendo se identificar e ser reconhecida como tal (Kilomba, 2019). No entanto, através do discurso colonial, marcado por jogos de poder e interesses políticos, são produzidas marcas nos sujeitos racializados que lhe atribuem supostas identidades que os inferiorizam, desqualificam, patologizam, criminalizam (Rosa & Braga, 2018). Esse discurso destitui o sujeito de suas raízes étnico-raciais e o lança em um jogo de subexposição e superexposição social (Gonçalves Filho, 2008). Politicamente seu lugar enquanto sujeito social é negado: ele desaparece, fica invisível. Ao mesmo tempo, encontra-se superexposto através das imagens de controle produzidas interseccionalmente sobre raça e gênero (Collins, 2019).

Esse processo é extremamente violento e realça a importância do imaginário social e das representações sociais que recaem sobre o sujeito, “pois estas dizem respeito a como ele se constitui, como se reconhece e se inscreve no mundo, o que está estruturalmente articulado a

como se sente inscrito e reconhecido pelos outros e pelo Outro (Rosa & Braga, 2018, p. 95). Esse cenário pode desencadear um processo de desamparo. Desamparo que não é somente físico e social, mas também discursivo, ligado à falta de um lugar no ideal social e à ausência de um discurso de pertença ao laço social, pois são os valores, ideias e tradições de uma cultura que amparam o sujeito do real (Rosa, 2002; Rosa & Braga, 2018).

As diferenças e a desigualdade de forças e de posição no campo social produzem enlaces que muitas vezes condicionam a pertença social à submissão sistemática aos parâmetros dominantes. Nessa medida, a naturalização do desamparo social apaga a força discursiva dos que estão submetidos. Aliado ao desamparo social, deparamo-nos com o desamparo discursivo (que lança o sujeito ao silenciamento que, muitas vezes, acomete alguns segmentos da população), que pode ser orientador na análise de vários fenômenos sociais e efeitos subjetivos (Rosa, 2016, p. 25).

Aqui penso ser importante contextualizar como esse desamparo discursivo se manifesta dentro do contexto que se desenvolveu este trabalho. Como as/os participantes desta pesquisa são sujeitos oriundos da cidade de Porto Alegre e região metropolitana, cabe compreender o contexto sócio-histórico do estado do Rio Grande do Sul e, mais especificamente, da cidade de Porto Alegre. O processo de desamparo discursivo torna-se ainda mais evidente ao sujeito negro residente em um estado pautado pela narrativa da branquitude europeia, cujo mito de origem funda-se pelo processo de denegação da/o negra/o dentro da cultura.

4.3 Errata: Povo que Não Tem Virtude Acaba por Escravizar

A letra do hino rio-grandense nos traz pistas importantes do imaginário racial predominante no estado ao pensarmos no hino como instrumento de amparo à construção da identidade de determinado povo ao suscitar um sentimento de orgulho e de pertencimento. Neste hino, é importante destacar o seguinte trecho: Mas não basta pra ser livre/ Ser forte, aguerrido e bravo/ Povo que não tem virtude/ Acaba por ser escravo. É Alisson Batista, pesquisador negro, quem justamente coloca tal trecho na categoria de “errata”.

No tempo restante entre a conclusão do conteúdo e o sinal, a professora mandou eu e meus colegas lermos o hino do Rio Grande do Sul. Foi a primeira vez que li o hino com atenção e uma passagem foi gritante aos meus olhos: “Povo que não tem virtude acaba por ser escravo”. Depois desse dia, toda vez que escutava o hino gaúcho, o referido trecho gerava um incômodo, até o dia que tive uma “epifania” e pensei em uma errata: “Povo que não tem virtude acaba por escravizar”. Talvez, quem esteja lendo o texto até esse momento possa se perguntar: o que tem a ver o hino gaúcho com o sentimento de não pertencimento? Respondo: Fiz uma camisa com a errata do hino gaúcho e postei na rede social Facebook. Tempos depois uma colega do curso de Enfermagem compartilhou a

imagem e ela viralizou. Percebendo a repercussão em torno da frase, vários outros colegas negros e negras, de diferentes cursos, se reuniram e realizaram uma intervenção no desfile farroupilha com uma faixa contendo a errata. Nós, juntamente com outros vários colegas de diferentes cursos que, como eu, eram ilhas, formamos um arquipélago ao qual nomeamos Coletivo Negração. (Batista, 2021, pp. 8-9).

A narrativa de Batista (2021) revela o lugar simbólico e material de exclusão historicamente destinado à população negra e a produção de ecos no tecido social que a mantém em um lugar à margem. Como contraponto, seu relato mostra também a potência presente na produção de sentidos contra-hegemônicos e na sua consequente repercussão coletiva entre os/as negros/as riograndenses enquanto estratégia política de valorização da negritude: “negração”.

De qualquer forma, cabe aprofundar a análise da imagem social historicamente construída acerca da população negra no estado. A letra do hino rio-grandense foi composta durante a Revolução Farroupilha (1835-1845), a mais longa rebelião do período regencial do Brasil, na qual os denominados Farrapos lutaram a favor dos grandes proprietários de terra do Rio Grande do Sul, em razão dos altos impostos cobrados pelo governo imperial (da Silva, 2010). O sentimento de orgulho ligado à história de guerra – um povo “forte, aguerrido e bravo” – é produzido mediante o silenciamento da posição daquele que escraviza. Cabe ainda lembrar que a população negra participou da Revolução Farroupilha. Segundo cálculos do exército imperial, os escravizados teriam composto de um terço à metade do exército rebelde (Oliven, 1996). Entre eles encontram-se o grupo de escravizados conhecidos como Lanceiros Negros. Em vez de cederem a própria mão de obra, os farroupilhas capturavam os escravizados dos adversários, que serviam aos imperiais ou estavam foragidos, com a promessa de alforria após o fim da guerra (da Silva, 2010). Porém, tal promessa não é cumprida e os escravizados são exterminados, muitos deles em uma emboscada conhecida como o Massacre dos Porongos. Assim, a história do estado é também a história de traição e de violência à população negra que se encontra duplamente excluída: assim como não faz parte da narrativa do povo gaúcho guerreiro, também não corresponde à imagem de um estado que se diz branco e “europeu”. A narrativa social do sul do país é construída a partir da rejeição ao/a negro/a (Leite, 1996).

A partir do início do século XIX começam a surgir representações e práticas que objetivam o branqueamento concreto e simbólico do sul do país. Entre as práticas destaca-se a imigração, entre 1904 e 1950, provocando o aumento da população de origem europeia em 784% (Cardoso & Ianni, 1960). Dados mais recentes mostram que a população gaúcha é composta por 79% de pessoas brancas e 21% de negras (IBGE, 2019).

A exclusão da população negra manifesta-se também no apagamento histórico da sua participação social no Rio Grande do Sul nos mais variados âmbitos: econômico, cultural,

religioso, artístico e literário. Segundo Leite (1996), a invisibilidade das pessoas negras no perfil étnico da população do sul do país guarda relação com a intensa valorização dada aos aspectos ligados à imigração de italianos e de alemães para essa região, clareando as práticas e as representações do sul, efetivando o sucesso da política migratória e de uma ideologia racista. A defesa do branqueamento foi unânime, porém diversificada na sua fundamentação. Entre os mais diversos argumentos, destaca-se a crença de que seu sucesso viria pelo sul do Brasil, quer pela menor presença negra, quer pela expectativa da intensa mestiçagem entre europeus brancos imigrantes e africanos negros ex-escravos (Leite, 1996, pp. 38-39).

Maestri (1994) analisa o imaginário étnico-racial da população do Rio Grande do Sul a partir da pintura produzida por Aldo Locatelli na sala de reuniões do Palácio Piratini em Porto Alegre, sede do poder executivo do estado do Rio Grande do Sul. Na referida imagem estão representados: os lusitanos, os nativos guaranis, os bandeirantes paulistas e lagunenses e os colonos italianos e alemães. Ou seja, ao reproduzir o imaginário social predominante sobre a população rio-grandense fica evidente o apagamento simbólico da/o negra/o. Nessa perspectiva, a maioria da população acredita que o Rio Grande do Sul foi construído pelo esforço do homem livre, luso-brasileiro e, sobretudo, ítalo-germânico. Na superficial e mítica visão geral sobre o passado rio-grandense, a contribuição dos/as africanos/as e dos/as afrodescendentes à formação social sulina é desqualificada e ignorada. Essa invisibilidade da presença negra no Rio Grande do Sul foi reforçada através da criação do mito pastoril (ou democracia dos pampas), que reforça a falácia de que as relações entre escravizados e senhores eram cordiais, já que ambos supostamente trabalhavam juntos (Maestri, 1994).

A busca permanente por integração social fez com que grupos negros do Rio grande do Sul se organizassem em torno da pesquisa histórica das raízes negras do nosso estado. Essa releitura da história levou o grupo Palmares, de Porto Alegre, a propor a data de 20 de novembro, data da provável morte de Zumbi dos Palmares, como Dia Nacional da Consciência Negra (Bonetto, 2018). Como forma de resistência e de apoio coletivo histórico, encontra-se a criação de confrarias, com destaque à confraria da Nossa Senhora do Rosário, uma das mais antigas do Brasil, fundada em 1786, cujas práticas eram voltadas para educação formal e socialização da população negra em Porto Alegre (Bonetto, 2018).

Especificamente em relação à cidade de Porto Alegre, percebemos que a criação do seu mito fundador está relacionado com imigração dos casais açorianos. A cidade teria surgido sobre uma aldeia indígena dividida em três sesmarias, contando com a chegada de casais açorianos no século XVIII e com a imigração europeia nos séculos XIX e XX. Há uma celebração do passado da colonização açoriana, excluindo a presença indígena e negra, ideia

propagada nos meios de comunicação da época. Em particular, a imigração alemã é historicamente celebrada durante o século XIX até 1930, quando Porto Alegre era conhecida como “a cidade dos alemães” (Bonetto, 2018). Neste período, a influência da presença alemã era significativa, percebida nas práticas de esportes como o ciclismo, o remo e o tiro, na fundação de sociedades e clubes alemães e na influência no estilo arquitetônico dos prédios da época. São os imigrantes e descendentes alemães no final do século XIX que passam a constituir uma grande parte da elite de Porto Alegre (Pesavento, 1995).

No imaginário social constitui-se uma ideia contraditória em que a desordem estava associada aos locais majoritariamente negros e a ordem e a civilidade se associavam com a burguesia e com a parte branca da cidade. Após o fim do período de escravização e com o crescimento da cidade, se intensificam as barreiras de moradia em regiões centrais às pessoas negras. A partir daí se cria uma espécie de cinturão negro em torno da cidade embranquecida, que no século XIX correspondia ao atual centro histórico, o qual iniciava um processo de aburguesamento. A modernização da cidade atrelou-se à noção de higienização estética e moral, empurrando para regiões distantes aqueles considerados indesejáveis, que não correspondiam à imagem idealizada da cidade. A modernização da região central de Porto Alegre expulsou a população negra deste espaço, após a decisão política de que o centro deveria ser o cartão postal da cidade. Concomitantemente, os imigrantes alemães, italianos e judeus aparecem relacionados com a compra de terras, à ideia de modernização e à ideia de desenvolvimento (Pesavento, 1995).

Por outro lado, observa-se nos últimos anos inúmeras iniciativas de visibilidade da população negra na formação de Porto Alegre. Neste sentido, destaca-se o Projeto dos Territórios Negros, cujo objetivo é demonstrar a contribuição das/os negras/os na história desta cidade por meio de um percurso de ônibus pelos pontos do centro de Porto Alegre. Criou-se ainda, o Museu do Percurso do Negro em Porto Alegre para visibilizar a comunidade negra no sul do país com a construção de obras de arte em espaços públicos da cidade, buscando demarcar os territórios de maior presença negra (Bonetto, 2018). Em relação aos quilombos, Porto Alegre foi a primeira cidade no Brasil a possuir um quilombo urbano com o título definitivo, o quilombo da Família Silva. O segundo quilombo na cidade que obteve a titulação foi o Areal da Baronesa (Bonetto, 2018).

A população de Porto Alegre é composta por 79,24% de pessoas brancas e 20,24% de população negra. Conforme o Censo (IBGE, 2010), as pessoas negras residem em bairros onde a presença branca é menor, como a Restinga, Bom Jesus e Marcílio Dias. Nesse sentido, em análise feita pelo Jornal Nexo em 2015, Porto Alegre aparece em primeiro lugar no *ranking* de

segregação racial entre as capitais brasileiras (Mariani *et al.*, 2016). Porto Alegre também possui a maior diferença racial no Índice do Desenvolvimento Humano (IDH). O IDH da população negra é 18,2% inferior à população branca (Brasil, 2017).

Diante do exposto, observa-se que o imaginário social hegemônico da cidade de Porto Alegre se constitui a partir da ideia de pureza racial branca e europeia em contraponto ao apagamento da negritude. Essas narrativas emergem na construção de histórias e memórias, nas produções culturais, que movem políticas de segregação racial, mantendo cada um/a dentro de uma posição social altamente atrelada à raça. Ainda, devido à composição populacional majoritariamente branca aliada à grande segregação racial, ser a minoria numérica ou ser de fato a única pessoa negra na maior parte dos espaços públicos centrais e nos espaços de poder é uma realidade comum à população negra da cidade. Diante dessa realidade pode emergir um sentimento de solidão e desamparo associado à concretude da experiência social de ser “a/o negra/o única/o”.

Para melhor compreensão do processo de constituição da identidade racial da pessoa negra de pele clara em Porto Alegre é necessário elucidar como as especificidades desse contexto se atrelam ao gênero e à classe de forma interseccional. Os sujeitos desta pesquisa são de classes sociais diversas, moradores de diferentes bairros de Porto Alegre e região metropolitana, pertencentes a diferentes gerações e gêneros. Os/as participantes possuem múltiplas identificações com a negritude, bem como manifestam estágios de identidade racial distintos. Ainda, observa-se que cada pessoa atribui sentidos e têm percepções diferentes com relação às práticas e vivências relacionadas à raça, ideias que se constroem de forma interseccional, principalmente com gênero, classe e geração. Isso se dá de tal maneira que a constituição dos sujeitos como negros ou não é, ao mesmo tempo, singular e coletiva.

5 ANÁLISES

5.1 As Identificações Raciais e Suas Interseções com Gênero, Classe e Geração

5.1.1 Os Sentidos do Termo Parda/o

No âmbito do pensamento racial nativo, parda/o aparece como uma classificação externa, mais presente em formulários governamentais, por exemplo. Por outro lado, termos como morena/o e mulata/o surgem como conceitos mais flexíveis, comuns nas relações do cotidiano, permitindo certos jogos de manipulação circunstancial influenciada pela classe, pelo gênero, pela geração, pelo território (Schwarcz, 2012; Schucman, 2018). Entre as/os participantes desta pesquisa não houve consenso sobre o significado da palavra pardo/a, alguns

e algumas inclusive referiram não saber o que essa palavra significa. Outros/as participantes manifestaram uma rejeição ao uso dessa categoria por não remeter à ideia de origem ou de pertencimento racial. Ainda, há um imaginário que liga pardo à ideia de sujeira.

A palavra pardo, o que tu acha dessa palavra? (Eu)

Eu ouvi uma vez que pardo tem origem de sujo, eu acho. Eu não concordo com isso. (Lucas)

Na fala de Lucas percebemos uma recusa ao termo pardo por esse estar ligado às ideias negativas de mistura racial presente no imaginário social associado historicamente ao pensamento das teorias eugenistas do século XIX, cujos pressupostos condenavam arduamente a miscigenação, colocando o/a mestiço/a como um ser degenerado e impuro. Essa ideia de sujeira também se manifesta na nomeação “branco encardido” (Schucman, 2012), aquela pessoa branca com menor valor na escala racial ao simbolizar um/a branco/a sem origem: impuro, portanto, encardido.

Ser identificado/a como parda/o, muitas vezes, provoca a sensação de limbo racial, o que podemos perceber nas falas das/os participantes abaixo.

E quando tu diz que, às vezes, tu era visto como pardo, o que tu entende como pardo? (Eu)

Eu não gosto muito da... do termo pardo porque eu acho que tipo, eu acho que foi criado só para tirar a grandiosidade de ser negro. Eu sinto isso mais ou menos. Porque não faz sentido para mim eu ser apontado de uma forma ruim. Quando é para ser apontado eu sou o negro, quando é para engrandecer eu sou pardo, não sou negro. Quando é para falar das melhores... que as melhores músicas são dos negros eles me apontam: “mas tu é pardo, não é negro!” Então as melhores músicas não são da tua raça, coisas assim do tipo, sabe? Mais ou menos.

Uhum, como se tu ficasse nem de um lado... (Eu)

Sem ter uma referência, a tua cor não é, tu não tem uma referência branca, nem uma referência preta, tu é pardo, tu é sujo, como algumas pessoas falam. (Iago)

Percebe-se como o desamparo discursivo se exprime através da lógica de superexposição e subexposição (Gonçalves Filho, 2008) associado às significações da palavra pardo que localiza Iago em um jogo de não reconhecimento racial. É nomeado como negro (superexposto) quando associado às representações negativas do signo negro, o que visa lembrá-lo do seu “lugar” social, marcado pela inferioridade. Por outro lado, Iago é excluído do grupo racial negro quando o que está em pauta são características consideradas positivas da

negritude. Diante dessa dinâmica, não lhe é garantido o *status* de sujeito negro dentro do laço social.

Por outro lado, fica nítido na fala de Iago um pensamento positivo sobre a sua identidade racial negra. Para ele, ser negro simboliza algo grandioso. Esse discurso acerca da negritude também é reflexo das mudanças ocorridas nas últimas décadas em que os sentidos positivos do ser negro/a ganham maior destaque no campo social, principalmente após as discussões oriundas do advento das políticas de ações afirmativas, momento em que as narrativas de valorização simbólica da negritude ganham destaque, principalmente nas mídias sociais. Nesse sentido, Iago também destaca em outro momento de sua entrevista a concepção de que ser negro está na moda.

E uma coisa que eu acho que hoje em dia também ficou mais aberto de conversar porque querendo ou não, hoje em dia, querendo ou não, ficou um pouco na moda ser negro né, muito mais do que antes. (Iago)

O que, como assim na moda? (Eu)

Hoje em dia é mais atraente ser negro para algumas pessoas. Talvez como um fetichismo, eu acho até. Mas hoje em dia tu já não é mais sujo, tu já não é mais feio. Hoje em dia é bonito tu ter a boca larga, a boca grossa. Tanto que quem é branco bota *botox* pra ficar com a boca grossa. (Iago)

Em sua fala fica explícita a compreensão de Iago de que na contemporaneidade há uma valorização da negritude, aqui percebida no campo da estética, ainda que aponte sua complexidade ao entendê-la também como “fetichismo”. Na pesquisa de Silva e Leão (2012), o processo de conscientização racial e identificação como negra/o para alguns/as participantes, principalmente entre os homens, guarda relação com a compreensão de que ser negra/o está na moda. Essa leitura permitiu que os entrevistados passassem a valorizar certos traços antes ocultados, por meio de cortes de cabelo e roupas entendidas como de estilo africano, por exemplo. Ou seja, há uma narrativa contra-hegemônica importante no século XXI, que consolida uma estética de representatividade negra significativa nos últimos anos. Ao afirmar a importância da valorização da estética negra, nota-se a como a propagação dessas narrativas são ferramentas extremamente úteis à constituição da negritude e de uma autoestima elevada entre as pessoas negras.

Fiquei pensando como era isso nos ambientes fora da tua família, na escola... Como te viam, como tu te sentia? (Eu)

Fora não me viam como negra e daí que na adolescência comecei a ter esse problema de: E aí, o que eu sou no fim? Daí começaram: “Ah, tu é parda”. Mas parece que não

sou nada, fico no meio do caminho, não sou branca, não sou negra, o que eu sou? Não sou nada. Então aí sempre tinha isso. E aí na adolescência fiquei bem perdida um tempo sem saber o que eu era, tentando, buscando entender o que eu realmente era. (Miriam)

É nítida na fala de Miriam a emergência da sensação de desamparo: “não sou nada”. Um olhar atento à linguagem revela como a narrativa racial é normalmente pautada através dos termos negra/o e branca/o. Assim, ao ser identificada apenas como parda, o que não está necessariamente inserida dentro da categoria negra, cria-se o fenômeno entendido como limbo racial. Ainda, a fala de Miriam traz pontos interessantes sobre a importância do período da adolescência à constituição identitária. A adolescência é uma fase marcada pela pergunta “quem eu sou?” (Corso & Corso, 2018), questionamento esse que invariavelmente incluirá a dimensão de raça, em alguma medida, às pessoas racializadas, dada a importância que a categoria raça ocupa no laço social, sendo um dos principais marcadores de diferença e desigualdade que estruturaram a sociedade brasileira. A classificação racial do sujeito tem enormes impactos subjetivos pois, como visto, a raça também irá dizer do suposto valor intelectual, moral e estético de cada um/a.

Sobre os usos e sentidos do termo pardo/a, Silva e Leão (2012) elucidaram três diferentes formas de identificação parda manifestada entre as/os participantes de sua pesquisa, conforme a classificação racial espontânea e a classificação racial de acordo com os critérios IBGE: os “negros-pardos”, os “pardos-negros”, e os “pardos-pardos”. Entre aquelas/es que se autoidentificaram como “negros-pardos”, percebeu-se que a identificação como negra/o era uma escolha política, resultado de um processo de conscientização. Já a identificação como parda/o é entendida quase como um fato objetivo ligado à certidão de nascimento ou em alusão à cor da pele menos escura. Essa ideia aparece na fala de Lisiane:

E qual a tua cor? (Eu)

Cara, eu me considero... Quando entra nessa questão de cor, eu não vou responder... Eu não me considero preta, mas odeio o termo pardo, então fica... o IBGE, sabe? O que o IBGE vai fazer? Não sei. Então o negro entra pra isso, sabe? Não é uma cor, mas assim, não sei o que te responder.

Mas se tu fosse responder a pesquisa do IBGE, tu colocaria preto ou pardo? (Eu)

Eu ia botar pardo, com raiva! [risos] Outros! [risos]. (Lisiane)

Novamente, fica evidente que a classificação como pardo/a não produz identidade racial positivada. Lisiane entende-se como mulher negra, não se considera preta e, ao não se identificar com o termo pardo/a surge um dilema frente à classificação racial oficial proposta

pelo IBGE. Devido ao seu processo de conscientização racial ela opta pela categoria parda, ainda que com ressalvas.

5.1.2 *Entre Morena/o, Mulata/o e o negra/o*

As participantes desta pesquisa que se nomearam como morena ou como mulata compreendem que são racializadas socialmente e entendidas como não brancas. Por outro lado, percebem aspectos positivos ligados à sua morenidade. Entre elas encontra-se Silvia, natural da cidade de Passo Fundo, município do Rio Grande do Sul caracterizado pela grande presença de descendentes de alemães. Silvia reside em Porto Alegre há mais de trinta anos.

Não sei se a senhora já respondeu à pesquisa do IBGE, que é o Censo né, e uma das perguntas é qual a cor da pessoa. E entre as alternativas tem preto, pardo, branco, indígena. Como a senhora responderia? (Eu)

Sem olhar pro certidão, o que eles colocaram? (Silvia)

Isso, sem olhar para a certidão. É o que a senhora acha que a senhora é. (Eu)

Acho que... [pausa] eu sou morena, não tem morena, né? (Silvia)

Tem preta, parda... [interrompida] (Eu)

Parda seria o... [pausa] (Silvia)

Preto e pardo fazem parte da categoria negra. (Eu)

Então eu me considero uma parda, né. (Silvia)

E socialmente no dia a dia as pessoas, a senhora acha que as pessoas entendem a senhora como? Como negra? Como indígena? (Eu)

Eu acho que... eu acho na minha concepção que é como negra. [risos] (Silvia)

Interessante que mesmo entendendo ser lida socialmente como negra, Silvia opta pela identificação como morena. A classificação como parda surge como alternativa dada à ausência da categoria morena/o nos critérios do IBGE, o que ratifica a ideia anteriormente apresentada de que a categoria pardo/a não se presentifica nas classificações raciais da cotidianidade. Silvia é casada com um homem negro e, ao falar sobre a racialidade de seus filhos e de suas filhas se evidencia a noção de positividade da mistura: eles/as são “bonitos e bem quebrados”, assim como serão os/as seus/suas netos/as.

É bem misturado entre os filhos também, né? (Eu)

Bem misturado, bem bonita, né. E agora minha filha, o marido que ela tem é alemão, vai ficar muito bonito essa mistura. Mas ela diz que sempre vai dizer: “O meu pai era bem pretinho e bem negrão” que vai quebrar muito essa mistura toda. (Silvia)

Senhora já imagina como vai ser os seus netos? (Eu)

Eu acho que vai ficar bonitos né? Que meu pai disse [risos] lembra que eu falei que meu pai dizia: “Pode deixar, vai sair uns filhos muito bonitos e bem quebrados. Tudo misturado é os filhos mais bonitos que saem.” (Silvia)

Silvia também fala dos aspectos que considera positivos da raça negra ou da raça “morena”.

E esses aspectos da pele, de ser mais forte dessas coisas que a senhora falou. A senhora também acha que tem essa questão da pele mais forte, mais resistente, que envelhece menos? (Eu)

Se eu acho que eu tenho? (Silvia)

Aham. (Eu)

Eu acho, eu acho. No serviço elas falam [risos] essas coisas, eu digo “Sabe quantos anos eu tenho gurias?” As gurias: “Ah, Silvia, tu deve ter uns 50.” E eu digo: “Que gurial! Eu tenho 63 anos” “Não te aposentou? Ainda trabalha?”. Eu tenho destreza. Não me sinto incapaz em nada. Pra tirar a paciente do leito, para levantar, para empurrar, eu me acho bem, por enquanto me acho bem. Não sei daqui para frente. Não desfazendo das pessoas, das suas raças, mas das raças o moreno têm uma resistência no envelhecimento. Pode ver. A minha filha tem 28 anos e eles dão 18.

Que a senhora falou que também até hoje está levantando, tá botando paciente no leito [interrompida] (Eu)

[risos] Tira cadeira de rodas com 80 kg [risos de ambas]. As gurias fico fazendo, fazendo ceninha “Aí pega na perna” a outra “Ah pega aqui” e eu “Me dá aqui. Óh, vai pra lá, vai para a cama.” [risos] Fazendo ceninha as novas, né. (Silvia)

O que Silvia entende como características positivas estão associadas estritamente à corporeidade negra ou “morena”, ideia própria às imagens de controle que reduzem a pessoa negra a sua corporeidade. Ao falar dos aspectos que considera positivos da racialidade negra ou da “raça morena” como ela assim nomeia, Silvia inclui-se e ri, mostrando-se orgulhosa. Tal identificação remete à ideologia do morenamento, a qual atribui um valor positivo à morenidade brasileira oriunda da narrativa da identidade nacional enquanto país inclusivo e igualitário, de raça “brasileira”. Assim, é na potência da mistura, marcada pelo sincretismo cultural, que estariam localizadas as maiores virtudes do país (Costa, 2014).

Ainda que seja um rearranjo da ideologia do branqueamento, pois “morenar” requer clarear, mas, diferentemente dessa ideologia, por não visar o desaparecimento radical do corpo negro, na ideologia do morenamento a existência fenotípica do negro poderia estar em alguma medida assegurada desde que pela sua negação linguística (preto e pardo igual a “moreno”) e fenotípica (preto e pardo igual à descendência progressivamente “morena”) (Costa, 2014, p. 135).

Nessa perspectiva, mesmo que não se nomeie negra, Silvia identifica-se com aquilo que julga positivo dentro da “raça morena”. Há então uma espécie de negociação diante da leitura por ela realizada acerca das possibilidades raciais disponíveis. A preferência pelo termo morena parece estar ligada à sua percepção de que ser morena é socialmente mais aceitável. Mesmo que a identificação com a ideologia do morenamento seja alienante e atue como uma defesa psíquica ao racismo, ela denota aspectos positivos à identidade que não necessariamente caracterizam um processo de negação de si ou de sua negrura e sim relacionam-se à ideia de ser moreno/a, para qual há certa aceitação social (Costa & Schucman, 2022).

Cabe ainda pontuar que o pensamento racial de Silvia se localiza em um determinado contexto histórico. Ou seja, sua percepção racial tem relação à geracionalidade. De forma similar, Mara afirma possuir uma “alma negra”, denotando uma forte positivação da ideia de mistura racial.

A minha raça é classificada como raça branca né, mas a minha raça pessoal, para mim eu digo que eu sou uma mulata, mulata negra, mulata mestiça. Porque eu não tenho a pele escura, mas eu não sei como, de que maneira te explicar, né. Mas o meu cabelo é crespo, eu tenho negros na minha família; o meu pai era filho de índio, bugre; a minha mãe é filha de espanhol com negro então assim... [pausa] a bisavó dela era alemã. Então a gente tem uma mistura muito grande né, eu tenho o espanhol, tenho o negro, tenho índio, tenho o bugre, e eu sou a legítima mistura brasileira, né. Eu queria ter minha pele escura né, porque é uma coisa que eu gosto. Quando eu vejo uma injustiça, quando eu vejo a cena de racismo é uma coisa que me incomoda muito. Já chorei assistindo na minha frente coisas de racismo então é assim, a minha alma é negra. (Mara)

E tem mais alguma coisa que te ajudou a entender que a tua alma é negra? (Eu)

A minha realidade. A minha realidade sempre foi muito dura, a gente foi muito pobre, minha mãe trabalhou muito e meu pai. Parece que pobre era uma coisa que era só das pessoas de cor, que passavam trabalho. A minha mãe lavava pra fora, minha mãe lavava prédio. Meu pai era pedreiro, então essas dificuldades [pausa. Acho que a minha realidade, eu tinha presente qual era a minha realidade, entendeu? Eu não podia querer ser uma branca metida a besta se eu não tinha um pinto pra dar água, entendeu? Então eu acho que a minha realidade eu sempre enxerguei, e eu acho que isso sempre foi claro pra mim, entendeu? Eu sempre tive na escola quando eu era criança, na minha adolescência quando eu estudava de noite, eu sempre tinha uma amiga ou um amigo, que andava comigo e que era negro. Eu sempre tive, eu sempre gostei do negro. (Mara)

Mara coloca-se em posição social similar à das pessoas que classifica como negras devido às experiências ligadas à sua condição socioeconômica: sua realidade é negra. Ou seja, há uma compreensão de que ser negra está ligado à pobreza e que, por ser pobre e ter ampla convivência com pessoas as quais identifica como negra, fica impossibilitada de ser “uma branca metida a besta”. É a sua condição socioeconômica e o ambiente racialmente diversificado em que cresceu que origina a sua identificação com a negritude. Contudo, Mara não se considera negra, ela é misturada, é a mulata, identificação da qual demonstra ter orgulho, o que diz da suposta positividade presente nas imagens de controle da mulher negra, bem como das narrativas atreladas às ideologias da democracia racial e do morenamento.

A partir dessa percepção, constitui-se fronteiras raciais simbólicas específicas tanto em relação aos brancos pobres, como às/aos negras/os: Mara está próxima de ambos, localizada nesse entre que a ideia de mistura racial lhe insere.

Tu acha que tu sofre algum tipo de discriminação racial? Já sofreu algum episódio? (Eu)

Não. Racial não.

E tu acha que por exemplo, tu em comparação com uma pessoa (que tu considera) negra, tu tens algum tipo de privilégio social? (Eu)

Não, não. Nunca tive, nunca tive nenhum privilégio. Nunca! Ao contrário, bah, ralei muito. (Mara)

Existe um embaralhamento no pensamento de Mara entre dimensões de classe e raça que lhe impede de distinguir aspectos específicos ligados à racialidade, tais como possíveis situações de discriminação racial por ela vivenciadas. As pessoas pardas e pobres costumam entender que as vivências de discriminação estão predominantemente, quando não exclusivamente, associadas à classe (Daflon, 2014). No grupo de pardos-pardos da pesquisa de Silva e Leão (2012), a identificação como parda/o se associou à negação da discriminação racial e à compreensão de que as fronteiras rígidas são socioeconômicas. Assim, acredito que um dos fatores que impede Mara de se classificar como negra seja justamente a ausência de percepção da discriminação racial, ainda que haja grande socialização e identificação com pessoas por ela consideradas negras e com aspectos culturais negros: sua “alma é negra”, porém sua imagem é para si miscigenada.

Lucas traz relatos acerca de sua vivência racial territorializada. Lucas é morador do bairro Bom Jesus, território periférico de Porto Alegre, bairro associado no imaginário social ao tráfico de drogas. Lucas identifica-se como “negro, um pouco não tão negro, mas preto”.

E tu sempre se considerou negro ao longo da vida? (Eu)

Sempre me considerei. Acho que não deveria ter essas divisões de se considerar ou não, mas com toda história de tudo que aconteceu eu me considero negro sim. E tenho orgulho. (Lucas)

Lucas afirma uma espécie de orgulho racial difuso, em contraponto à história de dominação racial negra e à lógica de inferiorização impostos pelo racismo. Contudo, apresenta um pensamento racial ligado ao mito da democracia racial.

E se tu fosse identificar racialmente uma pessoa, o que tu leva em consideração? (Eu)

É que eu nunca tive um olhar assim de classificar. Eu sempre vi todos como iguais, mas acho que talvez os traços, lábios, cabelo, nariz... (Lucas)

E na escola, tu convivia com outras crianças negras? (Eu)

Normal. Quando a gente é pequeno a gente é inocente como eu vim, eu moro na Bom Jesus, que é pobre, então tem vários tipos de raça, de cor, então preconceito ali não tinha. (Lucas)

E disso ser visto como uma pessoa perigosa... (Eu)

Ah, com certeza! Onde tu for e dizer: “ah, sou da Bom Jesus” é outro olhar já: “ah, é envolvido ou tem parente envolvido”. (Lucas)

E tu acha que é diferente para uma pessoa negra da Bom Jesus e uma branca, a forma como é visto socialmente? (Eu)

Acho que não, acho que não tem muita diferença. Talvez se for para alguma vaga de algum emprego, se a pessoa tiver um traço que é mais aceitável, talvez consiga uma vaga que uma pessoa negra não ia conseguir. (Lucas)

Lucas realiza uma leitura social racializada em que percebe distinções de classe e raça que variam conforme as especificidades de cada contexto. Nessa perspectiva, Sansone (2004) traz a ideia de “áreas leves e pesadas” ao analisar que nas regiões periféricas baianas, percebendo que as divisões, os conflitos e tensões grupais não estavam diretamente relacionados à raça, classificando as diferentes áreas e momentos da vida num *continuum*, tendo em um extremo a ideia de “quase todos brancos” e no outro a de “quase todos pretos”. Quanto mais “branca” era considerada uma área ou um momento, mais difícil poderia ser para a população negra. Ou seja, há diferentes territórios raciais, em alguns a raça é vista como importante na orientação das relações sociais e de poder, quando em outras situações é considerada de pouca relevância. Nestes últimos casos, os mais “leves”, as distinções sociais eram ligadas sobretudo à classe, à idade, à vizinhança e ao gênero.

Por outro lado, ao pensar em zonas pesadas os marcadores raciais se tornam mais relevantes na análise dos processos de desigualdade e de discriminação, situações essas que podemos entender dentro da lógica de superexposição do corpo negro, quando a “negrura” e os sentidos sociais a ela atribuídos se evidenciam e as situações de discriminação podem ser mais facilmente entendidas como de cunho racial, mesmo entre aqueles cuja compreensão racial é influenciada pela ideia de igualdade racial.

E tu já sofreu discriminação racial? (Eu)

Não me recordo bem diretamente, mas com certeza já em algum momento, alguma vaga de emprego, participar de algum grupo... Pensando bem agora lembrei que eu trabalhava em frente à Renner, no *shopping*, e entrei para experimentar uma roupa e quando saí me deparei com o segurança dentro do provador. (Lucas)

A fala de Lucas corrobora com os achados de Sansone (2004) em sua pesquisa: as/os entrevistadas/os compreenderam que as manifestações de racismo eram acentuadas no mercado de trabalho, principalmente na busca por emprego, no namoro e casamento e, nas interações com a polícia. Assim, pode-se supor pessoas negras de pele clara que possuem vivência social majoritariamente em territórios periféricos permeado por áreas leves, como em bares, rodas de samba ou interações com o círculo social mais íntimo, associem as desigualdades e as distinções sociais a outros marcadores de diferença significativos no contexto em que o/a branco/a pobre está em posição social similar. Esse fenômeno talvez não seja possível a uma pessoa negra de pele escura para quem as discriminações de racismo interpessoal se apresentam em seu cotidiano de forma mais explícita.

Letícia, também residente na região periférica de Porto Alegre, nomeia-se como morena e “morena um pouquinho escura”.

E lá onde tu mora tem bastante pessoas negras? Na escola também tinha? (Eu)

Lá onde eu moro tem, tem bastante. No colégio também tinha. (Letícia)

Então sempre conviveu com pessoas negras? (Eu)

Sim, sempre convivi. (Letícia)

E o que que tu acha importante, assim se tu vai falar que nem tu falou que teu pai é negro e tu é morena. O que tu leva em consideração para nomear uma pessoa como branca, como morena, como indígena? (Eu)

Eu acho que todo mundo é igual, que não deveria ter bastante racismo. “Ah porque tu é diferente”. Pra mim todo mundo é igual, a cor não interfere em nada, sabe? Eu vejo bastante o racismo que nem aconteceu com meu irmão, e as pessoas falam: “Ah porque tu é preto, o outro é branco e são totalmente diferente”. Eu não acho, acho que todo

mundo é igual. Porque uma pessoa negra deve sentir bastante né, quando tu vê um branco falando: “Ah tu é nego”. Me sentiria muito mal com aquilo ali, acho que todo mundo é igual não deveria existir isso.

Semelhante à socialização de Mara, Letícia também conviveu em ambiente racialmente diversificado na região periférica de Porto Alegre. Ao longo de sua vida, Letícia teve relações horizontais com pessoas brancas em posição social semelhante a sua, fato que possivelmente contribui à construção do seu pensamento racial associado à ideologia da morenidade e ao mito da democracia racial. No pensamento racial de Letícia, negra/o é aquela/e que sofre racismo, raciocínio que fica mais evidente quando traz a situação de racismo vivenciada por um de seus irmãos.

E eu tenho um irmão que ele é muito da cor do meu pai. Tipo ele se considera, porque ele até já sofreu racismo. Porque ele trabalha tipo em iFood agora, sabe? E ele é bem assim, da cor que falam, negro, né? E ele foi fazer uma entrega no centro e uma mulher tratou ele muito mal. Ela não queria que o negro entregasse o lanche pra ela, preferia uma cor branca. (Letícia)

Tu acha que as pessoas de pele mais escura são tratadas de forma diferente de ti que é morena? (Eu)

Eu acho que sim, as pessoas são tratadas mais pelos branco. E aí pela cor deles assim eles são tratados muito diferentes, porque tem muito racismo ainda. (Letícia)

E tu acha que tu é tratada diferente de uma pessoa branca? (Eu)

Eu acho que não, acho que não. (Letícia)

No trecho acima evidencia-se que para Letícia ser negra/o está associado à cor da pele mais escura, bem como à vivência de discriminação racial. Pensando na importância da linguagem ao entender o racismo como discursivo, “moreno/a” parece estar carregado/a de uma semântica associada ao imaginário brasileiro não somente na “mestiçagem”, mas também da “não discriminação” (Daflon, 2014). É possível supor que como o seu pensamento racial está ligado à ideologia do morenamento, ela encontra-se impossibilitada de articular uma linguagem discriminatória ou de desvalorização associada à sua raça “morena”, já que as narrativas sociais acerca da discriminação racial não fazem alusão às pessoas pardas ou “morenas”. Nesse ponto, ao analisar os resultados da busca pela palavra “negros” e “racismo” na seção de “imagens” do *site* de buscas do Google, Rodrigues (2021) encontrou imagens de pessoas de pele preta para o resultado de “negros”, assim como cartazes e desenhos gráficos com pessoas pretas, unidas à pessoas brancas, na representação do “racismo”, não havendo pessoas pardas nessas imagens. Ou seja,

[...] o repertório disponível para se falar de discriminação racial no Brasil faz uso do termo negro, e não dos termos pardo ou não branco. Dessa forma, ao falarem sobre discriminação, ou definirem sua identidade racial a partir da discriminação, os entrevistados que inicialmente se identificaram como pardos, passam a se ver como os negros (Silva & Leão, 2012, p. 129).

Fenômeno observado no relato trazido por Gustavo.

Tu mencionou também que foi na terapia que tu conseguiu ressignificar essa experiência do jogo em que te chamaram de macaco, né? (Eu)

Isso, imitaram sons de macaco. Foi bem emocionante porque eu pensava que era uma coisa que não me incomodava, que não me traumatizou, mas era uma coisa que eu sempre carregava comigo. Até que nem a questão do brincar, que o pessoal da minha família, eles são mais escuros que eu, então eles falavam: “Não, tu não é negão, tu é sarará”. Mas não com intuito de maldade, mas de mexer, de tentar brincar contigo. Então eu sempre digo e acredito até que depois dessa situação de imitar o som do macaco de carregar comigo: “Tá, eu posso ser mais clarinho, mas eu sou negão, eu sou preto”. Não tem isso, para mim existem duas cores: é o branco e é o preto. Duas raças: é o negro e o branco. Então pra mim eu tenho isso comigo. Depois daquela situação eu pensei: “Agora eu tenho que levar isso comigo”. Ah, eu não vou ser o negão, vou ser o sarará e vou deixar de canto pra não me chamarem de macaco. Não! Eu sou negão e vou levar isso comigo até eu não estar mais aqui. (Gustavo)

Passar por uma situação traumática de racismo atuou como uma espécie de divisor de águas para sua compreensão racial. Gustavo era nomeado como sarará no ambiente familiar e como “negão” externamente. Após essa situação de violência, ele opta pelos termos “negão” e “preto”, estipulando uma fronteira racial nítida entre brancas/os e negras/os, ao mesmo tempo em que surge um sentimento de afirmação racial em contraponto à discriminação.

Outra questão manifestada na fala dos/as entrevistados/as diz respeito ao processo de conscientização racial ligado à sua inserção em classes sociais mais elevadas. Ser negro/a de classe média/classe média alta é ser colocado/a em posição social específica marcada pela ausência de representatividade racial. A experiência de ser “a/o negra/o única/o” é frequente a este grupo. Para Ângela Figueiredo (2012), há um fenômeno de dupla consciência que não se associa à nacionalidade (ser negra/o e/ou brasileira/o) e sim ao fato de ser negra/o e membro de classe média, uma vez que a maioria das representações sobre as/os negras/os e sobre a cultura afro-brasileira remete à classe baixa, restando pouco espaço para ser ao mesmo tempo negra/o e de classe média. Ao adentrar na classe média, as dinâmicas do racismo ganham novos contornos, marcando outras especificidades à intersecção de raça e de classe já que, em ambientes elitizados, a maioria – e quando não todas pessoas nos espaços – são brancas, somado ao fato de que as manifestações de racismo cotidiano costumam operar de maneiras distintas nesses ambientes. É o que aponta a fala de Rodrigo.

E tu tava falando antes que tu tinha mais ou menos 13 anos quando tu começou a ter uma consciência racial maior. Se tu pudesse contar um pouquinho de como é que foi esse período, o que te despertou? (Eu)

Eu sempre sofri racismo, mas achava que era *bullying*. Mas tipo com 13 anos foi quando caiu a ficha, mas como eu sou negro... E eu sempre estudei em escola particular e sempre fui mensalista, nunca fui bolsista, mas as pessoas achavam que eu era bolsista sendo que meus pais pagavam integral, “Ah porque preto não pode pagar mensalidade”. “Cabelo de miojo”, porque o meu cabelo era assim, mas o cabelo das minhas colegas brancas que tinha o cabelo cacheado não era um cabelo de miojo, era o meu cabelo que é crespo. E então isso aí mais com 10/11 anos eu mudei de escola, eu fui pra uma escola tradicional e aí eu comecei a sofrer assédio, não foi mais coisa de criança assim, foi professor, cara na rua e ser tratado diferente. Porque a escola que eu tava antes era uma escola bem plural, uma escola de esquerda, vamos dizer assim, uma escola de comunista, como eles dizem. Aí sim ficou escancarado que eu não era branco, eu era mais escuro do que todos os meus colegas, meus colegas tinham sobrenome polônês também e foi a primeira vez inclusive que eu tive colegas com sobrenome alemão, polonês, italiano, tcheco, árabe [ironicamente árabe] (Rodrigo)

Nossa! Sim e ficou mais na classe média alta essa diferença social? (Eu)

Na outra escola que eu estudava tinha bolsista, nessa não, não tinha bolsista. Então eu tava no meio da elite e aí a primeira vez que me chamaram de paçoca, aí eu entendi [pausa] não dava mais para fingir. (Rodrigo)

Após as políticas históricas de branqueamento incentivadas por práticas massivas de imigração europeia no sul do país, consolidou-se uma valorização social ao sentimento de pertença e aos valores simbólicos e materiais associados às culturas alemã e italiana, principais países de origem imigratória desta região. A hierarquia presente entre as pessoas brancas, em que aqueles/as que possuem marcadores que apontem para a presença de uma origem europeia possuem maior valor de brancura, é um pensamento intrínseco ao imaginário social do Rio Grande do Sul. Assim, a observação da origem dos sobrenomes é uma das ferramentas simbólicas utilizadas para análise da posição racial de determinada pessoa. Ainda, há uma especificidade no pensamento racial do sul do país em que a pessoa branca é racializada a partir das nacionalidades que são descendentes. Nesse sentido, é comum uma pessoa que tenha descendência alemã, possuir forte vinculação com os respectivos valores culturais e até, nomear-se como de fato alemã, por exemplo. Na fala de Rodrigo percebe-se que o sobrenome aparece como um elemento simbólico importante que também delimita as fronteiras raciais entre ele e as pessoas brancas presentes nos ambientes elitizados que frequenta.

A inserção de pessoas negras em espaços tradicionalmente e predominantemente brancos, evidencia a desigualdade e a discriminação racial. Ingressar na classe média/alta representa uma transgressão dos limites raciais simbólicos em que as distinções de classe e raça costumam

aparecer de maneira mais intensa e explícita. Quando a pessoa é um *token* (aquele que representa todo o grupo), ou seja, um dos poucos ou único membro do grupo negro que se insere em um determinado ambiente, ela se localiza em uma posição particularmente vulnerável aos estereótipos, o que favorece o desenvolvimento de uma consciência aguda e crítica acerca da sua posição racial (Daflon, 2014). Dessa forma, a própria percepção da discriminação e a respectiva interpretação do seu cunho racial podem propulsionar o desencadeamento do processo de conscientização racial (Daflon, 2014).

A conscientização racial ligada à inserção na classe média/alta costuma emergir quando há uma mudança social, quando esta não é a única experiência de classe vivida pela pessoa negra. Por outro lado, quando a única vivência se dá nas classes média/alta, a pessoa negra é levada a ficar “sem cor” como uma forma de defesa psíquica frente ao desamparo racial e ao racismo. Nessas situações, a pessoa negra ali inserida pode compreender as estruturas raciais de forma mais naturalizada. Assim, a dinâmica racial que lhe é socialmente apresentada é entendida como a norma. É o que observamos na fala de Débora, participante que experienciou ser a única negra na maior parte de sua infância e adolescência nos ambientes de socialização, sendo a convivência com pessoas negras praticamente restrita a sua família.

Meu nome é Débora, tenho 32 anos, sou negra, venho de uma família classe média, meus pais são negros, tiveram uma infância bem pobre os dois. Meus pais são negros de pele clara que nem eu e meu irmão, meu irmão é um pouco mais claro que eu. Eu sempre estudei em escola particular, sempre. Na minha infância também tive amigos só brancos, tanto que quando era menorzinha, logo em seguida fui para colégio particular que só tinha colegas brancos. Fui ter contato com colegas negros ali na quinta e sexta série mais ou menos, mas eu... Como sou uma mulher negra de pele clara, eu tenho mais contato com essa coisa de ser negra agora adulta, do que quando era menor, não sei... e porque só convivia com colegas e gente branca eu não me dava conta que algumas coisas poderiam ser racismo ou não, por exemplo, quando falavam do meu cabelo. Eu tive cabelo crespo, sem alisar, pequena e aí falavam do cabelo. Não sei e tal, ficava chateada, mas eu não entendi que aquilo era racismo, *bullying*, não sei como poderia chamar. Mas depois de grandinha que comecei a entender algumas coisas e também trabalhar com pessoas negras que nem eu. O primeiro contato que eu tive com chefias negras foi aqui no estado, o nome dela é S. e ela é negra, aí foi meu primeiro contato, assim.(Débora)

E como era para ti estar nesses lugares que só tinha gente branca e ser a única? (Eu)

Nunca achei estranho porque nunca fui em lugares que só tinha negro, a não ser na família, então não achava estranho, assim. (Débora)

Isso te causava algum desconforto? (Eu)

Não, nunca achei estranho, talvez agora eu ache que deveria ter mais e acho que deveria ter mais amigos, quero ter, não tenho. (Débora)

Percebe-se a partir da fala de Débora uma dificuldade em compreender as discriminações vivenciadas como formas de racismo, pois parece ainda estar em um estágio inicial de aproximação com a questão racial. Há uma desconforto em seu raciocínio após ter contato com uma mulher negra em posição de chefia, o que parece abalar sua compreensão de naturalidade das posições raciais, ficando mais atenta à representatividade negra. Contudo, ainda parece relacionar os sentidos de ser negra/o à pobreza, identificando situações de racismo ocorridas com seus pais “de origem pobre”.

Eu comprei uns livros, comprei um da Djamila, comprei mais um dois que falavam sobre essa questão racial, li, achei bem interessante. Tem um do Lázaro Ramos que também comprei e achei bem interessante, e tô começando a ler mais, prestar mais atenção. Eu não me lembro agora, mas quando a gente escuta certas coisinhas tu acha que não é nada, mas é, sabe? Querendo ou não agora presto mais atenção aonde eu vou se tem mais negros, infelizmente não tem muitos. (Débora)

E lendo esses livros, tu se identificou com as questões? (Eu)

Não me identifiquei muito ainda. Mas acho elas bem interessantes para abrir meus olhos. Eu identifico muito a história dos meus pais, o que eles me falam assim, sabe. Eles irem nos lugares e ficarem de risadinhas falando da roupa, do cabelo. Isso sim, identifico muito a história deles, dos dois. (Débora)

Ainda que Débora tenha anteriormente citado situações de discriminação ligadas ao seu cabelo, demonstra dificuldade em entendê-las como racismo: “racismo, *bullying*, não sei como poderia chamar”. Essa compreensão parece se relacionar com a sua socialização em ambientes brancos de classe média, como a escola particular, cuja predominância branca forma barreiras ao seu reconhecimento racial ao não se ver espelhada nas pessoas próximas.

Nessa direção, a fala de Gustavo traz uma perspectiva interessante para compreensão da intersecção de raça, classe e gênero. Gustavo era nomeado durante a infância e adolescência pela família como *sará*, pelos amigos do bairro Bom Jesus como “negão *playboy*” e pelos amigos da escola particular como “negão da Bom Jesus”. Gustavo residiu por boa parte de sua vida no mesmo bairro de Lucas, o bairro Bom Jesus, onde tinha maior convivência com pessoas pobres e negras. Porém, estudou durante todo ensino regular em escola particular localizada em bairro de classe média da cidade. Assim, Gustavo circulava por diferentes territórios que geraram múltiplas identificações.

O que eu lembro, uma coisa do colégio também. É que tinha muito com o pessoal da infância, da minha rua, é que o pessoal achava que eu era *playboy* por causa que eu estudava em colégio particular e daí falavam: “Bah, o negão é *playboy*”. Eles achavam que eu era rico, né. (Gustavo)

Isso no bairro? (Eu)

É, porque eu era o único que estudava em colégio particular. Mas estudava em colégio particular porque eu tinha bolsa e daí depois com um tempo teve a questão do futebol e tudo mais. Mas não que “Ai tem mais dinheiro”. Pessoal achava isso, né. Mas depois com o tempo a gente ficando mais velho, daí fui conversando e eles foram entendendo. Mas mesmo assim eles: “Ah não adianta, tu é o negão *playboy* da rua”. Até hoje, esses tempos fui fazer um churrasco com um amigo meu, a gente tava conversando e ele disse: “Ah negão, tu sempre foi *playboy*, não sei o quê...” eles sempre acharam isso, então foi uma coisa que ficou marcada, mas eles sabem que até tinham muito mais dinheiro do que minha família, mas sempre teve essa questão de acharem que eu era o *playboy* da rua. Que tava sempre arrumadinho, por mais que a gente não fosse rico, digamos assim... Como é que eu posso dizer, assim? Uma família de classe mediana, nada de mais. Mas a minha mãe sempre me deixou bem arrumadinho, bem cheiroso, então acredito que isso era uma coisa que contava pra eles tirar o cara pra *playboy*, né.

Todo arrumadinho, é? (Eu)

Arrumadinho, todo cheiroso por causa da mãe e no colégio também tinha essa situação de “Ah é o negão da Bom Jesus”. E todo mundo morava na volta do colégio né: Rio Branco, Santa Cecília, Santana... Só gente que tinha dinheiro, né. Que nem a gente fala não tinha pelado, então era bem isso como tu falou, eram dois mundos mesmo. (Gustavo)

E com qual dos dois mundos tu se identificava mais? Com o *playboy* ou com o negão da Bom Jesus? (Eu)

Eu vou te dizer que poderia ter os dois mundos, mas eu fazia ser só um. Eu poderia ter esse título aí que o pessoal falava, mas pra mim eu era sempre o mesmo independente do lugar, independentemente de onde eu tava era sempre a mesma situação. Mas se fosse pra escolher um lugar pra me identificar eu seria o negão, amigo de todo mundo, não sou branco, sou trabalhador, era estudioso né, no caso. Então pra mim não tinha essa de dois, poderia ter pra eles, mas pra mim era só um, só esse que tinha. (Gustavo)

Em ambos os territórios Gustavo se torna o “negão”, termo pelo qual é nomeado e com o qual se identifica. Entender-se como “negão” é diferente de ser um homem negro com consciência racial. Ao que me parece, Gustavo cria defesas e negociações racializadas para encaixar as denominações raciais que lhe são socialmente atribuídas, muitas delas racistas, dentro de sua subjetividade. Gustavo tenta conciliar esses “mundos”, buscando atenuar conflitos disparados pelas leituras racializadas e generificadas sobre si. Assim, Gustavo é “o negão, amigo de todo mundo”. Aquele que não é branco, mas é trabalhador, estudioso e arrumadinho.

A partir das análises até aqui realizadas, evidencia-se que para compreender de forma mais aprofundada os significados sociais atribuídos à racialidade, é preciso um olhar à dimensão de gênero e suas intersecções com raça.

5.1.3 A Intersecção entre Raça e Gênero e a Produção de Estereótipos/ Imagens de Controle Racializadas e Generificadas

Para Joan Wallach Scott (1995), historiadora estadunidense, o gênero, além de ser um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos, também consiste em “uma forma primária de dar significado às relações de poder” (1995, p. 86). A autora traz uma contribuição importante ao enfatizar a linguagem e o papel das diferenças percebidas entre os sexos na construção de todo sistema simbólico utilizado estruturalmente para (re) produção das relações de poder: “estabelecidos como um conjunto objetivo de referências, os conceitos de gênero estruturam a percepção e a organização concreta e simbólica de toda a vida social” (Scott, 1995, p. 88). Ou seja, gênero é a organização social da diferença sexual socialmente simbolizada. O que não significa que gênero reflita diferenças físicas fixas e naturais entre homens e mulheres, mas sim que gênero dá sentidos sociais às diferenças corporais (Scott, 1995).

Neste trabalho, observou-se especificidades nos sentidos raciais associadas à categoria de gênero. Enquanto que para as mulheres participantes o processo de racialização está mais atrelado aos padrões de beleza e aos significados raciais hegemonicamente atribuídos ao seu corpo, para os homens esse processo se associa de forma mais significativa à ideia de *status* social. Notou-se ainda que, para os homens, as vias usadas para pensar as identificações raciais e para elaborar as repercussões das vivências ligadas à raça e ao racismo estão mais atreladas às manifestações artísticas como o RAP e o Slam, possibilidades socialmente autorizadas de expressão de afeto diante dos preceitos da masculinidade hegemônica que repudiam as manifestações afetivas masculinas.

Raça e gênero são então categorias inseparáveis, pois as construções racistas são pautadas em papéis de gênero e vice-versa. O gênero atravessa a construção de raça bem como a própria experiência de racismo. Por isso, é uma tarefa extremamente perigosa detalhar o impacto específico do gênero ou da raça em cada experiência, porque ambos estão sempre entrelaçados. A maioria das experiências pessoais com racismo são formas de racismo de gênero, assim, suas manifestações se dão a partir de estereótipos baseados em papéis de gênero (Kilomba, 2019).

Os estereótipos correspondem a uma manifestação de violência discursiva. Para Hall (2016), o estereótipo consiste em um conjunto de práticas representacionais que naturalizam desigualdades, mantendo a ordem social e simbólica. Os estereótipos associados às pessoas pardas possuem uma conotação ambígua, já que muitos comportam aspectos que podem ser compreendidos como positivos, ainda que essa positividade seja extremamente problemática,

uma estratégia racista que visa justificar as desigualdades e manifestações de racismo ao fixar as pessoas negras em determinadas narrativas.

Entre os estereótipos associados às/aos pardas/os destaca-se a figura da mulata e a do malandro. Tanto a “mulata boazuda” como o “malandro mestiço” são usados como representação da brasilidade (Schwarcz, 1995).

5.1.4 A imagem da mulher negra: a mulata brasileira

A realidade da mulher negra é marcada por uma opressão racial estruturada por percepções racistas de papéis de gênero (Kilomba, 2019). Em nosso país, esse imaginário foi ao longo das décadas solidificado por meio da propagação de imagens como a da mulata brasileira e da mãe preta (Gonzalez, 1984).

O termo mulata é empregado desde o período colonial brasileiro para designar negras de pele mais clara, frutos da violência e abuso sexual sofridos pelas escravizadas (Dandolini & Ruiz, 2020), contexto em que as mulheres não brancas estavam muito vulneráveis à dominação e ao estupro. Ao mesmo tempo, havia um discurso social de mestiçagem sensualizada, provocando a exaltação da mulher negra por suas supostas qualidades sexuais em contraste com a imagem das mulheres brancas colocadas como castas e delicadas. Construída culturalmente através de um longo processo histórico, a figura mítica da mulata situa a mulher negra como um objeto de desejo que é puro corpo: a mulata é bonita, dengosa, gostosa e sensual (Daflon, 2014). Paralelamente, a mulata se tornaria evidência física do “encontro das raças”, uma espécie de prova viva de harmonia racial em uma sociedade em que a mistura biológica seria evidência da ausência de conflitos raciais. No entanto, a mulata não deixaria de ser hipersexualizada, figura responsável pela procriação das/os mestiças/os (Figueiredo, 2015).

Patrícia Hill Collins (2019), socióloga estadunidense, enriquece o debate ao trazer o conceito de imagens de controle, as quais se distinguem dos estereótipos ao produzir tanto lugares de poder e privilégio para determinados grupos, como lugares de sujeição, hipersexualização e violência a outros. A autora utiliza as imagens de controle para abordar a interseccionalidade das estruturas de poder, as quais configuram representações em torno da raça, gênero, sexualidade e classe que aprisionam existências negras, ao mesmo tempo em que legitimam as desigualdades sociais, vistas como naturais e inevitáveis.

A autora parte da análise de quatro imagens de controle que atuam sobre as mulheres negras estadunidenses: a *mammy*, a matriarca, a mãe dependente do Estado, e a Jezebel/*hoochie*. Aqui, vou me deter à imagem da Jezebel, mulher negra hipersexualizada, e suas aproximações com a mulata brasileira. A imagem da Jezebel forma-se a partir de uma ideia de

sexualidade feminina desviante e acentuada, que se contrapõe ao ideal de passividade sexual das mulheres brancas, possuindo assim um papel importante na naturalização e na perpetuação das inúmeras manifestações de violência às quais as mulheres negras são historicamente submetidas (Collins, 2019). É por meio da objetificação e animalização das mulheres negras que a imagem da Jezebel se molda, representada como sexualmente agressiva e insaciável: um corpo a ser domado.

O estereótipo da Jezebel foi utilizado como uma racionalização das relações sexuais entre brancos e negros, especialmente entre escravizadores e escravizados. A insaciabilidade da Jezebel, que não se contentava em manter relações sexuais apenas com seus iguais, aplacava-se com a conjunção com os brancos. Logo, a partir desse raciocínio, essas mulheres não eram violentadas por seus escravizadores que, em última análise, estavam realizando o controle da agressividade sexual das mulheres negras (Bueno, 2020, p. 112).

No cenário brasileiro a imagem da mulata passou, ao longo das décadas, a ser cada vez mais celebrada e exaltada como ícone da beleza nacional através da objetificação sexual presente nas produções culturais, como àquelas ligadas ao carnaval, sem que essa exaltação tivesse repercussões nos espaços estruturais de poder simbólico e material (Daflon, 2014). Contemporaneamente, a imagem da mulata é encontrada, por exemplo, na segunda versão da telenovela “Gabriela”, produzida em 2012 pela emissora Globo, uma adaptação da obra literária *Gabriela, cravo e canela* de Jorge Amado (1975). A personagem principal é representada pela atriz Juliana Paes, cuja descrição feita pela emissora corresponde a uma mulher de natureza livre e impulsiva, com cheiro de cravo e cor de canela. Gabriela é a mulher mais desejada, aquela que desperta a fantasia dos homens da cidade (Memória Globo, 2021).

Uma imagem importante de representação da mulata no cenário brasileiro é a figura da “Globeleza”. A Globeleza surgiu no início da década de 1990 como uma passista, mulher negra nua, pintada com tintas coloridas e purpurina, sambando ao som de uma vinheta clássica da emissora Rede Globo (Dandolini & Ruiz, 2020). Em 2014, Nayara Justino foi alvo de ataques racistas nas mídias após ser eleita como a nova “Globeleza” no programa Fantástico através do voto popular. Mota (2016) pontua que tais ataques giravam em torno da racialidade de Nayara, considerada “bem mais negra” que suas antecessoras, classificadas racialmente como “mulatas”. O caso repercutiu na produção do documentário “Negra demais para o Brasil” (*Too Black to Brazil, 2016*), produção que aponta que após o rompimento do contrato com Nayara Justino, a nova Globeleza escolhida pela emissora, Eryka Moura, foi a artista negra com a pele mais clara em comparação com todas as artistas anteriores.

A análise deste episódio nos permite presumir que a imagem da mulata estaria mais ligada às mulheres negras de pele clara diante da reação de forte recusa em “conceder” um espaço midiático de certo destaque a uma mulher negra de pele escura, espaço esse simbolicamente associado à objetificação e sexualização da mulher negra: um corpo disponível para servir e entreter com sua ginga e simpatia. Para Rodrigues (2021), o termo “mulata” também representa um *status* relacionado ao reconhecimento da beleza de algumas mulheres não brancas, ainda que referindo à sua “positiva” descendência branca, e não à sua “negativa” origem negra. Osmundo Pinho (2004) elucida como a literatura, a música e as artes caracterizam a mulata pela “sensualidade bestial da negra em modos ‘afinados’ pelo sangue branco” (p. 112). Nessa direção, a figura da mulata retratada nas abordagens turísticas da cidade de Salvador corresponde à figura da mulher desnuda e mestiça, a qual está associada à imagem racial da “morenas-jambo” (Pinho, 2004). Essas narrativas reforçam a forte relação da imagem da mulata à mulher negra de pele clara, o que não exclui a possibilidade de que tal imagem seja também associada às mulheres negras de pele escura.

Diante do exposto, evidencia-se que a imagem da mulata fabricada no Brasil é a correspondente mais próxima da imagem da Jezebel desvelada por Collins (2019). Aqui, a imagem da mulata é particularmente associada à mulher negra de pele clara, ainda que a ideia de hipersexualização atinja mulheres negras das mais diversas tonalidades e fenótipos. Assim, são produzidas imagens alienantes que colocam a mulher negra de pele clara dentro do jogo de subexposição e superexposição racial. Por um lado é politicamente invisibilizada ao não ter sua negritude oficialmente confirmada, enquanto que por outro lado comparece como corpo fetichizado sob a lente colonialista que a enclausura em imagens de controle. Fenômeno evidenciado por Lisiane:

Em conversa com amigo negro ele me perguntou: “ah, tu não se sentiu assim meio usada?” Tipo, até tem um negócio na internet, um *card* que tá escrito em uma foto de uma mulher branca, uma parda que nem eu, e uma preta e diz: pra sexo, pra limpar e casar, sendo a mulher da minha cor para sexo. Daí ele me fez essa pergunta e eu comecei a refletir sobre várias questões de relacionamentos afetivos e, sim, teve momentos que realmente eu tava nesse papel, do tipo de: “nossa, a mulata dos olhos claros que é bonita, mas não quero ter um relacionamento com ela”. E após essa conversa com ele comecei a ter um olhar diferente e comecei a me blindar mais, a cuidar mais sobre isso. (Lisiane)

Percebe-se na fala de Lisiane a importância da conscientização das imagens de controle à constituição de uma narrativa não alienada de si, o que é crucial à emersão do processo de constituição de uma identidade racial positiva e crítica.

5.1.5 A Imagem do Homem Negro: entre o Malandro, o Negão e o Neguinho

Enquanto a experiência de mulheres negras é atravessada por uma dupla injunção: machismo e racismo, configurando o “o outro do outro” (Kilomba, 2019), cabe o questionamento em torno das intersecções presentes na experiência dos homens negros, cuja posição social gira em meio a uma espécie de privilégio subordinado, já que a o gênero os afirma, mas a raça os nega (Ribeiro & Faustino, 2017). Mesmo impactados estruturalmente de forma distinta em relação às mulheres negras, os homens negros têm de lidar com os dilemas postos pela demandas da masculinidade hegemônica, tendo em vista que as hierarquias raciais presentes nesta estrutura o colocam como inferiores aos homens brancos. As negociações decorrentes desse sistema têm implicação no sentimento subjetivo de pertencimento ao que é socialmente simbolizado como masculino. Devido ao valor dos homens ser menos associado à ideia de beleza e mais ao *status*, que pode ser obtido de distintas formas, homens têm à sua disposição uma variedade maior de estratégias para aumentar status e prestígio social.

Deivison Faustino (2014), influenciado por Frantz Fanon, traz à cena um ponto interessante ao situar o homem negro como aquele que representa o “pênis sem o falo”, sendo o falo uma representação simbólica de poder. A divisão ocidental entre mente (razão) e corpo (emoção), coloca o homem negro como figura representativa das atividades braçais, apenas corpo, enquanto o intelecto fica associado ao homem branco. Assim, espera-se que o homem negro apresente sempre um bom desempenho, seja sempre dotado das mais diversas habilidades corporais: dança, futebol, força física, entre outras atividades ligadas à virilidade presente na imagem do criado “supermasculino”.

A suposta superioridade física do homem negro tem relação intrínseca com a sua posição de inferioridade intelectual no imaginário social. Assim, o elogio ao desempenho físico/sexual do negro muitas vezes esconde justamente a impossibilidade de reconhecer a sua humanidade levando em consideração outras esferas: “seja pela dimensão animalizada, seja pela necessidade de adestramento constante neste esquema de subalternidade, o homem negro representa uma constante ameaça à ordem simbólica” (Faustino, 2014, p. 86). Além da representação animalizada e da invisibilidade social imposta ao homem negro, ele também não é considerado “homem de verdade” na lógica da masculinidade hegemônica, ao não conseguir dispor dos recursos sociais necessários para corresponder às expectativas patriarcais, devido às barreiras objetivas e subjetivas presentes em uma sociedade racista. Por ser atravessado por estereótipos ligados ao corpo, por ser visto apenas a partir do seu corpo, é também pela via do corpo que o homem negro buscará obter certa afirmação social. A partir das imagens fetichizadas que o homem negro poderá esboçar a sua agência:

[...] além de ter pegada deve ser superdotado de um pênis enorme, ser um animal na cama, dançar bem, ter habilidades para o esporte e outras tarefas manuais, ter força física descomunal, além de jamais recuar perante uma ameaça, mesmo que isso implique o violento (e nem por isso menos glorioso) dilaceramento do seu corpo... O homem negro deve ser “macho ao quadrado” em todas as situações exigidas, e só a partir desses atributos será reconhecido (Faustino, 2014, p. 91).

A partir dessas narrativas criam-se imagens de controle ligadas ao homem negro como as figuras do negão e do neguinho. O neguinho é aquele sujeito submisso e sem vontade própria, fiel e dependente dos/as brancos/as. De Souza (2009) traz como exemplo literário da imagem do neguinho a figura do Tio Barnabé, criado por Monteiro Lobato, dentre vários outros personagens presentes em quadros de humor na mídia. Em oposição ao neguinho, encontra-se a representação do negão, homem viril, forte, hipersexualizado. Devido a sua conotação marcadamente sexual, ele constitui uma ameaça ao homem branco. Por fim, há ainda uma figura híbrida das duas representações anteriores, que possui os atributos físicos do negão, mas é submisso como o neguinho, aparecendo nas imagens atrás do homens brancos, sempre disposto a protegê-los (de Souza, 2009). Essa figura dialoga com as imagens de controle masculinas propostas por Collins (2019): a figura do “amigo negro” (*black buddy*) e “parceiro negro” (*black sidekick*), imagens que posicionam homens negros de forma emasculada no cenário político estadunidense.

Nesse ponto, trago aqui algumas falas de Gustavo que demonstram como essas imagens de controle se interseccionam à dimensão de classe, produzindo posições e afetos específicos. Como visto anteriormente, Gustavo teve vivências sociais tanto em ambientes pobres, como em espaços de classe média.

E nesse processo de tu se entender como uma pessoa negra, tu identifica que teve pessoas que de alguma forma te ajudaram, ou que tu se identificava com elas e daí foi mais fácil pra ti se perceber negro? (Eu)

Ah parando pra pensar assim não muito, mas acredito que se eu fosse lembrar lá da época do colégio meus amigos sempre me chamavam de Negão “Ah o Gustavo, o Negão...” “Convida o Negão que o Negão vai...” Até a mãe dos meus colegas, pediam, com todo o respeito, “Ah posso te chamar de Negão também que nem os guris?” “Pode, não tem problema”. Todo mundo me chamava “Ah o Gustavo, Negão” então eu via que era com carinho, não tinha maldade e aquilo ali me fez, né... “Ah, eu sou Negão mesmo é isso aí, vamo lá né!” (Gustavo)

Sim, mas nessa época da escola, tu lembra se tu já se identificava como negro, ou se tu ficava pensando quem tu era no meio dessas pessoas? (Eu)

Eu já me identificava que eu era o Negão, até inclusive nessa semana eu tava conversando com um amigo meu, um colega que nem mora mais aqui e eu estava

comentando: “Bah cara, tu se lembra quando a gente jogava futebol e tal, todo mundo queria jogar no teu time porque todo mundo tinha medo do Negão”. “Bah, o Negão mora na Bom Jesus e tal”. Mas eu via que não era um pré-conceito né, que geralmente o pessoal acha. Mas era uma coisa assim, como que vou te dizer, não sei explicar, meio que era um respeito estranho que o cara tinha. Mas eu via que não era com maldade, sabe? A gente vê quando a pessoa tá querendo te colocar uma maldade, mas eu via que não era com maldade, era uma questão mais entre nós ali, tanto que até hoje muita gente me chama de Negão. (Gustavo)

Percebe-se nas cenas trazidas por Gustavo os desdobramento da intersecção de raça, classe e gênero, já que residir em um bairro periférico de Porto Alegre, conhecido pela violência associada ao tráfico de drogas, faz com que sejam atribuídos a ele sentidos também ligados à ideia de medo e perigo, acentuando a sua “negrura”. Se dentro do ambiente familiar Gustavo é sarará, a leitura extrafamiliar de seu corpo o desloca para outro lugar racial. Gustavo não é chamado a partir de seu nome próprio. Torna-se simplesmente o “negão”, reduzido a sua dimensão corpórea, pois aqui, “negão” vem acompanhado do sentimento de medo inerente ao processo de animalização, algo que Gustavo entende como um “respeito estranho”. Apesar da sensação de estranhamento, Gustavo não percebe aspectos negativos na nomeação como “negão” no contexto de relações afetivas próximas. E, talvez, não ver “maldade” nessa nomeação seja uma defesa necessária para se manter em ambientes predominantemente brancos, como a escola particular. Fica nítido ainda como a possibilidade de agência exclusivamente pela via do corpo, que aqui se dá através do reconhecimento pelo futebol, é problemática ao mantê-lo em uma posição estereotipada e alienante. A identificação com a negritude torna-se um processo mais difícil quando o discurso sobre si é permeado pela sensação de medo, mesmo em relações próximas e de amizade.

Ao analisar os resultados da pesquisa histórica realizada por Cardoso e Ianni (1960) sobre estereótipos raciais em Florianópolis, estudo integrante das pesquisas da Unesco anteriormente citadas, Daflon (2014) elucida que os atributos “falso, desonesto, ladrão” foram os únicos com maior incidência entre pessoas mulatas do que entre pretas, os quais fariam alusão à ideia da “malandragem mestiça” (Schwarcz, 1995).

Para Renato, foram as discriminações raciais baseadas na imagem de ladrão, entre outros elementos, que o fizeram se entender como pessoa negra.

Tu falou que uma das coisas que te fez perceber que tu é negro foi passar por situações de racismo. Isso é comum? Tu consegue lembrar de alguma? (Eu)

Ah, caminhando na rua as pessoas apertam o passo, principalmente se tá só eu e a pessoa na rua. No ônibus também, de manhã, depende do horário, se o ônibus tá lotado e tu

sentado do lado de alguém a pessoa já puxa a bolsa, acha que vai roubar ou, às vezes, a pessoa te atende mal numa loja. (Renato)

Novamente, o medo emerge como afeto balizador das relações sociais ao homem negro de pele clara, o que o afasta dos elementos da sua negritude, ressaltando novamente a necessidade de problematizar as imagens de controle com vistas à constituição de uma identificação racial desalienante.

5.1.6 A Ambiguidade Presente nas Imagens de Homens e Mulheres Negros de Pele Clara

A malandragem consiste em uma modalidade mestiça, a qual é permeada por duas imagens contraditórias: a primeira, de cunho negativa, associa a malandragem à falta de trabalho, à vagabundagem e à propensão ao crime; a segunda, que pode ser entendida como positiva, relaciona a malandragem ao bom-humor, à espontaneidade, à ginga. Ainda, a imagem do malandro carrega a ideia do “jeitinho” brasileiro, que se propaga no tecido social a partir das teorizações de Gilberto Freyre acerca da suposta adaptabilidade e maleabilidade do povo brasileiro ao mesmo tempo em que aponta para uma conotação negativa ligado ao pouco apreço e respeito pelas regras (Schwarcz, 1995). De forma similar, podemos pensar na leitura dúbia que a imagem da mulata pode proporcionar, fazendo com que a mulher negra de pele clara possa encarar de forma positiva a sensualidade e sexualidade exacerbada que a marcam.

Veronica Daflon (2014) analisa a hipótese de que os estereótipos associados às pessoas pardas ao mesmo tempo em que coincidem àqueles imputados às pessoas pretas, também carregam algumas especificidades que denotam certa ambiguidade, o que dificulta a percepção de um preconceito menos evidente. Se já existe uma confusão entre discriminação racial e de classe por parte das pessoas pretas, isso se acentuaria no caso das pessoas pardas (Daflon, 2014).

[...] os pretos mobilizam um imaginário mais associado a estereótipos “benevolentes” como os da vítima, do escravo, do indivíduo sem oportunidades, primitivo e pouco capaz e que quando os indivíduos rompem as expectativas geradas por esses estereótipos, um racismo extremamente hostil e aversivo pode irromper e se manifestar, com frequência violentamente. Os pardos, por sua vez, parecem inspirar menos simpatia, sendo associados a estigmas que ressaltam mais sua suposta condição de marginalidade e imoralidade. A qualidade “dúbia” de estereótipos como o do “malandro” e da “mulata”, no entanto, pode obstaculizar a percepção do conteúdo preconceituoso dessas representações. Mesmo porque eles constituem referências de nacionalidade e de coletividade a que pessoas mais afinadas com o ideário da morenidade podem aderir (Daflon, 2017, p. 140).

Tais imagens comportam significados ambíguos que podem ser interpretados de forma positiva por esses sujeitos, fazendo com que a pessoa parda se identifique com a sua imagem

estereotipada, a qual poderá servir como amparo à constituição de sua identidade racial como morena, por exemplo, já que essas narrativas moldam-se através da ideologia do morenamento (Costa, 2014). Contudo, o caráter ambíguo e complexo das imagens racializadas e generificadas atribuídas às pessoas pardas produzem discursos a serviço da manutenção das estruturas de desigualdade ao possibilitar a produção de subjetividades alienadas, criando sérias barreiras à emergência de um processo de conscientização racial. A fala de Cíntia ressalta a importância das estratégias políticas de conscientização que retiram a pessoa negra de pele clara desse processo alienante rumo à constituição de uma identidade singular, politicamente enegrecida.

Daí quando eu comecei a me dar conta de algumas coisas eu tentei me encaixar no estereótipo da mulata Globeleza, pensava: “Vou usar isso a meu favor!”. Só que não era a meu favor, eu ficava nesse lugar de objeto e eu comecei a me dar conta e, assim, foi várias coisas acontecendo. E foi através do estudo que eu fui me dando conta e foi me possibilitando sair desse lugar e escolher como eu queria viver, como eu queria me expressar, isso aconteceu com várias coisas assim. Eu comecei a estudar esse estereótipo da mulher negra forte e esse tipo de coisa e isso foi possibilitando eu escolher quem eu quero ser, quem eu sou, então hoje eu consigo pedir ajuda, eu consigo ser *fitness*, consigo dizer “não, não quero!”, consigo dar limite porque eu vou percebendo quem eu sou fora desses estereótipos. (Cíntia)

Diante do exposto, nota-se que apesar de ser uma categoria utilizada nas pesquisas estatísticas, a classificação como pardo/a não se converteu em uma categoria nativa hegemônica. Pardo/o também não remete a uma ligação ancestral e nem a uma determinada cultura, bem como não está atrelada a uma posição política específica (Schucman, 2018). Ainda que a categoria parda integre o grupo racial negro conforme os preceitos do IBGE, observou-se, predominantemente, entre as/os participantes desta pesquisa uma recusa ao uso desse termo por ser entendido de forma pejorativa, cujo sentido desloca a pessoa negra de pele clara de sua negritude, podendo ainda remeter à ideia de sujeira. O termo pardo foi também entendido como uma nomeação que deslegitima e enfraquece o poder político do grupo racial negro. Assim, observou-se, majoritariamente, uma preferência ao uso do termo preto/os quando questionadas/os como responderiam ao Censo do IBGE sobre raça/cor. O termo preto/a parece ser compreendido como uma categoria de afirmação racial entre as pessoas negras de pele clara. Se, há de fato tal predileção pela categoria preto/a ao responder dados oficiais sobre raça/cor, cabe questionar se não haveria então uma sub-representação das pessoas negras de pele escura nas estatísticas produzidas especificamente sobre as pessoas pretas quando pensamos, por exemplo, nos dados de acesso ao Sistema Único de Saúde (SUS), entre outras tantas informações relevantes à garantia de direitos sociais inerentes à formulação, implementação e aos mecanismos de fiscalização de políticas públicas.

Entre as/os participantes que demonstraram pouca aproximação e reflexão em relação aos aspectos de sua identidade negra, observou-se um desconhecimento acerca dos sentidos do termo pardo. Pardo/a ainda apareceu como uma categoria utilizada acriticamente entre as/os adeptos da ideologia do morenamento, como no caso de Sílvia que optou pelo termo pardo diante da ausência do termo moreno/a na classificação racial utilizada pelo IBGE. Ainda, duas participantes optaram pela categoria parda de forma crítica ao entenderem que seu fenótipo não corresponde à categoria preta/o, mas manifestando certa reticência ao uso do termo pardo, aqui também compreendido de forma negativa, ligado novamente ao afastamento de sua negritude. A escolha pelo termo pardo deu-se ainda entre uma entrevistada estudante de universidade pública, escolha que se relaciona à aproximação com outros sentidos do termo pardo advindos da inserção universitária. Essas significações reforçam a complexidade do pensamento racial brasileiro e apontam à urgência da ampliação das discussões sobre os sentidos e usos do termo pardo, tendo em vista a importância política dos dados oficiais produzidos sobre raça e cor.

Como visto, os significados atribuídos aos traços físicos do/a negra/o de pele clara estão estruturalmente ligados ao discurso das ideologias do embranquecimento, do morenamento e da democracia racial. Diante desse cenário, a pessoa negra de pele clara pode perceber e enfatizar a sua “mistura” racial, moldando sua identidade racial através das narrativas de positividade da morenidade. Essa ênfase na noção de miscigenação e/ou morenamento criam barreiras à emergência da negritude. Notou-se que a adesão a tais narrativas guarda relação com a geração. Nesse sentido, as entrevistadas com idade superior a quarenta anos (Regina, 49 anos; Mara, 61 anos; Sílvia, 63 anos) possuem um discurso racial mais alinhado às ideologias raciais hegemônicas no imaginário social brasileiro. Acredito que esse dado não esteja ligado apenas ao fato de que a narrativa do “povo mestiço que vive harmonicamente” ser aquela predominante na maior parte de suas vidas, mas também devido à ausência de experiências de inclusão racial de forma mais equânime em espaços de poder e de reflexão social. Fenômeno esse que vem mudando nas últimas décadas, principalmente entre os mais jovens, após o advento das políticas governamentais de ações afirmativas. Nessa direção, as/os participantes na faixa etária de 40 a 50 anos da pesquisa realizada por Sansone (2004) mostraram-se mais inclinadas a se descreverem em termos como pardas/os, mulatas/os ou morenas/os. Ao contrário, as pessoas mais jovens e, de maneira geral, aquelas com melhor instrução e renda mais alta tendem a se orgulhar de serem negras.

Percebeu-se ainda de que maneira a raça se conecta à classe, indicando como as fronteiras socioeconômicas afetam a classificação racial. De forma geral, as/os entrevistadas/os de classe social mais baixa, moradoras/es de regiões periféricas, também apresentaram uma

narrativa mais atrelada às ideias de democracia racial e morenidade. Tal pensamento racial guarda relação com a vivência em contextos racialmente diversificados, o qual proporciona relações mais horizontais ao longo da vida com pessoas brancas e pobres, colaborando para que as discriminações sejam entendidas como exclusivamente ligadas à classe social ou como secundárias às questões de classe devido à sua vivência racial predominantemente diversificada. Esses dados sugerem que o discurso sobre negritude tem diferentes alcances, relacionados aos critérios socioeconômicos.

Ter seu corpo lido socialmente pela ideia de miscigenação posiciona a pessoa negra de pele clara em um dado lugar na escala racial brasileira a partir do qual se formularão as manifestações de discriminação racializadas específicas a ela, entendendo que a identificação negra também inclui a inadequação, em algum grau, ao padrão estético imposto pela branquitude: “Nesse sentido, o negro pode ser tanto o mulato, o sarará, o tição, quanto o jambo, o moreno, todos, em grau variado, vítimas desse tipo de discriminação” (D’Adesky, 2001, p. 145). Contudo, a possibilidade de que a morenidade formule um traço constitutivo da autoimagem positiva de parte significativa das/os brasileiras/os negras/os de pele clara, implica em uma determinada percepção sobre a origem das desigualdades e das discriminações que obstaculiza a compreensão dos aspectos raciais que possam estar presentes nesses fenômenos. Nesse sentido, quando indagadas acerca de suas experiências com a discriminação racial, as pessoas pardas, cujos fenótipos são mais frequentemente significados dentro da categoria “morena”, apresentam índices de percepção da discriminação racial significativamente mais baixos do que aquelas que se autotransferem como pretas (Daflon, 2014).

O fato da/o negra/o de pele clara ser mais tolerada/o socialmente em comparação a uma pessoa negra de pele escura em lugares em que a expectativa é de embranquecimento, somado à suposta positividade características dos estereótipos e imagens de controle que lhes atravessam, como é o caso da imagem da mulata com a qual Mara se identifica, são fenômenos que também dificultam à percepção do cunho racial em possíveis situações de discriminação vivenciadas em seus cotidianos. Ainda, existem atravessamentos da masculinidade hegemônica que podem fazer com que o homem negro busque uma possibilidade de agência social pela via corpórea, atrelada à ideia de hipervirilidade. Assim, ser o “negão”, ser a morena ou a mulata, pode trazer elementos significativos à autoestima e à constituição identitária de pessoas negras de pele clara, ainda que se mantenham em uma posição racial alienante.

Soma-se a esses fenômenos o fato de que a linguagem antirracista é binária, pautada na ideia de brancas/os e negras/os. Nessa perspectiva, as manifestações de racismo se dão contra as pessoas entendidas como negras, supondo-se que as/os pardas/os estão compreendidas/os

nessa última categoria quando, na verdade, essa inclusão nem sempre é realizada, seja pelo próprio sujeito, pelo/a outro/a ou por ambos. Tal nomenclatura binária é outro fator que pode dificultar a percepção por parte de pessoas negras de pele clara do caráter racial das discriminações quando elas não se nomeiam como negras, mas sim como morenas, pardas, mulatas, entre outras identificações presentes nas classificações raciais nativas. Ainda que a pessoa negra de pele clara que se identifique racialmente como morena, por exemplo, não esteja necessariamente negando os sentidos da negrura de seu corpo, essa nomeação a afasta de aspectos simbólicos importantes à negritude, essenciais à constituição de uma consciência racial crítica, base para emersão de uma identidade negra politicamente positivada.

O processo de conscientização racial das pessoas negras de pele clara pode ser despertado a partir da sua inserção em classes sociais mais elevadas, circulando por ambientes muito mais embranquecidos, o que evidencia a sua negrura. Conforme a ideia proposta por Sansone (2004), tais espaços corresponderiam às “zonas pesadas”, nas quais os marcadores raciais se tornam mais relevantes na análise dos processos de desigualdade e de discriminação. Ou seja, existe uma diferença marcante de leitura racial e de expressões racializadas conforme a circulação social de cada sujeito: em ambientes elitizados a pessoa negra de pele clara “escurece”, transforma-se em “negão”, seu cabelo vira um “cabelo de miojo”. Essas situações podem ser compreendidas através da lógica de superexposição do corpo negro, quando a negrura e os sentidos sociais a ela atribuídos se evidenciam e as situações de discriminação podem ser mais facilmente entendidas como de cunho racial, mesmo entre aqueles/as adeptos/as das ideologias raciais hegemônicas. Assim, as repercussões das vivências em ambientes brancos e as manifestações de racismo trazem à tona elementos negados, conscientemente ou inconscientemente, da racialidade negra.

Vivenciar uma situação traumática de discriminação racial pode fazer com que a pessoa negra de pele clara seja convocada a lançar um olhar crítico e reflexivo a sua racialidade. Se, antes, ela poderia mais facilmente “camuflar” a sua negrura de formas simbólicas e materiais, esse afastamento alienante pode não se sustentar diante de uma situação violenta de racismo que faz furos às suas defesas, o que a obriga a se deparar com os sentidos racializados de seu corpo. A partir das repercussões singulares ligadas a uma experiência dolorosa de racismo, a pessoa negra de pele clara ingressaria no estágio do impacto (Ferreira, 2004), advindo de situações provocadoras de uma espécie de “choque” a partir do qual a funcionalidade da identidade e da visão de mundo do sujeito se enfraquece, impulsionando uma transformação subjetiva.

5.2 Um “Corpo Miscigenado ao Sul” e as Marcas de Ambiguidade Racial: o Lugar Específico à Pessoa Negra de Pele Clara

O corpo das pessoas negras de pele clara está inscrito no laço social sob a representação da mestiçagem, marcado por narrativas de inferioridade que as situam em uma condição de animalidade, historicamente ligada às políticas coloniais de controle da reprodução e de proibição do “cruzamento de raças”. O termo “mestiço/a” tem sua origem no cruzamento de diferentes raças caninas, cujo fruto é um animal impuro e inferior. Já o termo mulato/a foi originalmente usado/a para definir o produto do cruzamento do cavalo com a mula, ou seja, um animal impuro e inferior por ser oriundo de duas raças diferentes (Kilomba, 2019). Aqui vale dizer que negros/as de pele escura também podem ser miscigenados, mas a simbolização do corpo não traz este elemento, mostrando assim que não é a mestiçagem real que produz este efeito, mas sim a possível mestiçagem que aparece como marca que pode ser lida como tal, ou seja, corpos que têm “algo de branco”.

Ainda, o corpo de pessoas negras de pele clara também simboliza historicamente o estupro colonial de mulheres negras e indígenas (Nascimento, 2016). Corpos marcados por narrativas de violência, de hipersexualidade e de amoralidade. É a partir dessas significações corporais racializadas que se manifestam cenas de violência em que as dimensões do colonialismo se atualizam, situando o sujeito negro de pele clara numa posição de subalternidade social específica, o que lhe confere marcas através das quais também produzem a raça para si (Kilomba, 2019).

Para Hall (1995) o corpo é lido como um texto. Na verdade, o corpo torna-se um texto dentro do sistema de classificação de diferenças justamente porque os traços físicos, como textura do cabelo e cor de pele, constituem as marcas de diferenças visíveis e concretamente presentes na cena social, as quais serão racializadas e generificadas. De forma que, em uma estrutura racista, os traços biológicos são transformados em um sistema discursivo com a função de essencializar e de naturalizar diferenças. Quando a leitura do corpo-texto não funciona, quando a representação dos significados sociais atrelados ao corpo não “encaixa” com os traços físicos racializados que a pessoa apresenta, emerge um desconforto naquela/e que se dispõe a decifrá-lo (Hall, 1995).

Por vezes, o incômodo ganha proporções maiores, principalmente quando traços raciais lidos como exclusivamente brancos, e portanto entendidos como superiores, são vistos em um corpo lido como racializado/negro. Esse desconforto que emerge do encontro com um corpo que não se encaixa no esquema corpóreo racial internalizado pelo/a “leitor/a” pode impulsionar

a manifestação de violência frente a essa fisicalidade que é ao mesmo tempo uma incógnita e uma afronta à branquitude. A partir desse contato podem surgir então cenas racistas nas quais a pessoa negra é lançada em uma posição compulsória de superexposição (Gonçalves Filho, 2008) em que supõe-se saber exatamente como ela deve se parecer e agir, suposição esta ligada à interpretação das imagens de controle a elas atreladas.

Como analisado anteriormente, a região sul do país e mais especificamente o estado do Rio Grande do Sul e sua capital, Porto Alegre, localidade das/os participantes desta pesquisa, possui uma narrativa social de europeização, constituindo-se uma suposta identidade branca que se sustenta na denegação da/o negra/o. Soma-se a isso a materialidade de ser a minoria numérica na maioria dos territórios centrais da cidade. Assim, há um processo de formação racial específica deste contexto que repercute na maneira como a racialização e o racismo se expressam no âmbito das relações interpessoais.

Nesse sentido, Patrícia, participante natural do Maranhão que atualmente reside em Porto Alegre, traz a sua percepção sobre as diferenças regionais nas relações étnico-raciais por ela observadas.

Aqui eu sofri outros tipos de questões, não foram questões físicas, aqui foi mais questões de identidade, questões sociais mesmo assim, não estéticas, não sei se estética entra no social, mas mais questões de pertencimento, assim. Mais pesadas até eu acho, do que a questão estética. As mulheres daqui meio... não é que invejam, mas elas: “ai que cabelo bonito, cacheado e brilhante e não sei o quê”, mas ao mesmo tempo elas te colocam em um lugar muito diferente e isso claramente tu vê, assim. Então eu percebo essa diferenciação: “Ah, como tua pele é bonita” porque elas gostam da pele bronzeada. Para mim, eu ainda acho que é ao mesmo tempo é sutil, mas é problemático porque eu não me considero, eu não me considerava negra antes de vir para cá, tá? Eu sempre me considerei como parda. (Patrícia)

É através dos significados simbólicos atribuídos ao corpo negro que as ideologias raciais hegemônicas especificadas pelas narrativas regionais se arvoram, emergindo manifestações do racismo generificado. Desse modo, as cenas expostas a seguir envolvem majoritariamente as mulheres negras, dada a intersecção com gênero, a qual dita a importância da estética em sua formação racial e conceituação de beleza.

Entre as/os participantes evidenciou-se uma multiplicidade de significados, afetos e vinculações referentes aos seus traços corporais, principalmente em relação à cor da pele e ao cabelo, traços físicos de base à identificação racial. A seguir elucidado, a partir das significações raciais internalizadas trazidas pelas/os participantes desta pesquisa e por meio de cenas dos seus cotidianos, como os traços corporais são racialmente simbolizados a partir da lente colonial

racista, e como a partir dessas significações se manifestam os processos de formação, de identificação e de pertencimento racial.

5.2.1 *Cabelo*

O cabelo é um importante símbolo identitário, que ao lado da cor da pele constituem as principais marcas de racialização negra (Gomes, 2020). Historicamente, uma hierarquia capilar se constituiu ainda no período da escravização. Um escravo de cabelo alisado ou anelado e de pele clara possuía maior valor de mercado. Essa hierarquização foi, aos poucos, sendo introjetada pelos/as próprios/as negro/as e, mesmo após a abolição, aqueles e aquelas que apresentavam pele escura e cabelo crespo eram consideradas/os como menos atrativas/os, menos inteligentes e menos dignas/os. Ainda hoje quanto mais crespo o cabelo, símbolo importante de presença africana e negra, maior a desvalorização estética hegemônica:

Mesmo que a cor da pele seja mais clara ou mesmo branca, a textura crespa do cabelo, em um país miscigenado e racista, é sempre vista como um estigma negativo da mistura racial e, por conseguinte, é colocada em um lugar de inferioridade dentro das escalas corpóreas e estéticas construídas pelo racismo ambíguo brasileiro. Mesmo que a textura crespa do cabelo não seja exclusiva dos povos africanos, o racismo lhe impõe um reducionismo perverso, e a sociedade brasileira aprende a olhá-la como sinal não só de mistura, mas a parte considerada socialmente e “biologicamente” inferior da mestiçagem (Gomes, 2020, p. 18).

Por outro lado, há um crescente movimento de valorização dos cabelos cacheados e crespos presentes em narrativas contra-hegemônicas de posituação da negritude. Portanto, o cabelo possui um caráter simbólico e político importante, moldando a posição de mulheres negras em relação à raça, gênero e beleza. À mulher negra o cabelo aparece como a característica mais decisiva na determinação da categorização racial (Hordge-Freeman, 2018). Por isso, as preocupações com o cabelo estão inseridas em uma estrutura afetiva e racializada, em que as avaliações externas influenciam a categorização racial, as atribuições de atratividade, influenciando nas oportunidades socioeconômicas ao longo da vida. É comum que a análise social do cabelo seja realizada sob a terminologia “bom” ou “ruim”, uma extensão das dicotomias históricas preto e branco, crespo e liso, africano e europeu, selvagem e civilizado (Hordge-Freeman, 2018).

5.2.2 *Uma “negra raiz”*

Débora associa ser negra, majoritariamente, com a leitura racial que faz de seus traços físicos. Débora nomeia-se também como “negra raiz”, por ter um cabelo que é “bem crespo, crespo, crespo”.

E como era a tua relação com teu cabelo? (Eu)

Que como eu usava química no cabelo desde pequeninha ele estragou muito e eu tive que cortar. (Débora)

Desde pequeninha? (Eu)

Sim. Eu não sei se era também uma função da minha mãe porque ela trabalhava fora né, e era mais fácil para cuidar. E eu não sei se também naquela época tinha tantos produtos para cabelo crespo como tem agora. Eu também era de creche, tinha aquela coisa de piolho e tudo mais, então eu sempre usei trança e depois de um tempo relaxamento no cabelo. Daí tive que cortar, mas foi por um curto tempo, logo que ele começou a crescer eu comecei a fazer chuquinha. Eu já prendia ele, mas eu como eu nunca tive essa experiência de aí, ter o cabelo crespo eu não... Tentei uma época e não me adaptei, arrumar com creme assim em casa, mas não me gostei ainda. Talvez porque não aprendi como possa arrumar ele com certos cremes, mas eu prefiro alisado. (Débora)

Tu já teve essa vontade de voltar ao crespo, já pensou sobre isso? (Eu)

Acho que talvez só por ver as mulheres agora voltando ao cabelo natural, mas não por uma vontade minha. Mas eu acho por elas estarem aceitando o próprio cabelo, mas vontade minha, minha de deixar o cabelo crespo, não! (Débora)

Quando tu se imagina de cabelo crespo que tu acha, acha que fica bonito? (Eu)

É que pelo fato de eu não saber arrumar eu acho que fica feio. Como eu não aprendi assim, como ele se ajeita crespo, eu acharia feio mesmo. (Débora)

Débora (des)conhece o seu cabelo crespo. Seus cabelos foram quimicamente modificados desde a infância, um processo ainda mais violento à menina negra, ao ter um símbolo significativo de racialização desracializado. Quando Débora necessitou interromper os procedimentos químicos, seus cabelos foram rapidamente “presos” em chuquinhas. Seu cabelo seguiu contido, a impedindo de enxergar e constituir uma relação de intimidade com uma parte importante de seu próprio corpo de menina negra.

Para Zalberg (2019), a mãe tem a tarefa de fornecer à criança uma imagem unificada do seu corpo. É preciso que a mãe de fato veja a criança para que ela possa formar a matriz do seu eu. Além disso, esse corpo é generificado pela mãe ao reconhecer o corpo da criança como um corpo feminino. Acrescentaria aqui outra dimensão a esse processo ao dizer que a mãe também transmite a racialidade à criança, fenômeno explorado por Isildinha Baptista Nogueira em sua tese *Significações do Corpo Negro* (1998). Na cena trazida por Débora, há uma transmissão materna que representa o cabelo crespo como algo negativo, assim como lhe é transmitido pelo discurso hegemônico. Ressalto aqui que meu objetivo não é o de culpabilizar a mãe negra, mas sim apontar as amplas dimensões do racismo, que segue provocando efeitos nocivos justamente porque também é transmitido geracionalmente. Ainda que as decisões de

sua mãe não sejam conscientemente racistas, mas sim pautadas em uma leitura racial da texturização do seu cabelo cujo peso vai muito além da dimensão estética, elas repercutem subjetivamente em Débora. De qualquer forma, essa transmissão materna produz marcas negativas, mesmo quando entendidas como uma forma de cuidado.

Penso que o fato de não saber arrumar seu cabelo está ligado à própria constituição de sua autoimagem, a qual não integra o seu cabelo crespo, pois ele é significado como feio, algo que deve ser modificado ou escondido: um corpo que não é olhado por inteiro. Para Nogueira (1998), a identidade do sujeito depende em grande parte da imagem corporal eroticamente investida. Ou seja, a identidade depende da relação que o sujeito cria com o seu próprio corpo. Retomo as palavras utilizadas pela própria Débora ao se nomear como “negra raiz”. Em uma pesquisa sobre os significados da palavra raiz localizei as seguintes conceituações: “vínculo emocional que se estabelece com um lugar” e “origem da existência de algo” (Dicionário Michaelis, 2022). Penso que esse é justamente o movimento necessário à Débora: poder enxergar as suas origens e estabelecer outros vínculos com o seu lugar – seu corpo.

O tratamento dado ao cabelo se associa à representação de si e remete à negociação de identidades políticas complexas, ressaltando que, no contexto das relações raciais, estética e política são indissociáveis (Soares, 2018). Portanto, penso não ser possível a constituição de uma identidade negra positivada sem modificar sua relação com seu cabelo. Arrumar o cabelo crespo vai muito além do gesto de usar produtos para penteá-lo, passa também por “arrumá-lo” dentro de si. Ao entrar em contato com outras significações desse cabelo, ao poder enxergar beleza, se torna possível transformar a sua simbolização e a relação que com ele desenvolve, construindo uma autoimagem mais genuína com quem se é: uma mulher negra. Neste ponto, Débora demonstra já estar em um processo de aproximação com outras representações mais positivas do cabelo crespo, ratificando a relevância das mídias digitais e das redes sociais à valorização da negritude.

E tu disse que é recente, que mais ou menos uns três anos, que tu vem pensando sobre isso (ser negra). Tu falou dessa prima militante, tem mais pessoas que te ajudam a pensar? (Eu)

Tem na internet, tem a Ana que eu sigo, que ela é médica dermatologista lá da Bahia, militante também, ela fala bastante coisa do cabelo, de se aceitar. Tem uma outra que fala, esqueci o nome, fala bastante de cabelo, esqueci o nome da marca, até comprei, gosto muito dela. Ela é militante e adotou duas crianças agora, sozinha, e eu tenho esse sonho também, se não rolar namoradinho, né? Eu quero adotar criança negra e que também não seja bebê que nem ela. (Débora)

E quando tu pensa assim em filho no geral, ficar grávida, como tu imagina que seria esse bebê? (Eu)

Eu vejo uma menina negrinha, bem preta, mais escura que eu, e de cabelo bem crespinho. (Débora)

Nessa perspectiva, as narrativas produzidas por pessoas negras em ambientes digitais podem atuar como espelhamento racial, impulsionando novas formas de olhar para o seu próprio corpo negro. No prefácio da terceira edição do livro *Sem perder a raiz* (2020), Gomes aponta para as transformações sociais da última década, afirmando que as jovens negras passaram a assumir a negritude inscrita em seus cabelos como forma de afirmação identitária. O aumento da representatividade e a propagação de outras narrativas de valorização da estética negra, principalmente através das mídias digitais, provocam mudanças na percepção racial, produzindo novos repertórios ligados à negritude. Alguns e algumas participantes desta pesquisa apresentaram um discurso de que, atualmente, a imagem ligada à/ao negra/o está na “moda”. Esses elementos impulsionam uma transformação identitária que faz frente a um possível desamparo discursivo.

5.2.3 Um “cabelo de identidade”

Elisa identifica-se como negra e preta, ainda que manifeste percepções negativas ligada à sua negritude ao longo da entrevista. Elisa apresenta um discurso de que o cabelo crespo é um cabelo diferente.

Tu acha que existe um tipo de cabelo que é mais bonito? (Eu)

Existe: O meu! [risos]. Eu acho o cabelo crespo muito mais bonito que o liso, com certeza. Eu acho que o cabelo tipo assim o da S. [filha da Elisa] é um cabelo de identidade, sabe? Que nem eu falei, como eu posso dizer, que é uma coisa que marca, marca. Quando tu vê a pessoa tu vai dizer: “ah aquela pessoa, aquela cacheada”, sabe? Eu acho bonito. Meu cabelo é lindo, eu adoro. É um cabelo que marca, que não é comum porque cabelo liso é comum, eu acho comum. (Elisa)

Elisa coloca o cabelo crespo como um cabelo de identidade, no qual se produz uma marca de reconhecimento a partir da ideia de diferença. Simbolizado como diferente, a imagem do cabelo crespo possui algumas limitações diante do padrão de beleza e, por isso, algumas modificações “não ficam tão legais” ao performar uma estética que extrapole os limites estabelecidos pela branquitude. Assim, há certas imagens de beleza que ainda aparecem como exclusivas à/ao branca/o. Aqui há uma negociação ainda frágil frente ao padrão hegemônico branco de beleza.

Por que que tu acha que a S. [filha de Elisa] queria alisar o cabelo dela? (Eu)

Justamente por causa também do colégio. Aquela coisa né? Ela estuda no colégio particular, então a maioria do pessoal é branco. A maioria tem cabelo liso, fica olhando muito no Pinterest né, então ela queria fazer mecha. E, se for parar para ver, não tem muita mecha no cabelo afro, não tem tanto corte, ela queria franja e a minha mãe ficava assim: “ai”. Mas hoje não dá para fazer em cabelo crespo. Realmente, tem um cabelo que não fica aquela coisa: “ah que eu quero vou fazer uma mecha”, alguma coisa no cabelo crespo, às vezes, não fica tão legal, eu acho que só por isso, assim. Mas eu explico para ela “um dia tu vai agradecer a mãe”. A gente é diferenciada, tá na moda, o volume tá na moda, tu vai ser a cacheada da galera e tu vai ser reconhecida. Eu sempre falo assim para ela, para ela ter uma identidade e ver como isso é bacana. (Elisa)

O caráter positivo dado ao cabelo por Elisa parte de um pensamento ambivalente, pois a ideia de diferença aponta para dimensões do racismo estrutural que não somente mantém as pessoas negras como minoria numérica em espaços de poder e decisão, bem como define o padrão de beleza pautado pelo ideal de branquidade. A construção da diferença é uma das bases do racismo, em que a pessoa negra “se torna ‘diferente’ porque ‘difere’ de um grupo que tem o poder de se definir como norma – a norma branca. Todas/os aquelas/es que não são brancas/os são construídas/os então como ‘diferentes’” (Kilomba, 2019, p. 75). Ou seja, ninguém é naturalmente diferente, mas sim se torna diferente através das ideologias racistas. Por isso, cabe a indagação sobre quais marcas identitárias se produzem ao se identificar a partir dessa narrativa da/o diferente.

Através do racismo discursivo presente também nas imagens enquanto dimensão da linguagem, produzem-se subjetividades que permanecem moldadas pela lente da branquitude. Durante a entrevista, Elisa não manifesta aproximações com a cultura negra, nem com sua própria história familiar negra. Ao que me parece, Elisa encontra na sua percepção de beleza diferenciada do cabelo crespo uma possibilidade de ancoragem à sua negritude, ainda frágil por seguir intensamente embasada pelos preceitos raciais hegemônicos. Identifica-se como negra a partir de processos de discriminação racial ligado ao seu cabelo e é justamente através da sua resignificação que busca aspectos de beleza negra ainda restritos e alienantes. A ideia de beleza por ela manifestada em relação aos cabelos crespos não se estende a outros traços considerados “feições de preto”. A percepção de Elisa revela a posição de “Outridade” (Kilomba, 2019). O trecho a seguir torna mais evidente tal pensamento.

Tu costuma considerar uma pessoa negra de pele escura bonita? (Eu)

Ah, depende da pessoa. Tinha uma, não sei se é cantora, que ela foi agora numa premiação da MTV, não sei do que que foi. Ela era muito, muito, muito, muito, muito preta. E ela não tinha feições de preto, ela tinha nariz fino e tudo mais, mas ela tinha o

cabelo. Mas, ela era tão bonita, tão bonita assim e eu acho muito difícil assim, sabe? Eu particularmente, por exemplo assim, homens eu não acharia, não é uma... Não me atrai, mas aquela mulher eu pensei: meu deus, essa mulher é muito linda! Os dentes assim, uma arcada dentária toda... Bah, essa mulher é muito linda porque é diferente, é uma coisa exótica assim, sabe? Por mais que no Brasil tenha milhões de pessoas negras, mas não assim que nem ela. (Elisa)

A ideia de beleza ligada à noção de diferença aparece atrelada ao signo de exotividade e ao ideal da branquitude que dão um caráter de superioridade aos traços físicos afilados. Ou seja, o pensamento racial de Elisa está intrinsecamente ligado ao padrão de beleza branca, ainda que considere o seu cabelo crespo como bonito, importante recurso para a sua autoestima.

5.2.4 A “mais cacheada da família”

Ao longo da sua entrevista Letícia se identifica como morena e “morena um pouquinho escura”. Letícia possui cabelos escuros e compridos com cachos abertos, pelos quais demonstra ter grande afeição. Letícia traz que sua mãe, bem como toda a sua família, apreciam os seus cachos. Ainda, comenta sobre os elogios que costuma receber, de forma geral, em relação aos seus cabelos e não identifica nenhuma situação de discriminação ou comentários negativos ligados ao seu cabelo cacheado ou qualquer outra situação de discriminação associada à sua racialidade. Em alguns momentos da entrevista, ao falar do seu cabelo, ela sorri, pegando alguns cachos entre seus dedos.

E as pessoas costumam falar do teu cabelo? Tu já se sentiu assim na época da escola, alguma diferença? (Eu)

Na escola só falava que ele era, ahm: “teu cabelo é bem cheio”, porque ele era cheio, né? E a minha mãe ela fazia assim, de amassar pra ficar cheio, todo mundo da minha família gostava do meu cabelo porque eu tenho o cabelo mais cacheado da família. Que “ah teu cabelo era cheinho, né? Cheio de cachinhos” e eu falei, é assim. Eu aprendi a deixar aquela juba, sabe? Eu secava e ficava aquela juba enorme de tão cacheado que ele era. Mas eu acho que era isso. (Letícia)

Mas já tinha esse cuidado de valorizar teu cabelo? (Eu)

Meu cabelo cacheado, tinha. Tava sempre cuidando esse cabelo pra ele ficar bem cacheadinho. E o melhor que eu falava “ai, eu quero alisar”, mas ela (mãe): “não tu vai estragar teus cachos, fica bonito os cachos, liso não.” (Letícia)

E o cabelo dos teus irmãos, tuas irmãs, é como? (Eu)

Da minha irmã, ele é tipo... das minhas duas irmãs, o da E. é cacheado e da L. já é liso. E daí do C. tipo, é lisinho e nas pontas cacheados e do meu irmão que sofreu racismo, o dele é duro mesmo, cabelo duro, sabe? Acho que o cabelo do resto é tudo mais cacheado. (Letícia)

Mas o teu era mais cacheado? (Eu)

O meu era o mais cacheado que todos [risos, risada alegres], o mais cacheado. (Letícia)

O cabelo cacheado de Letícia aparece como marca de diferenciação positiva: “cabelo mais cacheado da família” em oposição aos cabelos lisos da família branca e ao cabelo “duro” do irmão que nomeia como negro. Seu cabelo cacheado também se constitui em um traço racializado que a liga ao seu pai por ela identificado como negro, com quem tem ótima relação afetiva e maior identificação. Ou seja, o cabelo cacheado é percebido de forma positiva por Letícia ao simbolizar um traço de sua morenidade e similitude com o pai.

Como exposto anteriormente, para Gomes (2020) a imagem da mulata está associada à mulher negra de cabelos anelados e não muito crespos. Nessa direção, Hordge-Freeman (2018), aponta que a morenidade se caracteriza por uma aproximação alcançável do branco, caracterizada pela pele marrom clara e cabelos castanhos que balançam. Há uma suposta positividade presente tanto na imagem de controle da mulata, como na ideologia do morenamento, cuja origem parte da discursividade do povo brasileiro miscigenado, ao fascínio e ao certo valor social que esta carrega.

Soares (2018), em sua pesquisa sobre o movimento de transição capilar, observou uma predileção das mulheres negras em transição por um cabelo que faça cacho, sendo os cabelos da categoria 4 (crespos, conforme a classificação de tipos de cabelo inventado pelo cabeleireiro norte-americano Andre Walker), preteridos mesmo em um contexto pautado na ressignificação capilar e na valorização da negritude. Para a autora, essa preferência pelos cachos está ligada ao discurso social de valorização da miscigenação, exemplificando que o “Instituto Beleza Natural”, maior rede de salões especializados em cabelos crespos no Brasil, tem como base a transformação dos cabelos crespos em cabelos cacheados. Nessa direção, ao analisar o discurso proposto pelo “Instituto Beleza Natural”, da Cruz (2013) sugere a existência de um desejo da empresa de que sua clientela se identifique com o ideal de corpo proposto pela mestiçagem. Portanto, presentifica-se a reprodução de um racismo esteticamente hierárquico que coloca limites às mulheres com cabelos que “não formam cacho”, mesmo dentro do movimento de transição capilar, pautado na aceitação da negritude (Soares, 2018). Nesse sentido, o sucesso do processo de transição capilar esbarra em alguns limites ideológicos.

Percebi, a partir do relatos das mulheres entrevistadas e em conversas informais, uma distinção do valor atribuído ao cabelo cacheado em comparação ao cabelo crespo. Ao que me parece, a aceitação do cabelo cacheado também guarda relação com a ideia de algo angelical, sendo o anjo representado pela imagem de uma criança de cabelos cacheados, face europeia,

bochechuda e serena (Rosa, 2021). Assim como a pele amorenada corresponde ao padrão estético dominante, não como uma oposição ao modelo hegemônico de estética branca, mas sim da extrema brancura (Schucman, 2012), podemos pensar que o cabelo cacheado ocupa um espaço determinado por essa mesma lógica. Lembro aqui de um comentário feito por uma amiga durante a realização desta pesquisa, a qual entende o seu cabelo liso, fino e “escorrido” como um cabelo “sem graça”. Dentro deste quadro, o cabelo cacheado guarda um valor de beleza específico.

A hierarquia estética capilar cria barreiras à identidade negra positiva justamente por criar divisões, comparações e conflitos entre pessoas negras, principalmente entre as mulheres. Trago então falas de Lisiane a fim de exemplificar esse fenômeno.

5.2.5 A “negra do cabelo bom”

Lisiane enxerga os conflitos familiares produzidos a partir das tensões racializadas ligadas ao cabelo.

Eu lembro que era um comentário, que eu era a negra de cabelo bom na família, e as primas tinham outro tipo de crespo. Meu cabelo ficava longo e o das primas não ficavam. Enfim, tinham essas brincadeiras que acredito que era uma dor para elas. (Lisiane)

Você já fez alguma coisa de alisar cabelo ou desejar ser branca? (Eu)

Não, nunca cheguei a alisar o cabelo, fazer alguma química, acho que por curiosidade eu cheguei a fazer chapinha e lembro que tinha uma questão das amiguinhas: “ai, vamos alisar teu cabelo para ver”. Como tinha minha mãe e meu pai nunca incentivaram que eu fizesse, eu não lembro de querer ser branca, mas devo ter pensado inconscientemente em um certo alívio em não ser tão negra. Vendo, às vezes, as coisas que minhas primas passavam, sabe? Do tipo no colégio, assim. Eu tenho uma prima que, eu lembro bem específica, que ela bem hostilizada no colégio e eu ficava muito triste e até hoje ela tem autoestima um pouco machucada, é uma pessoa mais fechada, agressiva e eu tô aqui supondo que também seja um pouco por isso. (Lisiane)

Ser a “negra de cabelo bom” produz tensionamentos diante da hierarquização estética racial, uma importante estratégia racista, inclusive no âmbito familiar. Os impactos dessa hierarquização podem provocar uma sensação de privilégio, sorte ou alívio, como Lisiane pontua ao observar as manifestações de violência racial sofridas por sua prima. Esse fenômeno dificulta o processo de desvinculação aos preceitos da branquitude por parte da pessoa negra de pele clara. Contudo, Lisiane também passa por situações de racismo ligadas aos sentidos simbólicos do seu corpo racializado. Para pontuar melhor essa questão trago abaixo um episódio por ela relatado.

5.2.6 Olhos – *Pode uma negra ter olhos verdes?*

Tinha ocorrido à Pecola, havia algum tempo, que, se os seus olhos, aqueles olhos que retinham as imagens e conheciam as cenas, fossem diferentes, ou seja, bonitos, ela seria diferente (Morrison, 2007, p. 46).

A literatura é uma ferramenta excelente para compreensão e crítica dos fenômenos sociais. É o que brilhantemente Toni Morrison realiza em sua obra *O olho mais azul* (2007). Nela, Pecola é a personagem principal, uma menina negra de pele escura e pobre que após inúmeras vivências de violência racial pede à Deus por olhos azuis. A mudança na cor dos seus olhos representaria uma espécie de salvação do racismo e passaporte para o mundo branco ao possuir um símbolo tão desejado de beleza – olhos claros – traço presente em suas bonecas doadas e nas colegas consideradas bonitas. Com seus olhos azuis, Pecola poderia então ser olhada e ser de fato enxergada para além dos signos da negritude, ao mesmo tempo em que estaria livre para olhar o mundo com “outros olhos”, um mundo que de fato a incluísse.

Esse trecho traz pistas de como olhos claros são investidos simbolicamente dentro da lógica da branquitude. Lisiane possui os olhos claros tão desejados por Pecola, que não são azuis, porém são verdes. Seus olhos verdes costumam ser alvos de certo inquérito social, provocando episódios de mal-estar e sofrimento. Ao final da entrevista, Lisiane conta que durante a sua infância costumava cobrir seus olhos com as mãos em uma tentativa de defesa contra a violência racial manifestada pelas insistentes interpelações sociais.

Fiquei pensando a questão dos teus olhos serem verdes, se tu pudesse falar um pouquinho mais sobre, como a cor dos olhos têm relação, da tua posição racial... (Eu)

Bom, falando de família, porque às vezes isso é uma curiosidade das pessoas. (Lisiane)

De onde vem teu olho? (Eu)

Sim. Sempre vem essa pergunta. E por um tempo eu me ofendia muito, me incomodava muito que as pessoas perguntem. Muito invasivo, tem coisas que são muito invasivas, né? As pessoas perguntam: “ah, é teu mesmo?”, “então deixa eu ver se tu não usa lente”. Várias vezes aconteceu, como se tivesse que provar que os olhos eram meus... Mas tem uma coisa que me marcou muito na faculdade, eu fui bolsista na PUCRS em Porto Alegre, e era uma das poucas pessoas negras da sala de aula e teve uma colega que falou que se eu não tivesse os olhos claros eu nem seria tão bonita. Nunca mais me esqueci dessa frase. Então essa questão dos olhos é algo assim que também trouxe algumas feridas assim, sabe? (Lisiane)

Olhos claros são um traço físico símbolo de superioridade e de beleza, tendo em vista que o modelo ideal de brancura corresponde a um tom de pele muito claro, cabelos lisos e loiros, olhos claros e ascendência norte-europeia (Schucman, 2012). Para Grada Kilomba

(2019), a negritude não está relacionada apenas à ideia de inferioridade, significa também “estar fora do lugar” enquanto a branquitude significa “estar no lugar” e portanto, carrega a “superioridade”. A divisão entre brancos/as e não brancos/as é delimitada por marcadores espaciais simbolizados como “lugar de branco/a”, territórios associados à ideia de riqueza e de progresso (Schucman, 2012). Ou seja, o corpo negro é considerado impróprio em lugares de poder. Ainda nessa perspectiva, pode-se pensar que há certos traços que pertencem a determinados corpos, estando “no lugar”. Uma pessoa negra com traços físicos simbolizados como brancos e que, portanto, seriam exclusivos às pessoas brancas, causa perturbação à ordem estética hegemônica.

O comentário feito pela colega de Lisiane é uma performance de poder e de intimidação que visa lembrá-la do “seu lugar”. À pessoa negra, ter olhos claros não lhe dá acesso ao mundo branco ainda que essa pessoa seja negra de pele clara, pois há um processo de racialização que a exclui ao estabelecer os limites raciais presentes no repertório do racismo discursivo de determinado contexto. Essas performances de poder obtém sucesso em fixar as pessoas negras de pele clara em territórios raciais à margem, sejam eles materiais ou simbólicos. A partir da leitura racial de seus corpos, produz-se estratégias de silenciamento que se dão a partir da destituição, da desvalorização ou da produção de um valor ambíguo, colocando o sujeito em uma posição de alienação racial: isso que você tem não é sua/seu, não deveria ser sua/seu, isso me pertence. Fenômeno esse que corresponde a uma expressão de inveja racializada e generificada.

Ser observada e vigiada são formas de controle (Kilomba, 2019), nas quais a pessoa negra se torna a raça. De forma repentina, o sujeito negro se transforma em objeto para os/as brancos/as olharem, se dirigirem e questionarem, a qualquer momento e em qualquer lugar. Enquanto o sujeito branco se ocupa da pergunta “o que eu vejo?”, o sujeito negro é forçado a encarar a questão “o que elas/eles veem?” (Kilomba, 2019, p. 116).

Dentro dessa dinâmica, o olhar do sujeito branco confunde, pois reflete uma representação deformada de si, na qual a pessoa negra não se reconhece, perturbando a sua autoimagem ao dificultar a elaboração do seu próprio esquema corporal (Fanon, 2008). A pessoa negra é colocada em uma relação com a branquitude na qual é triplamente negada: “é um conhecimento em terceira pessoa” (Fanon, 2008, p. 105). Há um esquema epidérmico ou histórico-racial que produz a imagem da pessoa negra enquanto um ser racializado que carrega invariavelmente o peso simbólico de um corpo, uma raça e uma história (Fanon, 2008).

5.2.7 Pode uma Mulher Negra ter Cabelo Liso?

Situação similar à de Lisiane é apresentada por Bruna, que traz diversas cenas relacionadas ao questionamento da autenticidade dos seus cabelos naturalmente lisos. Em uma delas é interpelada por uma mulher branca, a qual duvidando da naturalidade de seus cabelos decide tocá-los. Aqui, atinge-se a dimensão da invasão de seu corpo.

Tipo, tu tá conversando com alguém e tu olha os olhos da pessoa olhando para o teu cabelo e, teve uma situação também um tempo atrás que uma mulher chegou a pedir para olhar minha raiz para ver se meu cabelo era liso mesmo porque ela não acreditava. Daí eu tenho que puxar toda minha árvore genealógica pro lado do meu pai pra falar, sabe? E aí ano passado eu tentei fazer progressiva no meu cabelo e quase fiquei careca, era muito forte e meu fio é muito fino. E aí peguei trauma com esse negócio de progressiva tanto que hoje em dia as pessoas perguntam e eu: “ah, eu tentei fazer mas não deu, não rolou” né, não consegui. E mesmo assim as pessoas seguem desacreditando, até pessoas que conheço faz tempo me veem e falam: “nossa como teu cabelo tá bonito, bem liso né, que tu fez? Fez chapinha? Fez escova? Ai, fez progressiva?” Sendo que são pessoas que me conhecem há mais de anos, sendo que sempre me viram desse jeito e continuam desacreditando... (Bruna)

E quando tu quis fazer progressiva, porque tu quis fazer, o que tu achava que ia mudar? (Eu)

Não sei. Eu botei na minha cabeça que meu cabelo tipo não tava liso, sabe? Meio que fui entrando nessa nóia das pessoas e comecei a botar: “não, meu cabelo não é assim, meu cabelo vai ficar liso” e meio que entrei nessa nóia, sabe? E acabei fazendo e depois desisti, tirei da cabeça, depois não fiz mais nada no cabelo, só as luzes. (Bruna)

E por que tu acha que ele mudou? (Eu)

Não sei, desde 2018 ou 2019 eu comecei a perder muito cabelo, muito cabelo mesmo. Meu cabelo ficou muito fino, pode ter sido alguma coisa assim de estresse, ansiedade que começou a afetar o cabelo, não sei. E pode ser que eu comecei a acreditar naquilo porque quando tu acredita muito numa coisa tu acha que aquilo é real. (Bruna)

No sentido de acreditar que teu cabelo não era liso? (Eu)

É. (Bruna)

E essa situação da mulher que tu falou antes é recente? (Eu)

Não, acho que foi 2019 mais ou menos também. (Bruna)

E ela queria encostar no teu cabelo? (Eu)

Sim. Queria e ela tocou [risos nervosos]. E eu falei: “tá, vê” e ela ficou catando, assim. Olhou toda a borda da cabeça, abriu o cabelo para ver. Aliás, essa função do cabelo no Ensino Médio quando as pessoas perguntavam se era mega. Eu até mexia no cabelo assim, sabe? Pras pessoas verem que não tinham nada. (Bruna)

Bruna traz diversos relatos de interpelação social nas quais há um descrédito acerca da naturalidade dos seus cabelos lisos. Sempre que é questionada. Bruna é colocada numa posição de inautenticidade: por mais que ela explique “puxando sua árvore genealógica”, isso não é suficiente para barrar os questionamentos e seu cabelo segue entendido por meio de uma narrativa de falsidade, pois parece ser simplesmente impossível, diante da lente racista, que ela possua algo tão branco como cabelos naturalmente lisos. Nessas cenas, há uma atualização colonial na qual Bruna é convocada a dar explicações, a servir ao concordar em ter seu corpo invadido por uma mulher branca que deseja averiguar sua veracidade. Há um desejo de recolocá-la e lembrá-la do seu “lugar” racial. Mas, por que um cabelo naturalmente liso incomoda a branquitude e um cabelo alisado não? Na lógica da subalternidade que permeia o pensamento racial brasileiro, a pessoa negra é estruturalmente convocada a buscar estratégias de aproximação com a estética branca, estimulando a produção de imagens parecidas ao que se entende como branca/o. Porém, essa aproximação deve ficar no campo da imitação. Espera-se que a/o negra/o adote uma postura mimética, camuflando a sua negrura para fins de adaptabilidade ao meio racista (Djokic, 2015).

Ultrapassar essa fronteira racial simbólica torna-se uma afronta. Não é à toa que, mesmo entre pessoas que conhecem Bruna há anos, o questionamento segue ecoando em uma repetição sem fim, pois não é a justificativa de Bruna que está em jogo aqui, essa pouca importa no final das contas. O que está em questão é o próprio exercício de poder: eu pergunto porque me incomoda e você deve me responder infinitamente, traçando assim uma “fronteira clara entre “Você, a/o ‘Outra/o’ racial, que está sendo questionado e tem de se explicar, e Nós, as/os brancas/os, que questionamos e controlamos” (Kilomba, 2019, p. 115). Não é a explicação que importa, e sim a adição deliberada de fantasias brancas acerca do que a pessoa negra deveria ser (Kilomba, 2019), o que se desvela nas imagens de controle. Ser tocada, assim como ser interrogada, constitui uma experiência traumática de invasão (Kilomba, 2019).

A situação de violência provocada pela invasão da mulher branca, bem como pelas outras tantas falas que anteriormente questionaram o seu cabelo, confunde Bruna ao refletir uma representação deformada de si. O discurso da pessoa branca, através de um processo de alienação, ganha concretude e seu cabelo não é mais naturalmente liso. Ao realizar o procedimento químico em seus cabelos, Bruna segue o roteiro proposto pelo racismo, inserida na posição de “Outridade”: um corpo falso, um corpo ambíguo. Ao ser forçada a desenvolver uma relação com o Eu imposta pela branquitude, explicitamente manifestada pela cena violenta de invasão, emerge uma experiência de despersonalização. Bruna se torna então uma impostora, uma “cópia mal feita” da/o branca/o.

5.2.8 Nariz

O nariz constitui-se como outro traço simbolicamente racializado de forma significativa. Um nariz nomeado como chato, em vez apenas largo, remete a algo enfadonho (Hordge-Freeman, 2018), ou ainda um nariz considerado grosso, ao contrário de fino, remete a algo grosseiro. A importância dos sentidos atribuídos ao nariz manifesta-se na fala de Gustavo ao trazer sobre a filha. Em sua história, o nariz caracterizou-se como traço de racialização, diferenciação e hierarquização dentro do ambiente familiar. Gustavo era o “sará” de nariz “batata” e, a partir dessa leitura, é colocado em uma posição racial específica.

E por que que tu acha que tu pensou que não queria que ela tivesse um nariz parecido com o teu? (Eu)

Agora eu me lembrei que quando eu era pequeno, tanto na minha família também, às vezes, a gente brinca que tem os negão com o nariz mais fino né. Mas eu, minha prima e mais uma tia, sempre folgavam em nós que a gente tinha o nariz de batata [risos], entre família. Então comecei a lembrar, então pensei: “ah, de repente era até interessante a L. não ter o nariz tão grande pra não sofrer nada na escola, né”. Porque antigamente na escola tinha o *bullying*, mas não era tanto como hoje em dia. Hoje em dia é bem mais complicado. Então se fosse uma coisa pra escolher seria mais por isso. Mas isso também é uma coisa que tu conversa com a criança, não tem porque querer modificar, e conversa também: “ôh tu é assim, essa é tua raça...”. (Gustavo)

Percebe-se como o seu nariz é simbolizado de forma negativa, traço esse que não desejaria transmitir à filha, o que também denota uma ideia de proteção. Compreensão que corrobora os achados de Elizabeth Hordge-Freeman (2018) acerca da importância da família à significação racial e ao desenvolvimento do capital racial de seus membros.

Os sentidos atribuídos ao nariz enquanto traço racial ligado à família também aparecem na fala de Patrícia.

A minha mãe é mãe solo, então não cheguei a conhecer meu pai. Conheci ele quando eu tinha sete anos, mas eu não olhei pra cara dele. Então não sei que cara ele tem, não quis olhar, enfim, várias questões... Mas eu já ouvi relato que ele é negro, que ele tem a pele mais escura e minha mãe é branca, bem branca.

Eu fiquei pensando que tu trouxe do pai que não tem contato, que não quis ver. Tu sabia como ele era, era contado que era negro? (Eu)

O que aconteceu foi que minha mãe engravidou adolescente, tinha dezessete anos, e meu pai era casado, morava em outra cidade, então eu cresci sem ele, ele nunca apareceu. Mas algumas pessoas ali de onde eu morava conheciam ele, então eu ouvi falar dele e eu não sei se essa questão dele ser negro foi algo que alguém me disse ou eu imaginei e vou te dizer porque: minha mãe é branca, e tu falou dos meus olhos, minha mãe tem olho verde, bem verdinho, e o cabelo dela é liso, bem mais liso, e pele bem clara, bem clara mesmo, nariz dela é bem mais afilado do que o meu. Então eu tinha

essa coisa de ter algumas características que associava ao meu pai e não à minha mãe, mas acho que alguém já me falou que ele era negro. Tem muitas coisas em mim que eu já pensei porque meu pai era negro, enfim... (Patrícia)

E tu já se viu como branca? (Eu)

Branca nunca assim, já como parda, mas como branca não. Principalmente meu problema maior de não ter me identificado como branca é o meu rosto, assim. Eu acho o meu nariz muito não sei, na minha cabeça ser branca sempre foi associado a ter um nariz mais afilado, esse fenótipo mesmo, então nunca me considerei. (Patrícia)

Quando tu pensa como seria um filho, qual imagem te passa pela cabeça? (Eu)

Eu sempre quis que o filho parecesse comigo mas que não tivesse meu nariz, isso é uma coisa que eu observo nos caras. Se o cara tem um nariz parecido com o meu eu já não quero. O nariz para mim é algo muito característico. E por uma questão que minha mãe tem o nariz diferente do meu, minha tia que me criou também. Por que as pessoas que me identifico, sou diferente delas e sou parecida com os meus tios que eu não gosto? (Patrícia)

O nariz é um elemento crucial para a identificação racial de Patrícia, aparecendo como traço corpóreo triplamente investido de forma negativa. Ao mesmo tempo em que atua como um traço de inferiorização racial diante do padrão estético, dentro da singularidade de sua história o nariz simboliza uma identificação paterna, uma marca que lhe aproxima do pai ausente que não deseja conhecer e de seus tios com os quais não possui afinidade, ao mesmo tempo em que a diferencia da mãe branca de nariz afilado. Seu nariz lhe dá notícias daquilo que (des)conhece e repudia em si e no outro. Por isso, Patrícia não consegue integrá-lo à sua autoimagem.

Patrícia enxerga-se parecida com o pai a partir do que lhe é narrado sobre ele e em decorrência das fantasias que cria sobre a origem dos seus traços físicos. Essas narrativas a fazem entender que há algo em seu corpo que lhe diz do pai supostamente negro e que a aproxima daquilo que quer se distanciar. Suponho aqui que o fato de não desejar olhar para seu pai quando o encontra, em alguma medida, é uma defesa contra a sua negrura: olhar para o pai e vê-lo negro seria como estar em frente a um espelho, confirmando também o que tem de negro em si. Para além da dimensão racial propriamente dita, ver semelhanças com o pai é se parecer com aquele que a abandonou. Para Patrícia, a identidade racial negra positivada seria possível, em certa medida, a partir do estabelecimento de outra relação com as marcas transmitidas por esse pai, o que passaria pela transformação dos sentidos atribuídos ao seu próprio nariz. Para que o nariz não seja apenas simbolizado negativamente, mas que diga de outras narrativas produzidas a partir de sua singularidade, é necessário um mergulho em seus espelhos.

5.2.9 Uma Pele “Suja”: Negação da Origem Paterna Branca

Como visto, no pensamento racial brasileiro a cor se constitui em metáfora à ideia de raça cuja simbolização é central no processo de racialização, atuando como principal característica fenotípica para classificação racial junto aos cabelos. Portanto, cabe questionar: o que está inscrito simbolicamente na superfície das peles que remetem à ideia de mestiçagem?

Iago possui pai branco de origem alemã e mãe negra. Comenta que seus familiares paternos são “todos loiros de olho verde”. Apesar de não perceber expressões de racismo em sua família, Iago nota manifestações de discriminação racial em outros ambientes, associadas à negação da sua origem branca.

Eu acho que uma vez eu tinha uns oito anos e uma professora tinha o sobrenome do meu pai e eu inocente falei: “ah, a senhora pode ser minha parente porque tem o sobrenome do meu pai” e ela falou: “não, eu não ia ter um parente sujo”. E no momento eu nem entendi. Mas depois mais velho eu entendi o que seria o sujo, né. (Iago)

Na cena trazida por Iago há uma manifestação de racismo ligada à ideia de origem. Traços físicos racializados como cor da pele, cabelo, nariz e boca se associam à ideia de origem e ancestralidade (Schucman, 2012). Diante desse pensamento racial, uma pessoa negra com sobrenome europeu igual ao da pessoa branca, denotando certa vinculação entre ambos, é percebida como um insulto. Como visto, no pensamento racial presente no sul do Brasil sobrenome é símbolo de origem, e quando este denota uma origem europeia é entendido como um marcador de superioridade que produz hierarquias dentro do próprio grupo branco, demarcando uma diferenciação entre o/a branco/a “brasileiro/a” e o/a branco/a “europeu/europeia”. Ao nomeá-lo como “sujo”, se manifesta o poder racial estrutural: “a ideia de sujeira está relacionada à ordem. Suja está qualquer coisa que não esteja no lugar certo” (Kilomba, 2019, p. 171). Ou seja, as pessoas negras são vistas como sujas quando se entende que houve uma transgressão às barreiras raciais físicas ou simbólicas. A sujeira também está ligada à ideia de contaminação. A parte negra infecta o corpo de Iago. Portanto, uma pessoa negra com sobrenome alemão é uma afronta, bem como algo a ser mantido à distância para não se contaminar com a “sujeira”. Assim, Iago é rapidamente distanciado da professora e colocado no seu “lugar” racial, ainda que se trate de uma criança.

5.2.10 Uma Pele “Bronzeada”

Em relação à racialidade branca, percebe-se que o branquíssimo não possui tanto valor estético em comparação à pessoa branca entendida como morena, aquela que possui uma cor de pele amorenada e cabelos escuros. A morenidade branca aparece como padrão estético

dominante. Dessa forma, pode haver entre as mulheres brancas um desejo de ser morena, uma morenidade localizada dentro da raça branca, mas que se coloca em oposição à extrema brancura da pele (Schucman, 2012).

Dentro do campo discursivo da morenidade, nota-se como a tonalidade da pele não é somente uma importante marca de racialização. Ao ser simbolizada de forma interseccional com a categoria de gênero, constrói-se uma narrativa de sensualidade. Lélia Gonzalez (1984) analisa a construção da imagem da mulata: “quando querem falar do charme, da beleza da mulher brasileira, pinta logo a imagem de gente queimada da praia, de andar reboativo, de meneios no olhar, de requebros e faceirices” (Gonzalez, 1984, pp. 238–239). A condição de “queimada” é assim um traço de sensualidade inerente à mulata brasileira, ao mesmo tempo em que atua como uma negação da raça negra, já que queimada é uma condição passageira e reversível: não se é, se está. Regina, participante que em um primeiro momento da entrevista define-se como “mais negra do que branca”, traz cenas nas quais é elogiada pela sua cor “bronzada”.

E tu sempre te considerou negra, ou foi ao longo da tua vida que tu foi pensando sobre isso? (Eu)

Foi ao longo da minha vida. Até das pessoas me olharem e dizerem: “que pele linda! Tu tens uma pele linda, essa cor parece que tá sempre bronzada!” e aquilo foi me dando orgulho. Sim, eu acho que sou negra. (Regina).

Eu fiquei pensando assim que o teu tom de pele com o teu cabelo como tá agora, alisado, não sei se acham que tu tá bronzada? (Eu)

Sim, sim, sempre falam. Até geralmente na S. [hospital de Porto Alegre] as médicas, que é bem branquinha né, que falam: “nossa, tu tá sempre bronzada”! E daí eu disse: “não, minha pele é assim, inverno ou verão é sempre assim” [risos]. (Regina)

Esses comentários não são apenas elogios, pois partem de fantasias coloniais sobre raça e gênero, operando de forma duplamente violenta: ao mesmo tempo que negam a sua negritude situam Regina numa posição de fetiche. A negação de sua racialidade se manifesta ao colocar um importante signo de racialização negra – a cor da pele – como algo passageiro: uma pele bronzada e não uma pele negra. Lê-la enquanto um corpo bronzado parece ter relação com o fato de seus cabelos estarem alisados. Ou seja, Regina também apresenta um corpo que não se encaixa na representação hegemônica de negra, construída pela imagem de uma pessoa com cabelos crespos.

Ao nomear sua pele como linda e bronzada se realiza a produção de uma racialização em Regina: ela é bronzada, diferente das “branquinhas” que apontam essa significação. Assim,

é por meio dessa narrativa que Regina se identifica racialmente como negra, contudo essa é uma identidade racial ligada estritamente aos fatores objetivos oriundos da leitura racial de seu corpo, pois Regina não manifesta nenhuma aproximação ou interesse em outros elementos da negritude durante a entrevista, apresentando assim uma identificação racial que não produz uma negritude enquanto identidade negra politicamente positivada. Existe, de fato, a armadilha da produção de uma identificação racial alienada.

As significações raciais acerca da tonalidade da pele também aparecem na fala de Bruna.

Essa mulher que pegava no meu pé, ela é branca, a outra também era e a outra estagiária também era. E elas também enchiam o cabelo de progressiva, um monte de coisa e falavam: “ah, porque se eu pegar sol eu vou ficar um pimentão porque não tenho tua cor”. (Bruna)

Sentia uma coisa de inveja? (Eu)

É. Tipo isso sabe, daí ficavam nesses comentários: “ah, como tá bonita essa cor”. Sabe o jeito que a pessoa fala? Era mais ou menos assim, tu consegue sentir pelo jeito que a pessoa diz aquilo pra ti. (Bruna)

Na cena trazida por Bruna se manifesta a dimensão de inveja relacionada à tonalidade da pele, o que pode ser compreendida como uma expressão da ideologia do morenamento. Ainda, ao analisar essa cena em sua dimensão de racismo generificado, nota-se que a inveja/desejo pela tonalidade da pele está atrelada à imagem de controle da mulata, marcada pela hipersexualidade imoral e ameaçadora. Ao mesmo tempo em que exerce certo fascínio, a imagem da mulata também pode provocar medo e inveja, despertando um conseqüente desejo de destruição.

O corpo de Bruna é assim examinado a partir do desejo pelo “exótico”. Esse desejo se encontra profundamente arraigado na fantasia de que as/os “Outras/os” raciais estão mais próxima/os da natureza e da autenticidade que as pessoas brancas não possuem (Kilomba, 2019). Como visto, através do mecanismo da projeção, as pessoas negras passam a representar tudo aquilo que é considerado ameaçador, perigoso e proibido: aspectos reprimidos da agressividade e da sexualidade humana. Porém, ao projetar tais dimensões, a pessoa branca fica destituída daquilo que torna a vida interessante e excitante. São essas projeções que dão forma à inveja racial, permeada por um desejo de possuir algumas características desejadas das/os “Outras/os/”, ao mesmo tempo em que há o desejo de que essa/es “Outras/os/” sejam destruídos justamente por representar algo ausente no próprio Eu. Dessa forma, a posição de objeto de

desejo racial não pode ser dissociada da dimensão da inveja envolvida. Esse desejo está sempre ligado ao corpo, já que a pessoa negra é a ele reduzida (Kilomba, 2019).

Diante do exposto, ressalta-se a importância da cor da pele e da textura do cabelo à formação racial, traços físicos que se sobressaem como base à identificação racial. Nesse sentido, os elementos estéticos se constituem em um recurso simbólico importante para constituição identitária ligada à raça e ao gênero. Por isso, os valores raciais associados ao corpo são ainda mais caros às mulheres negras, mais vulneráveis aos sentidos estéticos corporais a partir dos quais se estipula uma dada posição social em relação à raça, gênero e beleza.

A existência de uma hierarquização racial marcada pelos significados dado ao corpo se manifesta como uma dimensão do racismo que molda divisões internas dentro do grupo racial negro, estabelecendo identificações mais ou menos ligadas à ideia de negritude. Nessa perspectiva, os sentidos dos cabelos cacheados de uma mulher negra de pele clara, ao ser entendido como um cabelo melhor por estar mais próximo do ideal branco, por exemplo, podem impulsionar tensões intragrupo que mobilizam divisões e conflitos, produzindo uma marca de diferenciação racial. Assim, a política de hierarquização estética racial cria barreiras à constituição da negritude em pessoas negras de pele clara, especialmente às mulheres, a qual pode gerar ainda uma sensação de suposto privilégio estético em relação às mulheres negras posicionadas em lugares inferiores nessa escala, estimulando assim a sua fixidez em uma posição racial alienante. Essas tensões grupais também são uma estratégia de manutenção da estrutura de desigualdade racial que privilegia a branquitude ao dividir e desmobilizar as pessoas negras enquanto coletivo político.

O cenário racial brasileiro ainda pautado pelas ideologias da democracia racial, do morenamento e do branqueamento, determina um lugar à/ao negro/a de pele clara construído através das narrativas de miscigenação, da morenidade, da mulata, do malandro: seus corpos são a prova viva da “raça brasileira”, um povo misturado de ginga e simpatia (Costa & Schucman, 2022). Dessa forma, a elas é destinado socialmente um lugar subordinado à branquitude: corpos que devem servir sexualmente, para sambar, para entreter, para o trabalho precário entre outros tantos aprisionamentos racializados. Dentro dessa perspectiva, poderá emergir um desamparo discursivo específico ao sujeito negro de pele clara: aquele que não é negro ou que não é “suficientemente” negro, mas que também não é branco ou que não é “suficientemente” branco. Em qualquer uma dessas identificações, a pessoa negra de pele clara tem seu corpo objetificado e essencializado, cujo processo de singularização fica barrado ao se tornar uma representante da mestiçagem, uma “vítima da sua aparição” (Fanon, 2008) a partir

da análise racializada do seu corpo. Nessa arena discursiva que atua interseccionada à categoria de gênero, à imagem de controle da mulata, exerce influência na leitura racial do corpo da mulher negra de pele clara, situando-a em uma posição objetificada de hipersexualização que desperta uma dimensão de inveja do corpo-fetice que deve ser dissecado, vigiado, destituído.

O sujeito negro de pele clara pode ser interpelado por não corresponder à/ao negro/a estereotipada/o pela branquitude, já que seu corpo não se encaixa na representação de negra/o presente no pensamento racial brasileiro, ou ainda ser situado no campo da superexposição ao se aproximar demasiadamente da imagem da/o branca/o, rompendo as fronteiras raciais simbolicamente estabelecidas. É a partir dessas compreensões estruturadas pela ótica da “Outridade”, transmitidas por meio de imagens de controle, que as manifestações de racismo cotidiano se dão com o objetivo de (re)posicionar as pessoas negras de pele clara no “seu lugar” na sociedade: um lugar de subordinação e de marginalidade. Esse processo pode ser impulsionado pela sensação de desconforto, de inveja ou de afronta em razão do encontro com um traço particularmente branco no “lugar” errado. As cenas de violência racial podem ainda atuar por meio de outra lógica, negando a origem negra dos traços físicos, como foi o caso da tonalidade de pele de uma mulher negra de pele clara colocada como bronzeada em vez de negra. Nessas perspectivas, olhos claros tornam-se efeitos do uso de lentes de contato, cabelos lisos tornam-se necessariamente efeito de procedimentos químicos, peles “morenas” estão bronzeadas. Há algo no campo do falseamento ou do roubo.

De qualquer forma, essas cenas deslocam a negritude de pessoas negras de pele clara frente ao olhar que reflete uma imagem deformada de si, perturbando a sua autoimagem ao não se ver nela reconhecida. Assim, produzem-se marcas violentas de racialização ao ter seu corpo envolvido por sentidos negativos, alienantes e, por vezes, traumáticos. Através das cenas expostas e das significações simbólicas acerca do seu corpo trazidas pelas/os entrevistadas/os, fica evidente que, por meio do racismo discursivo, os sentidos raciais atribuídos ao corpo negro simbolicamente miscigenado podem ser compartilhados pelo próprio sujeito negro, reproduzindo essa lógica de desqualificação enquanto tiver referenciado pelos significantes da branquitude, ainda que isso contenha algum grau de desprezo pelo próprio corpo e pela própria história de seu grupo racial (Nogueira, 1998).

Diante das cenas e das significações sociais e subjetivas em torno da racialidade das/os participantes desta pesquisa, reforço a existência de um lugar social específico à pessoa negra de pele clara marcado pela negação social de sua negritude e pela demarcação de um lugar como miscigenado, imaginário que produz subjetividades racializadas. Compreender a maneira como cada sujeito negro de pele clara internaliza os sentidos racializados acerca do seu corpo

e como estes operam na sua autoimagem e na produção do seu pensamento racial é fundamental à análise da sua identidade e do seu pertencimento racial.

Diante desse cenário, afirma-se que a ideia de um suposto privilégio racial dado socialmente às pessoas negras de pele clara é problemática, já que as redes discursivas próprias do racismo estrutural reiteradamente as colocam em uma posição racializada específica em contraponto e subordinação à branquitude. O discurso da miscigenação se constitui em uma estratégia racista na medida em que contribuem para fixar as pessoas negras de pele clara em uma posição alienada com sua negritude, causando sérias implicações subjetivas ao criar barreiras à constituição de uma posição contrária ao que lhe é imposto pela estrutura racista.

Portanto, apesar da possível produção de um não lugar racial subjetivo à pessoa negra de pele clara, socialmente essa ideia de não lugar é um engodo, na medida em que sua posição na sociedade é rapidamente lembrada assim que demonstra ultrapassar os limites raciais estabelecidos no laço social, inclusive aqueles que são associados aos próprios sentidos raciais simbolicamente atribuídos aos seus traços fenotípicos. Ou seja, o/a negro/a de pele clara ocupa uma posição social precária dentro das dinâmicas de poder, pois mesmo estruturalmente mais tolerado/a do que o/a negro/a de pele escura, ser tolerado/a difere substancialmente da inclusão enquanto sujeito político no laço social.

6 “O LIXO VAI FALAR, E NUMA BOA”: A PRODUÇÃO DE DISCURSOS EMANCIPADORES FRENTE AO DESAMPARO DISCURSIVO.

6.1 Encrespando as Raízes: o Movimento de Transição Capilar e o Uso de Estéticas Enegrecedoras em um Corpo-Território

A identidade negra engloba um complexo sistema estético que inscreve o corpo negro socialmente como marca de identidade, composta por duas dimensões distintas. A primeira é nitidamente racista, dispositivo do racismo discursivo que marca o corpo negro enquanto signo de inferioridade, como visto anteriormente. Porém, há outra dimensão que faz parte do processo da constituição identitária: a autoatribuição ou autodefinição. Isto se dá quando o próprio grupo racial seleciona sinais diacríticos para se definir. A identidade atribuída, mesmo que contenha aspectos essencializados, não se configura em uma essência, mas sim em um posicionamento político (Hall, 2006). Em nosso país, o movimento negro, entendido em sua dimensão ampla que inclui a cultura afrobrasileira e diaspórica, reivindica o direito do/a negro/a de possuir uma narrativa sobre si, sobre o ser negro (Damico et al., 2021).

A negritude se identifica ao redor do traço para encontrar um lugar no discurso, para fazer um giro, do lugar de objeto/dejeto ao lugar de sujeito, entretanto, isso só é possível reinventando o mundo ao seu redor, um cosmo: nas línguas, nas artes, no modo de ocupação dos territórios, na estetização do corpo. (Damico et al., 2021, p. 164)

Nessa perspectiva, é dentro da potência da linguagem que se torna possível fazer outro corpo, um corpo que não esteja tão exposto à captura do Outro, a partir do qual seja possível experienciar ser negra/o de um outro lugar (Ohnmacht, 2019). O processo de entrar em contato e criar uma relação positiva com os cabelos naturalmente crespos ou cacheados, ou ainda utilizá-lo por meio de outras performances que remetem à africanidade, é um fator fundamental ao processo de tornar-se negra/o, dada a sua importância fundamental à racialização.

6.1.1 Um Cabelo-Território

Rodrigo traz a perspectiva de fazer uso de outras estéticas em seu cabelo ao imergir no seu processo de tornar-se negro.

Acho que a partir do momento que a gente começa se reivindicar como preto isso já é... porque pior que um preto é um preto que sabe que é preto. Daí as pessoas já ficam desconfortáveis com a nossa presença, eu já não andava mais de cabelo preso, eu andava mais de cabelo solto, eu usava corte de cabelo crespo, tipo trança, *lace*, *nagô*, *box braid*, então acho que esse conjunto de coisas assim me fez buscar. Eu conheci muita gente de periferia e de uma realidade totalmente diferente da minha, e eu passei a frequentar esses lugares também, de ir na casa deles... (Rodrigo)

A sensação de liberdade manifestada por Rodrigo revela as dimensões do seu processo de “tornar-se negro”: um cabelo preso que finalmente pode se soltar. Um cabelo livre. Essa liberdade emerge do rompimento com o padrão estético hegemônico, pois o despertar da conscientização racial propulsiona um processo de reinvenção estética de si (Pinho, 2004). O uso de tranças produz um estilo mais explicitamente não branco, o qual reifica uma pertença identitária através de uma estética que radicaliza a racialidade através da forma e da beleza (Mizrahi, 2019).

A dimensão política presente em um cabelo trançado também se presentifica ao pensarmos que esses penteados narram memórias: “os penteados assumem para o africano e os afrodescendentes a importância de resgatar, pela estética, memórias ancestrais, memórias próximas, familiares e cotidianas” (Lody, 2004, p. 65). Nesse sentido, a importância simbólica do cabelo continua viva, recriada e ressignificada entre as pessoas negras em diversas intervenções estéticas, como no uso de tranças e *dreads*, “em torno da manipulação do corpo e do cabelo do negro existe uma vasta história. Uma história ancestral e uma memória” (Gomes,

2003, p. 174). Ou seja, a constituição da memória e da identidade de cada um/a se encontra necessariamente atrelada à memória e identidade coletiva de seu grupo.

Desse entrelace, constitui-se um corpo enegrecido, um corpo-território que é lugar de memória e de transmissão de negritude. Nessa direção, Beatriz Nascimento, importante historiadora e pesquisadora negra, enfatiza a valorização de aspectos centrais da cultura africana, tensionando o lugar social da pessoa negra na sociedade brasileira. A autora destaca o quilombo como lugar de resistência e reexistência negra ao explorar o aquilombamento dos povos e a perseverança transatlântica diante da violência colonial (Reis, 2022). Nascimento (2018) ressalta ainda a dimensão simbólica presente no quilombo: “A Terra é o meu quilombo, meu espaço é meu quilombo. Onde eu estou, eu estou. Onde eu estou, eu sou” (Nascimento, 2018, p. 337). Quilombo se constitui então como um espaço simbólico do corpo em movimento, cuja potência se dá no encontro com outros corpos, na circulação, no movimento negro comunitário do corpo-memória que resiste à violência do racismo antinegro na diáspora, a qual inclui as políticas de apagamento das memórias negras (Reis, 2022).

[...] memórias ancoradas em experiências dos que só tem no corpo e em suas formas de comunicação, heranças de seus antepassados e marcas de suas histórias. Em contínuos desterros, sem construídas séries documentais, vivendo e transmitindo heranças em performances, recursos linguísticos e artísticos, povos africanos pluralizam nosso alcance de acervos históricos, monumentos e patrimônios audiovisuais, situando a necessária arqueologia de saberes orais, a ser enunciada e valorizada (Antonacci, 2013, p. 17 como citado em Reis, 2022).

Assim, o corpo é um território movediço de inscrições, que se alicerça em um solo político, ético, estético, histórico, ancorando memórias ancestrais: lugar de eco, de prosa e poesia que transmite a potência coletiva e compartilhada da existência negra (Reis, 2022). O corpo entendido nessa perspectiva pode constituir importante recurso à constituição da negritude de sujeitos negros de pele clara.

6.1.2 A Marcha do Orgulho Crespo

Uma iniciativa importante que surge no Brasil dentro da pauta política de ressignificação dos cabelos crespos é a Marcha do Orgulho Crespo, movimento de estética negra que ganha destaque como movimento coletivo de valorização do cabelo afro. A Marcha do Orgulho Crespo é um evento realizado em diversas capitais do país, reunindo a população negra em prol do orgulho de sua negritude, reconhecendo a sua beleza como uma ferramenta na busca de conexão com a ancestralidade e de resistência estético-política. Formada em sua maioria pela juventude, a marcha faz uso da estética como forma de enfrentamento,

impulsionando o reconhecimento racial principalmente entre mulheres negras (Malta & Oliveira, 2016).

E o que tu acha que te ajudou nesse momento a compreender melhor, processar quem tu era, assim? (Eu)

Acho que foi bem naquele momento há uns anos atrás que começou a Marcha do Orgulho Crespo no Brasil. Acho que começou, acho que a gente começa a conversar mais sobre isso quando começam a vir os primeiros produtos para cabelo crespo e tal. (Lisiane)

As novas imagens sociais da mulher negra e de cabelos com suas texturas naturais são amplamente difundidas nas mídias sociais e por meio de iniciativas coletivas de inserção no espaço público, tal como a Marcha do Orgulho Crespo. Assim, cria-se novas estéticas afro-referenciadas dentro do imaginário social, fazendo frente às imagens de controle através do compartilhamento e divulgação de narrativas de autodefinição e do apoio coletivo entre mulheres negras, entendendo que o estético é indissociável do político à pessoa negra, pois a constituição da “beleza negra nos leva ao enraizamento dos negros no seu grupo social e racial” (Gomes, 2020, p. 148).

6.1.3 A Importância das Mídias: Movimento de Transição Capilar

A transição capilar consiste no uso dos cabelos com textura natural após a interrupção do uso de produtos químicos capilares, processo marcado por tensões e conflitos que dão início à ressignificação do cabelo crespo, possibilitando negociações de uma identidade negra positivada (Soares, 2018). Atualmente, a transição capilar é vivenciada e compartilhada por milhares de mulheres negras no Brasil, sendo que a principal referência são jovens que experienciaram a transformação dos seus cabelos numa ligação intrínseca com a constituição da identidade racial e estímulo à autoestima. Esse processo é impulsionado por meio das redes sociais, especialmente em páginas que compartilham as vivências de mulheres negras, tais como: Geledés, Blogueiras Negras, Encrespando Cacheando, Blog das Cabeludas, Cacheadas em Transição (Soares, 2018), além de divulgação de vídeos no YouTube e nas próprias redes sociais de cada uma.

Para Rodrigues (2021), há um fenômeno no qual os processos de transição capilar e de transição na autodeclaração racial acontecem de forma interligada, impulsionado desde meados de 2014 pelo aumento exponencial da interação pela *internet* a ele associada. Durante a realização desta pesquisa escutei de várias pessoas negras, em conversas informais, como a forma de tratamento social se modificou após o processo de transição capilar ou depois do uso

de tranças, o que fez com que se sentissem “mais negras”. Ao ressaltar sua negrura através de modificações capilares, o corpo da pessoa negra passa a ser lido de uma forma que a coloca em outra posição racial específica. Para pessoas negras de pele clara pode ser justamente a apresentação com seus cabelos naturais crespos ou cacheados que a deslocam de uma posição social como branca encardida ou morena para a classificação como negra.

E como foi essa decisão de alisar o cabelo, tu era adolescente? (Eu)

Não, já era adulta. Daí para mudar o visual decidi alisar por uns anos. Tipo uns cinco anos. (Miriam)

E nesse período que tu tava com cabelo liso que tu notava um maior questionamento? (Eu)

Sim, sim, até no serviço achavam que eu era branca ou qualquer comentário, qualquer coisa que tu trazia assim: “ah, mas sempre te vi como branca”. (Miriam)

Para Patrícia o processo de transição capilar foi um dos pontos mais importantes para a sua identificação enquanto mulher negra, ainda que apresente certas dúvidas e receios ligados à sua identidade racial negra.

Tinha uma questão interessante: eu não conseguia ir para Pelotas de cabelo cacheado, não sabia como aparecer. Lá eu ficava com um guri, ele nunca tinha me visto de cabelo cacheado então sempre que eu via ele eu fazia chapinha. Daí um dia eu decidi ir pra lá e não fazer chapinha, ele me olhou e disse: “tá diferente!”, “é, pois meu cabelo é cacheado, é assim que é o meu cabelo”. E aí eu perguntei: “tu gostou?” e ele: “ah, eu gostava liso”. “Ah, então é um problema porque eu gosto dele assim e ele vai ficar assim para sempre!”. Então depois desse dia eu nunca mais fiz chapinha porque era a última pessoa que eu precisava mostrar que meu cabelo era cacheado, não sei assim, tinha vergonha e tal. E depois deixei ficar cacheado sempre, não alisei mais e hoje... Nossa! Eu fico pensando “como eu alisava meu cabelo?”, porque meu cabelo é perfeito, bonito, sabe? Tipo, eu olho, esses dias postei uma foto: “nossa, teu cabelo tá muito lindo!”. As pessoas sempre fazem esses comentários. Mas foi bem complexa a transição, deixar cacheado, o mais difícil: achar meu cabelo cacheado bonito na minha cabeça! Tipo, achar que eu ficava bonita de cabelo cacheado com a minha família o tempo inteiro dizendo tu combina mais de cabelo liso e a única, as únicas pessoas do contra, foi esse guri que falei e minha família, todo resto do mundo achavam bonito cacheado. Então era difícil porque eu gostava deles, mas assim eu tava decidida, nunca pensei em desistir da transição. (Patrícia)

O que tu acha que te fez ficar tão decidida? (Eu)

Ah, sei lá. Porque eu queria mostrar que esse é meu cabelo, essa sou eu. Era meio que mostrar quem eu sou. Eu não vou ficar alisando cabelo para te agradar. Meu cabelo é assim, se tu não gosta não é meu problema, sabe? (Patrícia)

“Assumir” o cabelo crespo é se contrapor à norma, um processo que pode ser confrontado socialmente para alertar que está se tornando demasiadamente negra ao mostrar muitos sinais de negritude, de independência e descolonização em relação às normas brancas, o que é perturbador à branquitude. A ideia de se tornar muito negra também se associa à ideia de regresso à primitividade. Nessa perspectiva, existe uma relação entre a consciência racial e a descolonização do corpo negro, como também há relação entre os comentários racistas e o controle do corpo negro (Kilomba, 2019).

Patrícia busca soluções e vê em sua mudança para Porto Alegre a oportunidade para realizar o processo de transição capilar, pois nesta cidade ninguém conhecia sua “outra versão”. Apresentar-se com outra texturização capilar, lançar-se ao mundo com seus cabelos cacheados corresponde a apresentar outra versão de si, o que confirma a imensa importância do cabelo para constituição identitária, especialmente às mulheres. Assim, Patrícia vai encontrando soluções para lidar com expectativas em relação ao julgamento do outro sobre si. Era preciso primeiramente se mostrar e se posicionar em relação às pessoas próximas, inclusive àquelas que enxergam seu cabelo cacheado como um signo negativo, para que fosse possível a reconfiguração da sua própria autoimagem, acomodando aquilo que lhe era estranho como um signo de beleza e de identidade. Por fim, com o suporte dos diversos olhares de apreciação que recebe, seu cabelo cacheado se encaixa e é agora “perfeito”.

Tu acha que ficar com cabelo natural teve algum efeito na tua identificação racial? (Eu)

Teve e inclusive foi uma motivação porque quando eu me formei eu pensei sobre isso, que eu ia trabalhar com aparência, que ia atender pessoas. Então eu imaginei que se eu assumisse meu cabelo cacheado eu ia estar mais acessível para mulheres que não se sentiam tão à vontade pra ir numa nutricionista, por exemplo. Eu acho que poderia ser uma questão de identificação e quebra de padrão que eu não estaria ali seguindo um padrão. Então eu acho que eu ter um cabelo cacheado de alguma forma cria conexão com as pessoas que eu quero. (Patrícia)

Patrícia tem uma visão crítica acerca da sua transformação capilar, entendendo a dimensão coletiva e política da representatividade racial ao se apresentar fora do padrão estético em sua área profissional. Atualmente, a transição capilar corresponde a um novo capítulo dentro do histórico de movimentos políticos de afirmação racial que cria a possibilidade de propagação de um novo discurso sobre a estética negra protagonizado pelas mulheres a partir do aprendizado de formas de cuidar de um cabelo que lhe é novo, promovendo um sentimento de descoberta de si e de reconstrução da própria imagem. Os vínculos de solidariedade, impulsionadas pelas redes sociais, estimulam uma sensação de estima mútua que favorece a

construção de um relacionamento positivo consigo e com seu corpo com base na formação de vínculos e na identificação com o grupo racial negro (Soares, 2018). A importância da representatividade de pessoas negras de pele clara nas mídias também é um aspecto trazido por Patrícia como importante ao seu processo de conscientização racial.

E tu falou um pouco desse processo de se entender como parda até se tornar negra que teve uma colega que te nomeou como negra. Queria que tu falasse mais sobre esse processo assim, que tu acha que tu foi percebendo? (Eu)

Eu acho que a primeira coisa foi isso de ela me falar então porque ela é uma pessoa negra que estuda, vive isso então eu pensei: “bom, então ela deve saber que eu sou negra”. Depois eu comecei a ver referências. Eu fui ver mulheres negras que eu acompanhava, comecei a seguir nas redes sociais. E eu lembro que tem uma jornalista que eu tava assistindo o jornal e ela: “ah, eu como mulher negra”. E ela da minha cor, até mais clara, a pele dela é mais clara que eu, o cabelo talvez fosse um 4a ou 3c, um pouquinho mais cacheado, mas parecida as características dela com as minhas, até o nariz mais afilado e tal. E ela e outras... Então eu fui vendo que tem outras pessoas tão claras quanto eu ou até mais que se identificam como negras. (Patrícia)

Na fala de Patrícia há dois fenômenos essenciais à sua aproximação com a negritude. Em um primeiro momento, Patrícia é nomeada como negra por uma colega negra, nomeação que dispara o processo de reflexão acerca da sua racialidade. A partir desse momento Patrícia desenvolve um olhar mais atento à representatividade negra midiática, tanto na mídia televisiva como nas mídias sociais, passando a se reconhecer em outras mulheres negras de pele clara, autoidentificadas como negras, presentes nesses espaços. Esse processo de reconhecimento estimula e, de certa forma, corresponde a uma espécie de autorização para que Patrícia possa desenvolver outra relação com a negrura de seu corpo, trilhando um caminho em direção à assunção de sua identidade racial negra.

6.2 A Arte e a Estética como Possibilidades de Emancipação Racial à Pessoa Negra de Pele Clara

Encontrei minhas origens
em velhos arquivos
..... livros
encontrei
em malditos objetos
troncos e grilhetas
encontrei minhas origens
no leste
no mar em imundos tumbeiros
encontrei
em doces palavras

..... cantos
 em furiosos tambores
 ritos
 encontrei minhas origens
 na cor de minha pele
 nos lanhos de minha alma
 em mim
 em minha gente escura
 em meus heróis altivos
 encontrei
 encontrei-as enfim
 me encontrei

(Oliveira Silveira, 2021)

Em *Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira* (1983), Lélia Gonzalez expõe o lugar social destinado à pessoa negra na dinâmica da neurose cultural brasileira, caracterizada pelo racismo enquanto sintomática. As pessoas negras correspondem à “lata de lixo” da sociedade em que se projeta os aspectos denegados pela branquitude através do caráter ideológico do racismo presente na linguagem. Ao denunciar as engrenagens do racismo no cenário brasileiro, Lélia também nos diz da importância do fortalecimento de narrativas de autodefinição sobre o povo negro dentro da batalha discursiva, as quais passam pelo rememorar, entendendo memória como o “não-saber que conhece” (Gonzalez, 1984, p. 226). Assim, a autora lança um olhar apurado para aquilo que está camuflado no discurso social acerca do racismo e da negritude.

Segundo Walter Benjamin (1996), a narrativa é a linguagem da experiência que consiste na maneira como nós comunicamos aquilo que passa, acontece e chega. Ao aprofundar sua análise sobre as narrativas, o autor traz a figura do narrador sucateiro, aquele que fala sobre os cacos da memória, assemelhando-se à imagem do catador de lixo, de restos e detritos, cuja atuação é movida pelo desejo de cavar os dejetos da história. O narrador sucateiro, assim como o historiador, carrega a tarefa de narrar justamente aquilo que a história hegemônica não deseja recordar, narrando o inenarrável. É ele quem fala das memórias socialmente apagadas, do sofrimento indizível, daquelas que não têm nome, “aquilo que foi tão bem apagado que mesmo a memória de sua existência não subsiste” (Gagnebin, 2006, p. 54). Nesse sentido, os poetas e poetisas são aqueles/as que encontram no lixo da sociedade e no seu lixo particular o seu assunto heroico. Os artistas são colecionadores daquilo que ao juntar os rastros e restos sociais cumprem a imprescindível tarefa do narrador autêntico que comporta uma dimensão política de denúncia. Ao se apoderar dos vestígios, o narrador sucateiro rememora o passado e também age sobre o presente, destruindo aquilo que era constituído como verdade pela história hegemônica. É por meio de um uso disruptivo da linguagem que se “ergue a voz”, já que seu

campo é também um lugar de luta, em que a história única que contam sobre nós, povo negro, “pode ser interrompida, apropriada e transformada pela prática artística e literária” (hooks, 1990, p. 152).

Para Gell (1998), a arte vai muito além da concepção do que é belo e/ou agradável, constituindo-se em um modo de agir no mundo. A arte interessa por suas capacidades provocativas, por suas potências de captura e de transformação. As obras e os objetos artísticos são importantes não apenas por agradar aos sentidos, mas pelas consequências sociais que sua produção e propagação podem produzir. A arte, em todas as suas dimensões, é uma expressão da linguagem que pode possibilitar o compartilhamento de pautas comuns, transmissão de aspectos culturais e de elementos da história e da ancestralidade, constituindo identificações contingentes entre os sujeitos negros.

Grada Kilomba (2019b) pontua que o dismantelamento das estruturas de poder pode acontecer através da linguagem visual e semântica enquanto expressão artística. Nessa perspectiva, ela realiza uma performance artística crítica voltada à autodeterminação das pessoas e dos povos da diáspora por meio de releituras de si, de mitos e de histórias diversas. Através de sua arte, Grada Kilomba promove uma dimensão política de desobediência poética, descortinando as feridas coloniais ao denunciar as estruturas hierárquicas estéticas a que corporalidades negras estão submetidas. Que histórias são contadas? Como são contadas? E quem as conta? São questões que movem seu trabalho, remetendo novamente à necessidade de constituir narrativas contra-hegemônicas, guiadas pelo lugar de fala. A desobediência poética é uma forma de descolonização: “Quando um sistema está habituado a definir tudo, bloquear os espaços e as narrativas e nós, a partir de um processo de descolonização, começamos a adentrar esses espaços, começamos a narrar e trazer conhecimentos que nunca estiveram presentes nesses lugares” (Kilomba, 2019b, p. 11). Ou seja, a arte é uma excelente ferramenta à constituição de imagens descolonizadas sobre si, o que pode ser de extrema relevância às pessoas negras de pele clara frente à possibilidade do desamparo discursivo racial ou em razão de uma identificação racial alienada sobre si.

Nessa perspectiva, vários/as participantes desta pesquisa trouxeram elementos artísticos tais como a escrita, a participação em *slams*, em saraus de poesia e a imersão na música. Tais expressões foram percebidos como essenciais no seu processo de identificação racial ao impulsionar uma sensação de reconhecimento e pertencimento ao grupo negro, atuando também como suporte às manifestações de sofrimento psíquico advindas das leituras racializadas acerca de si e das conjunturas do racismo de forma mais ampla. Houve um recorte de gênero significativo: dos seis homens entrevistados, cinco mencionaram manifestações

artísticas, com destaque para o RAP, como recurso importante ligado às questões raciais. Em uma sociedade que barra o homem, principalmente o homem negro, do contato e da expressão pública dos seus afetos, a arte emerge como via socialmente aceita para tal.

Entre os espaços trazidos pelas/os participantes desta pesquisa aparece o Sopapo Poético, sarau de poesia composto quase exclusivamente por pessoas negras, realizado em Porto Alegre.

Em 2018 eu iniciei na residência na saúde da família e da comunidade e aí comecei a fazer o meu trabalho de conclusão sobre as questões raciais e comecei a circular por espaços coletivos como o Sopapo Poético, *slams*; comecei a participar, fiz um curso de promotora de saúde da população negra, comecei a participar de espaços de promotoras de saúde da população negra distritais, pensar espaços de garantias de direitos e pensar políticas para população negra e foi muito, muito, muito, muito importante pra minha trajetória, pra minha vida pessoal e profissional em todos os sentidos. E foi aí então que eu procurei buscar compreender para além da violência. E num primeiro momento quando eu comecei a abrir os olhos, foi muito sofrido, eu até me arrependia de ter me dado conta, sabe? Pensava “Putá que pariu! Eu preferia quando eu não sabia”. Só que quando eu não sabia eu sentia no corpo, eu vivia com os sintomas físicos assim, somatizava afu, eu só somatizava assim mesmo. (Cíntia)

A poesia permite amplificar a palavra, brincando com a gramática ao desorganizá-la e subvertê-la. Pois, além do corpo gramático, existe também o corpo linguagem poética. Nesse sentido, as narrativas poéticas têm a potência de produzir um outro discurso às pessoas negras, que contemplem a sua negritude, permitindo retraçar as bordas do corpo negro, operando como forma de resistência à violência racista (Ohnmacht, 2019) e como amparo à sua identificação negra. Tiasmin Ohnmacht (2019), ao analisar a relação sujeito-Outro e sua implicação na constituição psíquica em sujeitos negros a partir do das performances realizadas no Sopapo Poético, pontua que o corpo da pessoa que declama o poema também faz parte do poema, já que toda a dimensão da sua linguagem corporal também o constitui, fenômeno denominado pela psicanalista como *corpoema*. O corpo se presentifica. O corpo se perfoaliza. O corpo é arte. É corpoema.

Como visto, o racismo faz com que a pessoa negra fique capturada em sua negrura, colocando-se no mundo a partir da binariedade branca/o *versus* negra/o. O rompimento dessa lógica se torna possível a partir da ausência do branco, quando a cor branca pode ser tomada como objeto. A possibilidade de experienciar a negritude para além da dicotomia presença/ausência se dá a partir de uma experiência de multiplicidade do traço, pois para que o traço não seja pura representação, essencializando todo o grupo racial, ele precisa se repetir. É na repetição do traço que se possibilita o singular (Ohnmacht, 2019).

A/o poeta negra/o ocupa o centro da roda do sarau com seu corpoema por meio do jogo de olhar e ser olhado, em meio a diversas pessoas negras que testemunham, as quais podem em seguida ocupar esse mesmo lugar de centralidade. Neste sentido, o Sopapo Poético “constrói um corpus, referências estéticas e enunciados, que possibilita essa identificação através de uma alienação a um Outro desejante, desejante também do que há de preto nesse sujeito” (Ohnmacht, 2019, p. 106). A presença em um ambiente majoritariamente negro propicia a realização de duas operações psíquicas à pessoa negra: primeiro, a alienação, ao se identificar como membro deste grupo após se deparar com uma predominância de corpos parecidos com o seu, marcados pelo signo negro. A identificação que se dá na reunião com outras pessoas negras remete à identificação ao traço unário, um traço que se repete, mas que na repetição porta a diferença. Como nenhum traço pode ser totalizante, a alienação é seguida por uma segunda operação, a de separação. A separação se dá, pois afinal a experiência de negritude é singular, e a linguagem poética ajuda a garantir essa singularidade (Ohnmacht, 2019).

Penso que especialmente à pessoa negra de pele clara é necessária a manifestação de um processo inicial de reconhecimento ao se ver espelhado em outros corpos similares presentes em espaços predominantemente negros, como o Sopapo Poético. Ao se deparar com outras pessoas negras nesses ambientes, cujos corpos também são lidos enquanto signos de miscigenação, de pardização, ou da morenidade brasileira, aparecem sentimentos de legitimidade e pertença racial por meio desse movimento de olhar e se ver de fato refletido no outro. Dessa forma, o contato com cabelos das mais diversas texturas, peles negras das mais diversas tonalidades, olhos dos mais diversos, narizes de diferentes formatos – traços estes também performados das mais diversas maneiras e intencionalidades – invoca a possibilidade de sair de uma posição racial alienante para ser sujeito em sua dimensão singular, a qual inevitavelmente inclui a dimensão racial aos sujeitos negros (Ohnmacht, 2019).

Nessa direção, podemos pensar em vários paralelos entre o Sopapo poético e os *slams*. Dentre as manifestações artísticas contemporâneas, a *slam poetry* ou o “*slam*” surge como uma forma de expressão que se dá pela palavra cantada própria ao universo hip-hop, integrando uma das cenas culturais de maior destaque no Brasil (Freitas, 2020).

Eu usava o Tinder para conhecer gente e fazer outras amizades com pessoas pretas e através dessas pessoas pretas eu conheci outras pessoas pretas. E aí eu comecei a ir em 2019 nas batalhas de *slam*. Aí que entrei de cabeça na poesia, sempre gostei de poesia, inclusive esqueci de falar, em 2017 eu conheci o coletivo dos Poetas Vivos, que na época tava a Agnes e eu era completamente apaixonado pela Agnes, era uma preta Sapatão e meu cabelo era igual ao dela, um moicano platinado. Eu tenho todos os livros que a Agnes já lançou, hoje em dia ela é minha amiga. Meu sonho de criança assim, de

pré-adolescente e aí na época eu queria entrar nos Poetas Vivos e alguns deles são pretos de pele clara e isso pra mim é uma representatividade foda. Porque ninguém nos poetas vivos diz “ah, tu não é preto!” (Rodrigo)

Aqui, cabe pontuar que os Poetas Vivos mencionados por Rodrigo são um coletivo de poetas formado em 2018 em Porto Alegre, que desenvolve trabalhos artísticos e políticos de performance combativa, resistência e atuação cultural em uma perspectiva afrocentrada, que fomenta a arte e a educação negra periférica, com o objetivo de fortalecer a identidade étnico-racial (Caetano, 2021), como notamos nos seguintes versos:

E na rima crescente
 damos voz aos descendentes
 vamos conquistando todos ambientes
 para tornamos não mais as sobreviventes
 mas agentes
 que com mandinga, ginga
 buscamos a força da rainha Nzinga
 para lutar nesse Porto
 que já foi mais Alegre
 feche seus olhos e reze (Poetas Vivos, como citado em Gomes, 2019).

Os *slams* são produções discursivas que se dão através de batalhas de poesia falada individualmente, em duplas ou em grupos, as quais versam sobre temas como raça, gênero e sexualidade em interface com o cotidiano. Em Porto Alegre, os *slams* ocorrem em praças e em alguns bares e têm como principais atores a juventude negra e periférica. A temática racial aparece com frequência, bem como a posituação da negritude (Prates, Guareschi & Reis, 2021). A performance do *slam*, semelhante ao Sopapo Poético, remete à perspectiva da tradição oral africana, prática de contar histórias e de se colocar no mundo pelo poder das palavras, operando no espaço entre as expressões oral, escrita e visual:

A poesia deixa o ambiente acadêmico, abandona os circuitos tradicionais de curadoria e produção de sentido, flerta com a canção popular e torna-se uma prática coletiva e, como tal, se estabelece no limite entre o oral, o escrito e o visual, fazendo da performance um elemento central. O significado dos poemas se constitui tanto através da narrativa em primeira pessoa sobre a experiência do/a slammer (narrativa que ele/a escreve e, desejavelmente, memoriza antes do evento, raramente improvisa como nas batalhas de MC's), da voz e do corpo do/a poeta, quanto da relação com a voz, o corpo e as histórias do público que ouve (Freitas, 2020, p. 3).

Ou seja, o *slam* também é uma forma de “corpoema” (Ohnmacht, 2019), constituindo-se em uma linguagem performada no corpo que se encena diante do potencial estético-político do espaço público, operando no limite entre privado e público, pessoal e coletivo, ampliando a relação que se estabelece a partir da interação entre poeta e poesia (Freitas, 2020). Da mesma

forma que os saraus de poesia, os *slams* carregam a potência de ser uma ferramenta ao reconhecimento da negritude dos sujeitos negros de pele clara dadas as múltiplas dimensões da linguagem presentes em suas performances artísticas, as quais também passam pelos sentidos da negrura dos corpos e pelo compartilhamento de elementos da negritude.

Fenômeno semelhante manifesta-se em relação ao RAP, que foi a expressão artística mais trazida pelas/os participantes, gênero musical integrante do movimento Hip Hop. O Hip Hop é uma expressão cultural composta pela música (RAP), pintura (grafite) e dança (*break*). O RAP, sigla derivada de “*rhythm and poetry*” (ritmo e poesia), é a música de referência e constitui o seu elemento de maior destaque. MC é a sigla de “Mestre de Cerimônia”, que é a pessoa que canta o RAP e que também costuma compor as letras (Lourenço, 2010). Desde sua origem estadunidense o RAP é racializado, entendido aqui como uma forma de elaboração e reflexão da realidade opressora, marcado pela grande presença negra. O RAP é marcado pelo protesto e pela contestação com letras que dizem da própria experiência cotidiana periférica, as quais apontam para compartilhamento de aspectos comuns acerca da vivência de ser negra/o no Brasil a partir de temas que versam sobre a pobreza, o tráfico de drogas, o racismo, a violência, a criminalidade e a ostentação (Lourenço, 2010).

Assim, o RAP funciona como uma importante via de identificação e de possibilidade de expressão acerca de questões relacionadas à raça e ao racismo, as quais se conectam às vivências da masculinidade negra. Eu lembro do período em que trabalhei como psicóloga em um espaço de acolhimento institucional para adolescentes. Recordo como o RAP, suas letras, sua melodia e sua performatividade davam acesso aos únicos momentos em que eu via o corpo dos adolescentes, em sua maioria negros, ganhar vida ao comunicar algo importante sobre si, sobre as marcas de suas histórias. Corpos enrijecidos e encurvados davam lugar a corpos dançantes, corpos rítmicos, um olhar cabisbaixo que por instantes encarava o mundo. O tom de voz se elevava e era possível de fato ouvi-los. O RAP é uma possibilidade riquíssima de contato com aquilo que está soterrado, às vezes, em várias camadas de dor, ligadas às vivências de discriminação racial e de classe.

As letras do RAP apresentam-se em forma de narrativa, por meio do canto falado, o que remete novamente à figura do “narrador sucateiro” proposta por Benjamin (1996), apresentando elementos de denúncia e de crítica social: os *rappers* são narradores urbanos (Lourenço, 2010). O narrar remete à oralidade, forma de transmissão de valores, tradições e memórias presentes no jeito e na forma de falar e na enunciação. Historicamente, a oralidade é uma tradição cultural que ocupa a centralidade na formação identitária do povo africano e se desenha como instrumento dialógico. Nessa perspectiva africana, a figura dos griôs e griotes

realiza a manutenção da tradição de seus ancestrais, narrando as histórias do seu povo. No Brasil, essa tradição foi trazida pelas pessoas negras escravizadas de diferentes grupos da África, com destaque aos grupos Yorubás (Pazinatto, 2021).

Contemporaneamente, os/as negro/as músicos/as, *slammers*, *rappers*, poetas e poetisas, aproximam-se do griô e da griote ao transmitir, pela via da oralidade, elementos de memória coletiva e de ancestralidade, dentro de sua performance artística. Nos *slams*, o corpo encena um discurso, ele é o campo simbólico de sentidos criados no ato performático e carrega consigo elementos que não se dissociam dos aspectos socioculturais e políticos (Pazinatto, 2021). Portanto, o RAP, o *slam*, os saraus de poesia atuam como vias políticas, como possibilidades de criação de narrativas sobre si, proporcionando o reconhecimento racial à pessoa negra de pele clara através da estética sob vários âmbitos da linguagem: palavra poética, narrativas, rimas, imagens, gesticulações, ritmos.

Nesse sentido, Iago traz como seu processo de conscientização racial também foi despertado através do reconhecimento com a imagem do *rapper* negro Mano Brown, maior expoente do RAP nacional, integrante do grupo Racionais MC's. Mano Brown é para Iago “negro e brabo”.

Queria se tu pudesse falar um pouco mais como foi esse processo com a psicóloga, como que foi esse descobrir-se negro. (Eu)

Primeiro a questão física assim, do negro assim, porque eu não me identificava, um pouco por eu ser claro né, e pela minha aparência tipo, minha boca ser fina, meu nariz ser fino. Eu achava que eu só era um pardo, eu não me entendia nem no branco e nem no preto. Então estudando um pouco eu pude ver que existem negros em outros lugares que têm os traços iguais os meus, que nascem claros, existem negros que nascem loiros. Então eu acho que começou um pouco por aí eu me entender mais como negro. E depois a música foi o que depois que... Eu ouvia muito RAP, Hip Hop né, em inglês, então eu não entendia muito, entendia mais o samba. Foi daí ouvindo RAP brasileiro que eu pude me identificar mais, assim. Até com o Mano Brown, ele é bem claro né, foi aonde eu pude me identificar e ele sempre falou que ele é negro e brabo [risos]. Então foi uma boa referência assim pra eu me identificar porque se ele é negro e tem orgulho de ser negro, ele é até mais claro que eu, porque que eu ia ficar na dúvida assim, da minha cor? Acho que um pouco foi isso até. (Iago)

Iago enxerga-se em Mano Brown, alguém que também é negro de pele clara e que se nomeia publicamente como negro, presentificando aspectos da negritude e do racismo em sua obra. Essas imagens são representativas para Iago, pois é o contato com uma figura com a qual se identifica e por quem nutre admiração que transmite certa legitimação para que possa também entrar em contato com sua própria negritude. No jogo da linguagem, as letras de RAP ressignificam o signo negro, atribuindo sentidos positivos ao ser negra/o e à negritude,

estimulando uma conexão entre as pessoas negras. “Seus rótulos não tocam na minha poesia”, diz Baco Exu do Blues na música *Kanye West da Bahia* (2018) trazida por Renato.

Eu não abaixo a cabeça, não vou te obedecer
 Ser preto de estimação não, eu prefiro morrer
 Sinhozinho, eu troco soco, nunca fui de correr
 Feche os olhos, eu vi Deus nascer
 Eu me vi nascer, eu te vi nascer
 Tão livre que nem a polícia pode me prender
 Suas palavras não vão me ofender
 Apaga a luz, tente me entender
 Sinta a África pra me entender (Moncorvo, 2018)

“Sentir a África para se entender” me remete às produções artísticas trazidas por Lisiane. Em sua entrevista, ela conta sobre a importância da escrita e da música à constituição da sua negritude. Em seu processo de se tornar negra, Lisiane aproxima-se de elementos da africanidade em uma expressão artística que é ao mesmo tempo escrita de si e das suas.

Fiquei curiosa se tu identifica isso que tu nomeou como cultura negra na tua arte? A batida, melodia... (Eu)

Sim, totalmente. Quando eu tô nesse momento de descobrimento da minha própria negritude eu escrevi uma música (sobre africanidade e negritude). Escrevi ela também para mim mesma, mas muito em homenagem das minhas primas, das minhas tias, da minha mãe, e falo muito do cabelo como poder porque foi nesse momento que todas as minhas primas começaram a transição capilar e nem sei se elas sabem disso, mas eu achei muito emocionante. Acho que uma foi incentivando a outra e atualmente pouquíssimas ainda alisam o cabelo e então eu faço essa música em homenagem a elas. (Lisiane)

E tu tem contato próximo com as primas? (Eu)

Tenho, hoje menos, mas a gente tem algum contato, e mais, mas era isso delas terem feito... Aí eu escrevi essa música que também é para mim um descobrimento, quando escrevi também quis trazer muito essa questão de tambores, de percussivo, que faz muito parte da música africana. (Lisiane)

Lisiane cria conexões com as suas primas por uma linguagem de enaltecimento aos elementos da negritude. Se antes os cabelos eram justamente motivo de tensionamento na relação de Lisiane com suas primas, é a partir da sua resignificação enquanto traço identificatório positivo de africanidade que outros laços podem surgir. Novamente, fica evidente a importância e o poder simbólico dos cabelos à mulher negra, elemento essencial à constituição da identidade negra. Sua música fala de si, de suas primas, como de tantas outras mulheres negras que compartilham vivências racializadas. É por meio do compartilhamento de

experiências e do resgate coletivo das dimensões da cultura negra e africana que o processo de se tornar negra ganha força, tanto em sua dimensão política, quanto subjetiva.

6.3 A Repercussão das Políticas de Ações Afirmativas: Escurecendo à Universidade

Uma questão significativa às percepções e significados da identidade racial manifestadas pelas/os participantes desta pesquisa é a inserção no espaço acadêmico, que também desempenha um papel simbólico de valorização da/o negra/o. Assim, cria-se uma dupla função das ações afirmativas: como política pública redistributiva e pela sua dimensão identitária ligada ao reconhecimento racial. A dimensão identitária manifesta-se em procedimentos como o de nomear os cotistas a partir de categorias que evocam uma narrativa associada a questões raciais, culturais e históricas a fim de estimular as/os estudantes a assumirem a negritude (Daflon, 2014).

Para a filósofa Nancy Fraser (2006), as lutas por reconhecimento com base em uma identidade grupal surgem como principal meio de mobilização política na chamada era pós-socialista. Nesse contexto, as demandas sociais exigem que a justiça se dê por duas vias diferentes: redistribuição e reconhecimento, cuja análise deve ser feita conjuntamente devido a sua relação dialética, possibilitando a constituição de uma política social de igualdade. Para além da injustiça econômica, é preciso então combater a injustiça cultural ou simbólica, presente nos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação (Fraser, 2006). Para a autora há coletividades perpassadas por um hibridismo de características de classe explorada com características da sexualidade ou raça desprezada, como acontece com a população negra brasileira. Ou seja, os/as negro/as sofrem da distribuição socioeconômica desigual e da desvalorização ou até mesmo de um apagamento cultural, de forma que nenhuma dessas injustiças seja um efeito indireto da outra. Nessa perspectiva, raça é um modo bivalente de coletividade já que atua como marcador, tanto para questões econômicas, como para questões culturais-valorativas.

Fraser refere que, para solucionar as injustiças socioeconômicas é preciso remédios transformativos, ao mesmo tempo em que remédios afirmativos são necessários ao combate das injustiças culturais. O primeiro remédio reveria as distribuições injustas através da transformação da estrutura político econômica e a necessidade de mudança nas condições de existência de todos/as. Já o segundo remédio, de caráter afirmativo, associa-se à reparação da desvalorização das culturas e identidades de coletividades socialmente inferiorizadas (Fraser, 2006). Nesse contexto, as ações afirmativas são ferramentas estratégicas, já que podem atuar

como um remédio político, tanto na dimensão de redistribuição, como enquanto política do reconhecimento. Assim, as cotas raciais podem se constituir como uma estratégia capaz de contribuir para a efetiva concretização da justiça social.

A possibilidade de inserção em espaços de poder, desenvolvida nas últimas décadas, com destaque à implementação das cotas raciais nas universidades públicas, cria tensões institucionais que possibilitam o questionamento do discurso racial hegemônico e do respectivo lugar de inferioridade e marginalidade destinados às pessoas negras. A própria ideia de margem é muito analisada por bell hooks ao pensar na experiência de mulheres negras e pobres que, ao circular por espaços de branquitude, produzem um olhar específico para a realidade, um olhar tanto de dentro, quanto de fora (hooks, 2019). A margem é um local de repressão, mas que também guarda a potência de resistência e a possibilidade de transformar e imaginar novos mundos e discursos frente às fronteiras opressivas criadas através das categorias de raça, gênero, sexualidade e classe. É a compreensão da própria marginalidade que suscita a possibilidade de devir como um novo sujeito (Kilomba, 2019).

Nesse ponto, Patricia Hill Collins (2016) enriquece a discussão ao analisar o *status* por ela denominado como *outsider within*, em que se encontram, por exemplo, feministas negras inseridas no meio acadêmico. *Outsider within* é comumente traduzido para o português como “*forasteira de dentro*”. Essa posição de *forasteira de dentro* permite às mulheres negras explorarem suas posições, produzindo análises distintas quanto às questões de raça, classe e gênero. Penso que essa ideia é interessante para pensarmos o lugar das pessoas negras que ingressam no ambiente acadêmico em nosso país. O discurso racial hegemônico e seus respectivos projetos raciais passam a ser questionados e confrontados pelas pessoas negras que agora se encontram dentro, dentro e fora, como ressalta Collins (2016). Um dos benefícios da posição de *forasteira de dentro* é justamente “a habilidade do ‘estrangeiro’ em ver padrões que dificilmente podem ser percebidos por aqueles imersos nas situações” (Collins, 2016, p. 100). Nessa perspectiva, Cíntia traz as repercussões raciais de suas vivências universitárias.

E aí eu comecei a defender, assim, e eu era a única aluna defendendo as cotas. E aí num determinado momento ela (professora) disse: “ah Cíntia, tu é cotista?” Eu fiquei muito constrangida na hora e respondi que não, menti e disse que não depois fiquei me sentindo muito mal e ela disse “porque tu é inteligente!” Mas é óbvio que eu sou inteligente, não é sobre isso, só que eu não sabia explicar, daí eu fiquei muito mal assim, fiquei quieta. E tinha uma outra colega negra na sala, só que ela disse “eu sou preta, mas eu sou contra”. E as pessoas brancas também, todas contra, e aí eu fiquei muito mal e muito constrangida, passou muito tempo e daí aconteceram várias situações de falas racistas na faculdade e eu não entendia muito bem. Daí a gente estava numa aula e foi uma psicanalista lá falar. E aí ela falava de todas as crianças, trazia exemplos, mas ela

não racializava as crianças. Quando ela foi falar do garoto negro ela falou “aquele mulatinho!” daí a J. (colega) na hora né: “a gente vai ter que falar sobre questões raciais”. E era uma aula que a gente podia levar pessoas para falar, e as pessoas vinham me perguntar “tu acha que eu sou racista?” e eu “não sei, eu não sei!” e eu não sabia mesmo, eu não entendia. A M.(colega) levou a galera da UFRGS para falar e do início ao fim daquela fala eu só chorava, chorava e chorava e eu nem sabia muito bem por que eu tava chorando, mas começou tipo um filme na minha cabeça de várias situações que foram acontecendo e “isso é racismo; isso é racismo; isso é racismo...” (Cíntia)

A/o aluna/o negra/o em um ambiente universitário se depara com os resultados institucionais do racismo e do pacto narcísico da branquitude (Bento, 2002). Ao mesmo tempo, manifestam-se possibilidades de reivindicações políticas a partir da transmissão de negritude que se dá pelas diferentes formas de aquilombamento. A inserção negra, de forma coletiva, através da posição de *forasteira de dentro*, permite a criação de estratégias políticas que impulsionam a autodefinição e a autoavaliação, ideia analisada por Patricia Hill Collins pela perspectiva do feminismo negro.

Autodefinição envolve desafiar o processo de validação do conhecimento político que resultou em imagens estereotipadas externamente definidas da condição feminina afro-americana. Em contrapartida, a autoavaliação enfatiza o conteúdo específico das autodefinições das mulheres negras, substituindo imagens externamente definidas como imagens autênticas de mulheres negras (Collins, 2016, p. 102).

Penso que esses conceitos também ajudam a pensar como a inserção de pessoas negras, tanto mulheres como homens, nos ambientes de poder e de prestígio, além de criar tensões também oportunizam a criação de novas narrativas sobre si politicamente definidas, racialmente valorizadas, a partir do contato com outras perspectivas sócio-históricas e culturais. Através desse encontro, a pessoa negra de pele clara pode criar para si novas imagens, em contraposição às imagens de controle (Collins, 2019), as quais podem impulsionar a saída de uma posição racial atribuída pela marca da morenidade rumo à assunção de uma identidade negra positiva e politicamente engajada. A complexidade da temática fica evidente ao analisar a disputa narrativa presente no meio acadêmico, atravessada pelos efeitos de diferentes projetos raciais que atuam simultaneamente, gerando percepções raciais singulares a cada sujeito negro.

Bruna é estudante da UFRGS. Socialmente sua identificação racial varia entre negra e indígena, associada ao fato de seus cabelos serem lisos, ou ainda como não branca. Nega heteroidentificação como branca. Em alguns momentos da entrevista inclui-se na categoria negra. Em outros momentos, Bruna também nomeia-se como “negra”, gesticulando as aspas com as mãos.

No Ensino Médio e Fundamental era uma questão isolada, então na minha cabeça também eu sempre achei que eu era negra, mas como meu cabelo não é crespo, não é um cabelo afrodescendente, eu sempre ouvi: “tu não é negra porque teu cabelo é liso”. Então sempre fiquei meio assim. Às vezes até me questionava se eu queria ficar com cabelo liso, já fiz cachos nos cabelos, sempre me senti mal porque já ouvi isso de pessoas negras. No Ensino Fundamental minhas amigas eram todas negras, tinha duas brancas e uma sarará, todas de cabelo crespo assim, sabe? E no Ensino Médio eu comecei a usar cabelo muito comprido e acho que a questão do cabelo sempre foi um tabu, mas aí veio a faculdade e comecei e tive que pesquisar porque fiz autodeclaração para poder entrar, entrei no site do IBGE e tudo mais, mas meu pai é branco alemão e minha mãe é negra, toda família dela é negra, então eu tive que fazer uma pesquisa. Daí lá no IBGE, lá tinha da miscigenação do branco com o negro, e desde então descobri que eu era parda.

Tem alguma coisa que te faz sentir negra? (Eu)

Acho que são as origens da minha mãe, mas me assumo como parda em função da faculdade, ficou enraizado na minha cabeça: minha mãe é negra e eu sou parda. Acabei me aceitando como parda.

E tu se considera negra em alguns momentos? (Eu)

Um pouco acho que sim, daí pela questão cultural eu me considero uma pessoa negra. (Bruna)

Como exposto anteriormente, as barreiras à sua identificação como negra também guardam relação com os questionamentos e violências raciais relacionados aos seus cabelos naturalmente lisos. Como a constituição da identidade é relacional, definimos o que somos também com base naquilo que não se é. Nesse sentido, o ser negro/a também se constrói tendo em vista os elementos externos ao que se entende como negritude. Os discursos, as simbologias, os marcadores raciais contra-hegemônicos são organizados a partir do que é hegemonicamente dado no campo social. A compreensão dos cabelos crespos como próprios das pessoas negras e o seu movimento de valorização surge como reação aos ideais de beleza da branquitude, por exemplo.

Esse processo é de extrema importância à constituição de uma identidade negra positiva ao ressignificar marcas hegemonicamente entendidas como inferiores. Contudo, pessoas negras cujos fenótipos escapam a essa imagem, como no caso de Bruna, podem passar por um processo de exclusão ao ter sua negritude interpelada inclusive por pessoas negras. Nesse cenário, poderá surgir o fenômeno denominado de limbo racial provocado pela sensação de não lugar, um lugar subjetivo de sofrimento às pessoas que têm sua racialidade negada e/ou constantemente questionadas socialmente. Essa discussão se intensifica após o advento da política de cotas

raciais, em que a importância da definição de quem é negro/a ganha maior relevância no Brasil justamente em sua dimensão política.

Quando eu fui fazer a autodeclaração eu ia me colocar como negra, mas aí alguém me falou dessa função da miscigenação que eu teria que justificar porque que eu sou negra, entendeu? E, às vezes, a UFRGS não aceita só porque eu me declaro negra, tanto que fiquei sabendo que eles pediam fotos, provas do porquê que eu sou negra. Daí eu fiquei com medo de mostrar foto da minha família e pensarem “peraí, o pai dela é branco”. Daí fiquei com medo de indeferir essa questão racial e acabei colocando parda. Fiz toda pesquisa do IBGE, não sabia o que era pardo, daí acabou ficando, “*ok*, sou parda”, sabe? (Bruna)

Apesar de se nomear como negra em alguns momentos da entrevista, a resposta de Bruna à pergunta oficial sobre raça é sempre parda. Em uma negociação frente às nomeações raciais disponíveis para si no campo discursivo, Bruna opta pelo termo parda, porém não o compreende como pertencente à categoria negra, ainda que objetivamente tenha conhecimento sobre isso. Mesmo que manifeste forte vínculo afetivo e identificação com a família negra, bem como com aspectos que entende como próprios à cultura negra, além de ser classificada como negra em algumas situações, há entraves à constituição da sua negritude e a saída que encontra se dá pela identificação como parda, nomeação suscitada pela sua inserção universitária através das cotas raciais.

Bruna se ampara em uma identidade embasada em dados oficiais governamentais devido ao receio de que uma classificação como negra pudesse implicar no indeferimento do seu ingresso universitário através das cotas raciais. Mais uma vez, fica evidente como o termo “pardo/a” não se associa à criação de uma identidade racial negra positivada, nem remete a aspectos culturais. Sua “descoberta” como parda não repercute em outras dimensões identitárias, mas sim atua como uma estratégia frente ao receio do indeferimento de sua inscrição universitária e como defesa aos questionamento acerca da sua negritude. O fato de estudantes pardos/as não estarem seguros para determinar sua cor ou raça a partir do seu próprio entendimento faz com que a categoria racial atribuída externamente lhes pareça mais objetiva e apropriada (Schwartzman, 2009). Na pesquisa de Schwartzman (2009) sobre a percepção da sua autodeclaração de cotistas raciais nas universidades públicas, notou-se que a compreensão de que a categoria racial negra consiste na soma de pretos/as e pardos/as não é um consenso entre as/os estudantes. Ou seja, novamente pardo/a aparece como um termo complexo, multifacetado que comporta diversas interpretações, por vezes contraditórias, mesmo em um contexto embasado pela compreensão da categoria negro proposta pelo Movimento Negro e utilizada oficialmente pelo Supremo Tribunal Federal (STF).

Ter contato e compreensão racional não impede que as classificações sejam significadas singularmente de outras formas. Nessa direção, Schwartzman (2009) constatou que mesmo as/os estudantes que tiveram contato com o discurso dos movimentos negros não usam ou interpretam as categorias raciais totalmente de acordo com a proposta, pois este se mistura no pensamento racial próprio de cada estudante com outras narrativas do “senso comum”, outras ideologias presentes no discurso social, outras visões de mundo atreladas à experiência de vida de cada um/a. As/os estudantes se pautam em aprendizados sobre racialização oriundos da experiência pessoal das interações cotidianas, do contato prévio com instituições burocráticas (como escolas, espaços militares e censos) e da mídia, reunindo todas essas informações da sua maneira para dar sentido às situações particulares em que seja necessário pensar sobre questões acerca de raça e cor (Schwartzman, 2009).

Eu fiquei com medo no dia da aferição porque eles marcam e daí vai uma galera. Daí eles tinham uma foto tua, tipo chamam um por um e pedem uma justificativa. E foi engraçado porque quando tirei a foto eu fiquei com medo de sair muito branca na foto e putz: e se aqui tá muito claro e minha cara ficar muito branca? (Bruna)

Bruna relata fantasias e receios em relação à banca de aferição de cotas, oriundos do medo de não ser considerada negra. Para Schwartzman (2009) as formas de controle mais rígidas introduzidas pelas instituições com fins de evitar fraudes podem ter um efeito negativo, principalmente àquelas pessoas negras de pele clara, as quais estariam incluídas na categoria parda: “paradoxalmente, a preocupação com a fraude e a ênfase na discriminação como um critério para a ação afirmativa pode estar reforçando a visão de alguns estudantes do negro como uma categoria restrita aos afro-brasileiros de cor mais escura” (Schwartzman, 2009, p. 248). Nesse sentido, as tentativas de evitar fraudes com fotos, entrevistas e documentos oficiais podem desestimular aqueles/as estudantes negras/os que têm dúvidas e receios ao reconhecimento e legitimação racial negra por parte da banca, o que frequentemente acontece entre os/as pardas/os (Schwartzman, 2009).

O que significa ser parda pra ti? Quando tu fala: “sou parda” o que te vem à cabeça?
(Eu)

É que na verdade eu comecei a me considerar parda com essa função de classificação do IBGE. O pardo pra mim... É que eu acho muito chato quando as pessoas falam que o pardo não é gente, sabe? “Ai, ou tu é branco ou tu é preto!”. Ai, sabe? E aí, tu tem que explicar que a miscigenação existe, que vem desde o tempo da escravidão. E aí puxa toda uma linha histórica para pessoas entenderem que a miscigenação existe e, que sim, existem pessoas pardas. E que, às vezes, assim tu pode ser negra, mas tu não sabe se o teu ante, ante, antepassado foi branco, sabe? Então é uma coisa meio chata de ficar debatendo com as pessoas, principalmente pessoas negras. Eu ouvi muito de pessoas

negras que pardo não existe. Então é bem chatinha essa questão. Mas fazer o quê, né? Minha mãe casou com um homem branco, paciência. (Bruna)

Mas fora essas questões mais concretas, tem alguma coisa que tu pense: “ah isso é por ser parda? Coisas culturais? (Eu)

Acho que não. (Bruna)

Se antes a sua identidade negra era questionada, a identidade como parda segue como alvo de interpelações, inclusive por parte de pessoas negras. Bruna é convocada a realizar uma escolha racial entre branca ou negra, contudo, por ter sua identidade como negra negada em algumas situações sociais, ela se encontra em uma posição complexa e contraditória. A enunciação de que pardo/a não existe é, em alguma medida, borrar a sua própria existência, já que a partir de ambas as classificações por ela já utilizadas (negra ou parda), aparecem interdições. Esse fenômeno perturba a sua identidade ao impor barreiras à constituição de um pertencimento racial, impossibilitando o processo de desalienação racial. Assim, Bruna significa o termo parda apenas na dimensão concreta, não havendo identificação cultural nem afetiva, colocando sua classificação racial como um dado estritamente objetivo: quem é racialmente miscigenado é parda/o. Diante desse cenário, Bruna é uma pessoa “negra”.

O que é ser “negra”? (gesticulando as aspas) (Eu)

É porque eu, como te falei, não me considero negra, então sou “negra” (gesticulando as aspas) por isso. Mas para algumas pessoas eu sou sim. Eu até fico meio assim de falar, às vezes, para as pessoas que sou negra porque sempre tem aquele retalho: “ah, mas tu não é negra”. Então pra evitar esse tipo de comentário eu tento evitar dizer que sou negra. (Bruna)

Bruna fica desamparada ao não encontrar lugar no discurso social: ela é uma “negra”. As aspas por ela colocadas surgem porque essa identificação fica de certa forma represada ao não ter um reconhecimento social inequívoco da sua negritude. Bruna opta então pelo termo parda por ser aquele a partir do qual pode fornecer uma explicação “legítima” e objetiva, embasada na materialidade de ser oriunda de uma relação inter-racial. No entanto, a identificação como parda, ao não ser incluída na racialidade negra, lhe acarreta prejuízos subjetivos importantes ao pensar os elementos que compõem a sua identidade de modo mais amplo. Como visto, para Munanga (2019), a construção de identidade possui três elementos essenciais: o fato histórico, o fator linguístico e o fator psicológico. De certa forma, Bruna encontra-se impedida de assumir uma identidade racial que englobe todos esses elementos. Nomear-se como parda parece uma defesa encontrada frente às interpelações e as significações racializadas principalmente em relação ao seu cabelo e acerca da origem familiar paterna branca

que lhe geram um receio de ter sua identidade negra questionada. Sobre a inserção universitária, Schwartzman (2009) observou que várias pessoas que teriam direito ao ingresso via política de ações afirmativas não se julgam “suficientemente negras” para se candidatar, o que pode fazer com que alguns e algumas estudantes acabem desistindo do ingresso por meio das cotas raciais.

De qualquer forma, há aspectos extremamente positivos proporcionados pela inserção no ambiente universitário que levam Bruna a se aproximar da sua negritude.

Lembro que tinha um dia específico para tirar fotos dos cotistas... (Eu)

Tinha todo ano no dia da consciência negra. Fui umas duas vezes com as gurias, é uma galera, mas assim enche umas três turmas só. De vinte mil alunos, umas duzentas e cinquenta, trezentas pessoas. (Bruna)

Como foi pra ti? (Eu)

Foi bem legal, uma coisa bem diferente, uma coisa que eu nunca ia fazer de livre e espontânea vontade, nunca tinha passado pela minha cabeça, nem sabia, fiquei sabendo pelas gurias, umas dessas gurias conhece todo pessoal de raça da UFRGS e lá pegou e falou: “ah, vai ter hoje, vamos fazer”. No ano seguinte a gente fez também, achei bem legal. (Bruna)

Como foi depois que tu viu a imagem e tu tava ali? (Eu)

Sabe uma sensação de encaixe? Pensei “putz, tô no lugar certo, tô com as pessoas certas, tô me sentindo bem”. Acho que foi mais ou menos isso. (Bruna)

Apesar do questionamento feito por mim ser sobre uma foto dos/as cotistas da UFRGS, na verdade, a ideia é da foto em questão é de reunir as pessoas negras que compõem a UFRGS - estudantes, professores/as e demais funcionários/as - independentemente de serem ou não cotistas. De qualquer forma, fica evidente, através do pensamento racial apresentado por Bruna, como a identidade racial advém de um movimento de apropriação de múltiplos significados e produção de sentidos invariavelmente atrelados aos determinantes materiais e simbólicos presentes nos diferentes contextos que esteve inserida ao longo da vida. Em sua fala, compreende-se como os sentidos raciais hegemônicos, bem como aqueles contra-hegemônicos próprios da contemporaneidade, estão presentes nos espaços em que circula, e como Bruna vai constituindo a sua identidade racial a partir da sua percepção frente aos recursos e aos limites que encontra. É por meio da sensação de reconhecimento e da identificação com o grupo negro acadêmico que nascem possibilidades de constituição de negritude. Aos poucos, Bruna pode então retirar as aspás de si.

Movimento similar acontece com Tiago, que também é estudante da UFRGS.

Eu fiquei pensando também nessa tua passagem da PUC, uma instituição privada, pra UFRGS, tu acha que ter entrado na UFRGS... como é que foi? (Eu)

Não, entrar na UFRGS, nem tanto do fato da pluralidade da UFRGS, mas o fato de ser convidado pra um churrasco negro assim, as pessoas bem negras assim, então “ah posso ser, não tem crime!”. (Tiago)

Na fala de Tiago se evidencia como o sujeito negro de pele clara, ao não ter sua identidade racial negra consolidada, se encontra colado à leitura racial externa sobre si. Ao se colocar tão intensamente sob o jugo do outro, a autoidentificação como negra/o gera então o medo de que esta corresponda a um “crime”, já que a sua negritude é frequentemente alvo de interpelações e críticas sociais.

As relações sociais horizontais, a aproximação com outras pessoas negras e com elementos da cultura negra são fundamentais para se contrapor às nomeações racializadas hegemonicamente presentes no imaginário social, base à criação de imagens que afastam as pessoas negras de pele clara de sua negritude ao fixá-las na imagem de morenidade ou situá-las em um “não lugar” racial, cenário que impulsiona a manifestação do desamparo discursivo. É no coletivo que o mal-estar racial do sujeito negro de pele clara pode tomar outros contornos ao ganhar um *status* de reconhecimento do grupo negro.

Reivindicar e reinventar outros nomes não é uma ação individual, assim como não é a própria percepção da violência racial, que advém de “construções coletivas e de pautas comuns, que recolhem sua força da percepção de que ali há algo que ultrapassa cada vivência individual e que o campo de possibilidades de nomeações do sujeito está sendo confundido com o discurso hegemônico” (Rosa & Braga, 2018). Quando a pessoa negra de pele clara se sente finalmente reconhecida e integrante de um grupo racial ao estabelecer relações com outras pessoas negras que ocupam lugares próximos na rede discursiva, ela pode comparecer enquanto sujeito político no laço social a partir de outras narrativas num campo em que sozinha se encontrava invisível ou desqualificada (Braga e Rosa, 2018). Nessa perspectiva, a construção de imagens positivas da negritude feitas pelo próprio grupo negro, não mais calcadas em fantasias brancas, possibilita o desmantelamento da posição de alienação que o sujeito negro de pele clara poderia se encontrar.

Atualmente, as mídias, principalmente as mídias sociais, são um espaço de destaque à constituição de novos discursos sobre si próprios às pessoas negras de pele clara devido à ampliação da representatividade e do debate acerca das relações raciais amplamente presentes nesses espaços. Um bom exemplo nesse sentido diz respeito ao processo de transição capilar, que é intensamente divulgado e compartilhado nas redes sociais, fazendo com que imagens

descolonizadas de mulheres negras tenham maior alcance, um ato político importante na direção da negritude. O processo de transição capilar pode ser impulsionado, em um primeiro momento, pela conexão despertada pelas representatividades raciais presentes nas redes. Ao se deparar com imagens de outras mulheres negras com cabelos naturalmente crespos, com tranças, *dreads*, entre outros penteados afro, nos mais diferentes contextos e posições, torna-se possível se enxergar para além das representações aprisionantes, impulsionando a criação de imagens autênticas de si através de performances capilares que produzem sentidos de africanidade e negritude.

O encontro com a textura natural dos cabelos por meio do processo de transição capilar possibilita que mulheres negras desenvolvam outra relação com sua imagem, uma autoimagem que integre esse signo de beleza e de negritude a elas tão caro. Esse processo pode ser ainda mais impactante à mulher negra de pele clara, pois, às vezes, é justamente a textura natural dos seus cabelos que vai “enegrecê-la” socialmente. Ou seja, há uma mudança em sua leitura racial que invariavelmente produz novas marcas em si, promovendo outra relação com a negrura do seu corpo, movimento que pode aproximá-la de sua negritude. Nesse sentido, cortar os cabelos alisados e interromper o uso de química é um processo complexo e doloroso, parte de uma transformação física e estética e, principalmente, uma transformação identitária (Gomes, 2020).

A partir das políticas afirmativas tem início um movimento de inserção nos espaços de poder que não é apenas aquele do sujeito negro único que precisa ficar “sem cor” para se adaptar à branquitude das instituições. Ao estar em um ambiente com outras pessoas parecidas consigo, em posições não subalternas, de certo prestígio social como a de aluna universitária, cria-se a possibilidade de uma outra percepção acerca das relações étnico-raciais, o que invoca um outro olhar para si própria/o. Assim como nas expressões artísticas analisadas, a inserção coletiva de pessoas negras no ambiente acadêmico possibilita uma abertura ao processo de se tornar negro/a que parte da dinâmica de reconhecimento e de identificação com diversas pessoas negras e com aspectos simbólicos da negritude presentes nesses espaços, produzindo novos movimentos e rupturas políticas. Ao mesmo tempo, integrar um grupo com maior escolaridade fornece melhores ferramentas à interpretação das situações de discriminação como racismo, redefinir situações de desrespeito como discriminação, além de transformações em sua autopercepção racial (Daflon, 2014).

A arte produz efeitos sobre o mundo. Sua potencialidade política pode possibilitar ao sujeito negro de pele clara fazer furos às imagens de controle, construindo pertença no laço social a partir de outro lugar, por meio de respostas performáticas, criativas e autênticas. A arte e a literatura são espaços férteis para criação de imagens positivas (não idealizadas) sobre si e

seu grupo racial (Kilomba, 2019). Contemporaneamente, destacam-se as expressões artísticas ligadas ao RAP e ao *slam*. É através do *corpoema*, do corpo-território que o “lixo” fala em uma performance de desobediência poética, a qual comporta uma dimensão importante de transmissão de elementos raciais em que, no jogo do reconhecimento, o sujeito negro de pele clara pode se enegrecer.

Dentro do jogo de espelhamento estético que utiliza a linguagem em toda sua trama de símbolos, as expressões artísticas produzem políticas de reconhecimento e de memória que, em sua potência disruptiva, transmitem aspectos culturais comuns às pessoas negras, produzindo enraizamentos ao fortalecer laços de pertencimento racial às pessoas negras de pele clara. Dessa forma, o reconhecimento de sua negritude pode se dar por meio de várias vias da linguagem: nos versos que falam de histórias e de experiências comuns ao povo negro, nas roupas e nos formatos de cabelo, na tonalidade da voz, na gesticulação do próprio corpo da/o poeta, da/o *rapper*, da/o *slammer*, da/o artista ali presentes, todos elementos que, em alguma medida, transmitem aspectos da negritude.

Os ambientes enegrecidos são fundamentais para que o sujeito negro de pele clara realize o processo de reconhecimento de sua negritude a partir da diversidade racial manifestada na multiplicidade de traços físicos de pessoas negras, bem como em outras imagens ali presentes que são racialmente simbolizadas como negras. A pessoa negra de pele clara poderá então se tornar negra a partir do reconhecimento do seu grupo racial nesses espaços materiais e simbólicos, sendo olhada e legitimada enquanto sujeito negro. Acredito que todas expressões artísticas, bem como as transformações estéticas coletivas como o movimento de transição capilar, trazidas pelas/os participantes desta pesquisa, são formas de desobediência poética frente ao racismo, carregando uma dimensão de reconhecimento racial específica à pessoa negra de pele clara que lhe concede amparo à constituição de uma identidade racial negra positiva, ancorada naquilo que lhe é transmitido e que se transmite acerca das significações raciais dos corpos negros, das narrativas ancestrais, das memórias e das experiências comuns dentro das rodas-giras, das telas, dos teares.

É a partir dessa imersão em espaços enegrecidos que a pessoa negra de pele clara também poderá escolher quais traços deseja realçar esteticamente, ao entender que a raça guarda uma dimensão de performance, podendo o sujeito jogar com esses elementos simbolicamente entendidos como negros e/ou de origem africana, como uso de turbantes e cabelos *black*, mostrando diferentes níveis de “negrura”, pois o uso de certos penteados e estilos de cabelo possibilitam à pessoa negra, inclusive aquelas entendidas como mestiças, manipularem a sua cor (Gomes, 2020).

Lembro quando visitei a exposição *Desobediências Poéticas* de Grada Kilomba (2019b) na Pinacoteca em São Paulo e fui capturada por uma performance em vídeo com dois atores negros: um com a pele mais clara, enquanto o outro possuía uma tonalidade de pele mais escura. Os dois homens estão um de frente para o outro, fazendo movimentos miméticos, como se estivessem em frente a um espelho que reflete imagens racializadas de si. Aos poucos os dois homens vão se aproximando, se encontrando e, por fim, se encostam. Nesse “espelho” não se vê mais imagens coloniais do signo negro, mas sim um reflexo de imagens de autodefinição da negritude, o que impulsiona uma relação de afeto com seu corpo e com outro que lhe é semelhante. Durante essa cena toca a música *I put a spell on you* (Eu lancei um feitiço em você) de Nina Simone (1965). É o feitiço da produção de corpos deformados pelo racismo que se quebra.

Fazendo minha leitura da obra diante do contexto racial brasileiro, entendo que o homem negro de pele clara se vê ali refletido no negro de pele escura. O feitiço do ideal do branqueamento e do morenamento, e do suposto não lugar racial se desfazem quando, em uma relação de alteridade, o sujeito negro de pele clara se reconhece e é reconhecido por outro homem negro em um encontro desalienante que o possibilita entrar em contato com sua a negrura.

Ao buscar em meus arquivos, localizei uma foto desta cena tirada por mim no dia da visita à exposição. A foto captura justamente o momento que os dois homens negros se tocam. Essa imagem, para mim, simboliza a dimensão do reconhecimento racial em um encontro genuíno entre dois homens que se entendem singularmente negros e que possuem uma relação amorosa com sua negritude, ao mesmo tempo em que suas existências não se reduzem à dimensão racial essencializada. É na alteridade e na multiplicidade do traço (Ohnmacht, 2019) que se torna possível o movimento de singularização da negritude em cada um/uma.



Figura 1. Exposição Desobediências Poéticas (2019).

Fonte: arquivo pessoal (2019).

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para finalizar esta pesquisa recorro novamente à Neusa Santos Souza, autora cuja ideia de “tornar-se negro” foi um dos seus pilares. Este trabalho buscou analisar como o processo de se tornar negra/o se realiza ou não em pessoas negras de pele clara, quais fatores podem colaborar ou dificultar a constituição de sua identidade racial e do seu pertencimento racial negro. Para Souza (1983), tornar-se negro é uma experiência que implica no resgate de sua história, criando potencialidades ao sujeito, transformação que é possível pelo movimento de “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” (Souza, 1983, p. 77).

As ideologias raciais hegemônicas em nosso país alienam as pessoas negras de pele clara e as aprisionam em narrativas de miscigenação em que comparecem como representantes da brasilidade e da morenidade em direção ao embranquecimento, que se perpetuam em imagens de controle. Esse discurso disputa o cenário com narrativas contra-hegemônicas contemporâneas de valorização da negritude impulsionadas pelas políticas do Movimento

Negro que vem confrontando e deslegitimando cada vez mais o poder das narrativas hegemônicas, provocando efeitos benéficos à assunção da identidade negra a partir da presença massiva de imagens positivas sobre a/o ser negro/a desencadeadas, por exemplo, a partir das políticas públicas de ações afirmativas nas universidades públicas. Nesse sentido, quando uma pessoa negra de pele clara se entende como parda em vez morena, por exemplo, essa escolha pode dizer de um processo político de reconhecimento da pertença ao grupo negro em reação às dinâmicas raciais perversas que almejam distanciá-la de sua negritude enquanto identidade politicamente afirmativa.

Existe uma particularidade do tornar-se negra/o à pessoa negra de pele clara, a qual pode ter sua negritude duplamente negada, tanto pelo grupo branco como pelo próprio grupo negro, processo ainda mais violento quando a negação vem das suas e dos seus, conforme relatos das/os entrevistadas/os. Assim, o torna-se negra/o à pessoas negras de pele clara guarda um elemento primário e essencial: a necessidade do reconhecimento da sua identidade negra pelo outro negro. A partir daí é possível iniciar um movimento de aproximação aos aspectos da sua negritude, saindo da captura que marca seu desamparo discursivo – aqui nomeado por alguns participantes como sensação de limbo, de não ser, de não lugar, ou ainda sair da posição de alienação representada pelas morenas e mulatas que aqui se apresentaram – rumo à constituição de uma identidade negra positiva, crítica e politicamente engajada. Esse caminho guarda suas curvas e paradas singulares a cada sujeito, marcada por diferentes estágios, sentimentos e sentidos, por vezes contraditórios.

Em um primeiro momento busquei analisar quais as percepções das/os participantes em relação aos principais termos utilizados para classificação racial de pessoas negras de pele clara, tanto nativas quanto oficiais. O termo pardo foi compreendido de múltiplas maneiras pelas/os entrevistadas/os desta pesquisa. Predominantemente, a categoria parda foi usada para a autoclassificação racial das/os participantes apenas quando questionadas/os sobre sua raça conforme os critérios estabelecidos pelo IBGE. Alguns participantes inclusive referiram não saber o significado dessa palavra. Outras/os ainda manifestaram uma recusa ao uso desse termo por não remeter à ideia de origem ou de pertencimento racial. Para as/os entrevistadas/os pardo é, muitas vezes, um termo usado socialmente para negar a sua negritude, já que não necessariamente será entendido como pertencente à categoria negra. Quando questionadas/os sobre a escolha de raça ou cor, conforme as categorias pautadas pelo IBGE, houve uma preferência pelo uso do termo preto/a, escolha entendida por alguns e algumas como uma manifestação de afirmação e orgulho da sua negritude. Entre as/os poucas/os participantes que

se classificaram como parda/o, percebeu-se que essa pode ser uma escolha marcadamente política e ideológica, resultado de um processo de conscientização racial.

A discussão sobre os significados do termo pardo esteve bastante presente nas falas das/os participantes estudantes de universidades públicas devido à sua importância em relação à concessão do benefício de cotas raciais. Nesse ponto, tais participantes, por vezes, encontram-se em um dilema racial entre a identificação como parda/o ou negra/o, pois ambas despertam interpelações e recusas, inclusive por parte de outras pessoas negras. Diante do exposto, afirma-se que a classificação racial como pardo/a ainda é um tema polêmico e complexo para a qual se observou não haver consenso sobre os critérios classificatórios a ela relacionados.

De forma geral, identificou-se repercussões positivas à conscientização racial e identificação com negritude relacionadas à imersão no ambiente acadêmico ligadas ao contato com coletivos negros. Contudo, notou-se desafios ligados à declaração e à aferição racial de negras/as de pele clara enquanto possíveis beneficiários da política de cotas raciais devido à insegurança manifestada pelo receio de não ser considerada/o “suficientemente negra/o”, conforme parâmetros usados pela banca de aferição. Esse cenário reforça a grande importância de problematizar as categorias raciais, seus usos e sentidos aos estudantes possíveis beneficiários das cotas raciais para ingresso universitário, bem como das pessoas que compõem a própria banca de aferição. Ainda, é imprescindível a realização de outros estudos que se detenham à análise aprofundada acerca das metodologias de aferição utilizadas pela banca e como essas podem ou não criar barreiras à inserção de estudantes negras/os de pele clara. Portanto, compreender de forma mais ampla os sentidos do termo pardo é um tema de grande relevância, já que essa classificação é utilizada nos Censos oficiais, embasando políticas públicas.

Para aprofundar a compreensão do pensamento racial de pessoas negras de pele clara realizei uma análise interseccional com as categorias de geração, classe e gênero. As/os entrevistadas/os oriundos de classe mais baixa apresentaram discursos mais atrelados ao mito da democracia racial e da ideologia do morenamento, enxergando as desigualdades e discriminações predominantemente ou exclusivamente ligadas à classe social e não à raça. Essa compreensão pode ser entendida como resultado da sua socialização e circulação em espaços sociais diversificados, permeado por relações horizontais com pessoas brancas em condições de vida muito próximas. A suposta positividade da miscigenação e o certo valor social da pessoa “morena” e as imagens de controle formuladas a partir dessas ideologias são narrativas mais presentes entre aquelas/es oriundos de classe social mais baixa, bem como das entrevistadas na faixa etária superior a quarenta anos.

A ausência da percepção acerca das possíveis discriminações vivenciadas como de cunho racial obstaculiza o contato com a negritude. Nesse ponto, notou-se então que passar por uma situação traumática de discriminação racial pode impulsionar uma aproximação com a negritude devido ao rompimento das defesas psíquicas moldadas a partir das ideologias raciais hegemônicas. Essas situações podem ocorrer quando há uma inserção social em ambientes brancos e elitizados, espaços em que a racialização e o racismo interpessoal se dão de outras formas, fazendo com que a pessoa negra de pele clara seja convocada a olhar para sua “negrura” e a ela emitir novos sentidos.

Busquei ainda analisar quais são as significações socialmente dadas aos corpos de pessoas negras de pele clara – especificadamente localizados no contexto do sul do Brasil e, sendo assim, atrelados às narrativas de europeização e denegação do negro – e como essas impactam no processo de constituição de suas identidades raciais. A partir de uma análise com base em teorias psicanalíticas, destacou-se como socialmente os seus corpos são racializados como corpos “miscigenados”, corpos esses que são objetos de análise e averiguação social nas quais as pessoas negras de pele clara são colocadas na posição de “Outridade” (Kilomba, 2019), e que portanto devem se manter em seus “lugares” racializados de marginalização, animalização e subordinação. Ao romper as fronteiras raciais simbolicamente estabelecidas, apresentando traços físicos considerados brancos, por exemplo, podem emergir cenas de violência que visam (re)posicioná-las em seus “lugares” através de narrativas de inautenticidade. Portanto, ter seus traços físicos simbolicamente racializados e entendidos como fora do “lugar”, ter seu corpo monitorado, questionado e racialmente negado, cria sérias barreiras à constituição da identidade negra e do pertencimento racial à pessoa negra de pele clara.

Ainda, as significações raciais presentes no discurso social se atrelam às dimensões subjetivas do sujeito negro de pele clara. Dessa forma, os sentidos hegemônicos podem ser abalados ou reforçados em decorrência de outras significações singulares que afastam ou aproximam a pessoa negra de pele clara da sua negritude. Por exemplo, os sentidos e os investimentos em relação a determinado traço físico se associam à ideia de transmissão materna ou paterna e de como o vínculo com essa origem está afetivamente constituído ao sujeito.

Ao analisar as ferramentas disponíveis na cultura para o suporte ao processo de constituição da negritude das/os participantes, destacou-se como as expressões artísticas contemporâneas como o RAP, o *slam* e os saraus de poesia podem impulsionar o reconhecimento racial das pessoas negras de pele clara a partir da imersão em diversas formas de linguagem enegrecidas. O contato com esses movimentos artísticos e com suas performances

podem servir como uma espécie de espelho ao/à negro/a de pele clara ao se identificar com elementos simbólicos e materiais de negritude presentes nesses campos. Especificamente entre as mulheres negras se evidenciou a importância dos cabelos para a sua racialização. Nesse sentido, estratégias de valorização da textura natural crespa ou cacheada dos cabelos, como o movimento de transição capilar e a Marcha do Orgulho Crespo, associadas à importância da mídias e redes sociais na contemporaneidade são recursos potentes à constituição da identidade negra em pessoas negras de pele clara, pois através deles corpos vistos como miscigenados podem transmitir a sua “negrura”, transformando a própria autoimagem, enegrecendo-se.

Observou-se que algumas participantes trouxeram a adolescência como fase crucial de reflexão acerca da sua racialidade, o que pode também provocar sofrimento psíquico relacionado à sensação de não lugar racial, por exemplo. Nesse sentido, são necessários novos estudos sobre o tema aqui pesquisado voltados a essa faixa etária. Por fim, essa pesquisa analisou o contexto específico da cidade de Porto Alegre e região metropolitana, sendo assim, outras pesquisas sobre essa temática em outras localidades são cruciais já que a raça é uma categoria intrinsecamente relacionada ao território.

8 REFERÊNCIAS

- Amado, J. (1975). *Gabriela, cravo e canela: crônica de uma cidade do interior*. (51ª ed.). Rio de Janeiro: Record, São Paulo: Martim.
- Antonacci, M. A. (2015). *Memórias ancoradas em corpos negros*. São Paulo: EDUC – Editora da PUC.
- Arendt, H. (1951). *As Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Batista, A. (2021). *Entre o tema e a vida : a fotografia preta como estratégia para a educação das relações raciais* (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- Benjamin, W. (1996). O narrador: considerações sobre a obra de Nicolai Leskov. In: Benjamin, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense.
- Bento, M. A. S. (2002). *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público* (Tese de Doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Bonetto, H. (2018). *A invisibilidade negra na cidade de Porto Alegre: uma pesquisa sobre imaginários urbanos* (Tese de Doutorado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- Bourdieu, P. (1999). *A miséria do mundo*. Petrópolis: Vozes.

- Brasil. (2012). *Lei n.º 12.711, de 29 de agosto de 2012*. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Brasília, DF.
- Brasil. (2013). Ministério da Saúde. Conselho Nacional de Saúde. Aprova as diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos. Resolução nº 466, de 12 de dezembro de 2012. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*. Brasília, DF.
- Brasil. (2013). Ranking, I. D. H. M. Municípios 2010. *PNUD, Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento*.
- Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative research in psychology*, 3(2): 77-101.
- Bueno, W. (2020). *Imagens de controle: um conceito do pensamento de Patricia Hill Collins*. Porto Alegre: Editora Zouk.
- Caetano, E. (2021, 12 de julho). Poetas Vivos: arte e educação como revolução. *Nonada*, <https://www.nonada.com.br/2021/07/poetas-vivos-arte-e-educacao-como-revolucao/>
- Campello, F. (2018, 15 de junho). Caso Fabiana Cozza expõe tensão entre liberdade na arte e disputa por espaço. *Folha de São Paulo*, São Paulo. <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2018/06/caso-fabiana-cozza-expoe-tensao-entre-liberdade-na-arte-e-disputa-por-espaco.shtml>
- Cardoso, F. H., & Ianni, O. (1960). *Cor e mobilidade social em Florianópolis: aspectos das relações entre negros e brancos numa comunidade do Brasil meridional*. Brasileira.
- Carneiro, S. (2004, 29 de maio). *Negros de pele clara*. <https://www.geledes.org.br/negros-de-pele-clara-por-sueli-carneiro/>
- Carone, I. (2003). Breve Histórico de uma pesquisa psicossocial sobre a questão racial brasileira. In: Carone, I., & Bento, M. A. S. (org.). *Psicologia social do racismo*. Petrópolis: Vozes.
- Ciampa, A. C. (1987). *A estória do Severino e a história da Severina*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Collins, P. H. (2016). Aprendendo com a outsider within. *Sociedade e Estado*, 31: 99-127.
- Collins, P. H. (2019). *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo editorial.
- Corrêa, L. X. (2018). *Segregação racial: o lugar do negro em Porto Alegre/RS – o bairro Rubem Berta* (Trabalho de Conclusão de Curso de Especialização). Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Porto Alegre.
- Corso, D. L., & Corso, M. (2018). *Adolescência em cartaz: filmes e psicanálise para entendê-la*. Porto Alegre: Artmed Editora.

- Costa, A., & Poli, M. C. (2006, dezembro). Alguns fundamentos da entrevista na pesquisa em psicanálise. *Pulsional revista de psicanálise*, 19(188): 14-21.
- Costa, E. S. (2012). *Racismo, política pública e modos de subjetivação em um quilombo do Vale do Ribeira*. (Tese de Doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Costa, E. S. (2014). Um olhar sobre mecanismos ideológicos racistas a partir de constructos da psicanálise dos processos grupais. In: M. A. S. Bento, M. J. Silveira, & S. G. Nogueira (Orgs.). *Identidade, branquitude e negritude: Contribuições para a psicologia social no Brasil: Novos ensaios, relatos de experiência e de pesquisa* (pp. 127-140). Casa do Psicólogo.
- Costa, E. S., & Schucman, L. V. (2022). Identidades, Identificações e Classificações Raciais no Brasil: O Pardo e as Ações Afirmativas. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 22(2): 466-484.
- Cross, W. E. (1987). A two-factor theory of Black identity: Implications for the study of identity development in minority children. In: Phinney, J., & Rotheram, M. (Eds.). *Children's ethnic socialization: Pluralism and development*, pp. 117-133. Newbury Park, CA: Sage.
- D'Adesky, J. (2001). *Pluralismo étnico e multi-culturalismo: racismo e anti-racismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas.
- da Cruz, C. C. P. (2013). *Os cabelos mágicos: identidade e consumo de mulheres afrodescendentes no Instituto Beleza Natural* (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Cachoeira.
- da Silva, J. M. (2010). *História regional da infâmia: o destino dos negros farrapos e outras iniquidades brasileiras (ou como se produzem os imaginários)*. Porto Alegre: L & PM.
- Daflon, V. T. (2014). *Tão longe, tão perto: pretos e pardos e o enigma racial brasileiro* (Tese de Doutorado). Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Rio de Janeiro.
- Damico, J. et al. (2021). Antinarciso e o devir revolucionário de Franz Fanon: diálogos entre psicanálise, política e racismo. In: David, E., & Assuar, G. (orgs.). *A psicanálise na encruzilhada: desafios e paradoxos perante o racismo no Brasil*, pp. 159-181. São Paulo: Hucitec.
- Dandolini, A. D. O. V., & Ruiz, M. S. (2020, fevereiro). Mídia e gênero: uma análise sobre o símbolo da globeleza. *Contribuciones a las Ciencias Sociales*, (64), 10.
- Darwin, C. (1859). *The origin of species and the descent of man*. New York: The Modern Library.
- de Souza, O. L. P. (2021). *Representatividade importa?: representação, imagens de controle e uma proposta de representatividade a partir das personagens mulheres negras em Malhação: Viva a diferença* (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

- de Souza, R. R. (2009). As representações do homem negro e suas consequências. *Revista Fórum Identidades*.
- Dicionário Michaelis. (2022). Uol, Editora Melhoramentos. <https://michaelis.uol.com.br/>
- Djokic, A. (2015, 26 de fevereiro). Colorismo: o que é, como funciona. *Portal Geledés*. <https://www.geledes.org.br/colorismo-o-que-e-como-funciona/>
- dos Reis, R. F. (2019). Ôrí e memória: o pensamento de Beatriz Nascimento. *Sankofa (São Paulo)*, 12(23): 9-24.
- Duarte, L. (2015, 23 de novembro). Sobre brancos, “mestiços” e afroconvenientes. *Portal Geledés*, São Paulo. <https://www.geledes.org.br/sobre-brancos-mesticos-e-afroconvenientes/>
- Fanon, F. (2008). *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador: EDUFBA.
- Faustino, D. M. (2014). O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo. In: Blay, E. A. (Ed.). *Feminismos e masculinidades: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher*, pp. 75-104. São Paulo: Cultura Acadêmica.
- Fernandes, F. (2015). *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Global.
- Ferreira, A. H. (2012). Classificação racial no Brasil, por aparência ou por origem. In: 36º Encontro Anual Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS). Cel. Fabriciano (MG).
- Ferreira, R. F. (2004). *Afrodescendente: Identidade em construção*. São Paulo: Pallas.
- Figueiredo, Â. (2012). *Classe média negra: trajetórias e perfis*. Salvador: EdUFBA.
- Figueiredo, Â. (2015). Carta de uma ex-mulata à Judith Butler. *Revista Periódicus*, Salvador, 1(3): 152-169.
- Fraser, N. (2006). Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. *Cadernos de Campo*, São Paulo, 15(14/15): 231-239.
- Freitas, D. S. D. (2020). Slam Resistência: poesia, cidadania e insurgência. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*. Brasília, (59): 1-15.
- Freud, S. (1912). *Totem e tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Freyre, G. (1933). *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global.
- Gagnebin, J. M. (2006). *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34.
- Gagnebin, J. M. (2009). O rastro e a cicatriz: metáforas da memória. In: Gagnebin, J. M. *Lembrar escrever esquecer* (pp.107-118). São Paulo: Editora 34.

- Gell, A. (1998). *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford (UK): Clarendon Press.
- Gerber, R (direção). (1989). *ÓRI*. Brasil: Estelar Prod. Cinematográficas e Culturais Ltda., 131 min.
<https://www.facebook.com/uniaodetodasasnacoes/videos/1878768139068550/>.
- Gomes, L. (2019, 29 de março). Poetas Vivos: usando poemas como armas para salvar vidas. *Sul21*, Porto Alegre. <https://sul21.com.br/ultimas-noticias-geral-areazero-2/2019/03/poetas-vivos-usando-poemas-como-armas-para-salvar-vidas/>
- Gomes, N. L. (2003, maio-agosto). Cultura negra e educação. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, (23).
- Gomes, N. L. (2020). *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Gonçalves, A. M. (2017, 16 de fevereiro). Na polêmica sobre turbantes, é a branquitude que não quer assumir seu racismo. *Brasil de Fato*, Belo Horizonte.
<https://www.brasildefato.com.br/2017/02/16/na-polemica-sobre-turbantes-e-a-branquitude-que-nao-quer-assumir-seu-racismo>
- Gonçalves Filho, J. M. (2008). A dominação. In: Instituto AMMA Psiquê e Negritude. *Os efeitos psicossociais do racismo*, pp. 57-71. São Paulo.
- Gonzalez, L. (1984). Racismo e sexismo na Cultura Brasileira. In: Silva, L. A. *Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos*. Brasília: ANPOCS.
- Grillo, C. (1995, 25 de junho). Brasil quer ser chamado de moreno e só 39% se autodefinem como brancos. *Folha de São Paulo*, São Paulo.
https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/6/25/caderno_especial/13.html#:~:text=Paulo%20%2D%20Brasil%20quer%20ser%20chamado,brancos%20%2D%2025%2F6%2F1995&text=Os%20tons%20da%20cor%20da,preferem%20a%20denomina%C3%A7%C3%A3o%20de%20morenos.
- Guimarães, A. S. A. (1999). Raça e os estudos de relações raciais no Brasil. *Novos Estudos Cebrap*, (54), 147-156.
- Guimarães, A. S. A. (1999b). Combatendo o racismo: Brasil, África do Sul e Estados Unidos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 14(39): 103-117.
- Guimarães, A. S. A. (2001). A questão racial na política brasileira (os últimos quinze anos). *Tempo social*, 13(2): 121-142.
- Guimarães, A. S. A. (2003). Como trabalhar com “raça” em sociologia. *Educação e pesquisa*, 29(1): 93-107.
- Guimarães, A. S. A. (2009). *Racismo e anti-racismo no Brasil* (2ª ed.). São Paulo: Editora 34.
- Hall, S. (1995). Raça, o significante flutuante. *Z Cultural*, Rio de Janeiro, VIII(2).
<http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/raca-o-significante-flutuante%EF%80%AA/>

- Hall, S. (2006). Identidade cultural e diáspora. *Comunicação & Cultura*, (1): 21-35.
- Hall, S. (2016). *Cultura e representação*. Rio de Janeiro: Apicuri.
- Hallpike, C. R. (1972). "Social Hair". In: Lessa, W. A., & Vogt, E. Z (Eds.). *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, pp. 99-105. New York (USA): Harper and Row.
- Hasenbalg, C. A. (1979). *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.
- Hawkins, J. (1965). I put a spell on you [Interpretação de Nina Simone]. In: *I put a spell on you*. New York: Philips Records.
- Helms, J. E. (1984). Toward a theoretical explanation of the effects of race on counseling a Black and White Model. *The Counseling Psychologist*, 12(4): 153-165.
- Hofbauer, A. (2007). Branqueamento e democracia racial: sobre as entranhas do racismo no Brasil. *Blog Andreas Hofbauer*, Marília, SP, pp. 151-188.
- hooks, bell. (1990). *Yearning: Race, Gender and Culture Politics*. Cambridge: South End Press.
- Hordge-Freeman, E. (2018). *A cor do amor: características raciais, estigma e socialização em famílias negras brasileiras*. São Carlos: EdUFSCAR.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (1976). *Pesquisa Nacional por Amostras de Domicílios 1976*. Brasília: IBGE.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2000). Manual do recenseador CD 1.09. *Censo 2000*, Rio de Janeiro. <https://biblioteca.ibge.gov.br/biblioteca-catalogo.html?id=5187&view=detalhes>
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2019). *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua PNAD contínua: Características gerais dos domicílios e dos moradores 2019*. Brasília: IBGE.
- Iribarry, I. N. (2003). O que é pesquisa psicanalítica? *Agora: Estudos em teoria psicanalítica*, 6: 115-138.
- Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação*. Rio de Janeiro: Cobogó.
- Kilomba, G. (2019b). *Desobediências poéticas*. São Paulo: Pinacoteca de São Paulo.
- Leite, I. B. (1996). Descendentes de africanos em Santa Catarina: invisibilidade e segregação. In: Leite, I. B. (org.). *Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas.
- Lody, R. G. da M. (2004). *Cabelos de Axé: Identidade e resistência*. Rio de Janeiro: Editora Senac Nacional.
- Lourenço, M. L. (2010). Arte, cultura e política: o Movimento Hip Hop e a constituição dos narradores urbanos. *Psicologia para América Latina*, (19).

- Maestri, M. (1994). O negro e o imaginário étnico gaúcho. In: *Diversidade Étnica e Identidade Gaúcha*. Santa Cruz do Sul: UNISC.
- Malta, R. B., & de Oliveira, L. T. B. (2016). Enegrecendo as redes: o ativismo de mulheres negras no espaço virtual. *Revista Gênero*, Niterói, 16(2): p. 55-69.
- Mariani, D. et al. (2016). *Mapa revela segregação racial no Brasil, 2015*.
- Marsillac, A. L. M. (2005). *Fronteiras do corpo: paradoxos na construção da singularidade* (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- Memória Globo. (2021, 28 de outubro). *Personagens*. Rio de Janeiro.
<https://memoriaglobo.globo.com/entretenimento/novelas/gabriela-2a-versao/noticia/galeria-de-personagens.ghtml>
- Minayo, M. C. S. (2015). *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. 14ª ed. São Paulo: Hucitec.
- Mizrahi, M. (2019). As políticas dos cabelos negros, entre mulheres: estética, relacionalidade e dissidência no Rio de Janeiro. *Mana*, 25(2): 457-488.
- Moncorvo, D. A. F. (2018). *Kanye West da Bahia* [Interpretação de Baco Exu do Blues]. In: *Bluesman*. Salvador: 999.
- Morrison, T. (2007). *O olho mais azul*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Mota, G. (2016). Quando uma Globeleza sofre racismo no Carnaval. *A Gambiarra*, Brasil.
<https://www.agambiarra.com/racismo-no-carnaval/>
- Moura, C. (2020). *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Perspectiva.
- Munanga, K. (2004). Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: *Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira*. Niterói: EDUFF.
- Munanga, K. (2017). Negritude em cena. In: Kon, N. M., Abud, C. C., & Silva, M. L. (orgs.). *O racismo e o negro no Brasil: questões para psicanálise*, pp. 33-44. São Paulo: Perspectiva.
- Munanga, K. (2019). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Munanga, K. (2019b). *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo: Ática.
- Nascimento, A. (2016). *O genocídio do negro brasileiro*. São Paulo: Perspectivas.
- Nascimento, B. (2018). Transcrição do Documentário Ôrí. In: *Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual: possibilidade nos dias da destruição*, pp. 326-340. Diáspora Africana: Editora Filhos da África.
- Nogueira, I. B. (1998). *Significações do Corpo Negro* (Tese de doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo.

- Nogueira, O. (2007). Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Tempo Social*, 19(1): 287-308.
- Ohnmacht, T. D. M. (2019). *Do laço social ao corpoema: enlaces entre negritude e psicanálise* (Dissertação de Mestrado), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- Oliven, R. G. (1996). *Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas.
- Organização Mundial da Saúde. (2019). *Conselhos sobre doença coronavírus (COVID-19) para o público*. <https://www.who.int/pt/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/advice-for-public>
- Osório, R. G. (2003). *O sistema classificatório de cor ou raça do IBGE*. Brasília: IPEA.
- Osório, R. G. (2004). *A mobilidade social dos negros brasileiros*. Brasília: IPEA.
- Osório, R. G. (2009). *A desigualdade racial de renda no Brasil: 1976-2006* (Tese de Doutorado). Universidade de Brasília, Brasília.
- Paixão, M. et al. (2011). *Relatório anual das desigualdades raciais no Brasil: 2009-2010*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Pazinatto, F. B. (2021). *Slam: a poesia oral como signo de afirmação identitária e ressignificação histórica de mulheres negras* (Tese de Doutorado). Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória.
- Pereira, D. D., & Thé, A. P. G. (2019). A Construção da Identidade Negra Via Movimento Social: Marcha dos Cabelos Crespos Enquanto Estratégia de Enfrentamento do Racismo. *Confluências - Revista Interdisciplinar de Sociologia e Direito*, 21(3): 169-183.
- Petrucelli, J. L. (2000). *A cor denominada: Um estudo do suplemento da PME de Julho/98*. Rio de Janeiro: IBGE.
- Pesavento, S. J. (1995). Os Excluídos da Cidade. *Cadernos porto e vírgula*, Porto Alegre, (11): 80-89.
- Pinho, O. A. (2004). O efeito do sexo: políticas de raça, gênero e miscigenação. *Cadernos Pagu* (23): 89-119.
- Pinho, O. A. (2005, janeiro-abril). Etnografias do brau: corpo, masculinidade e raça na reafricanização em Salvador. *Revista Estudos Feministas*, 13(1): 127-145.
- Piza, E., & Rosemberg, F. (2019). Cor nos censos brasileiros. In: Carone, I., & Bento, M. A. S. (orgs.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- Poupart, J. et al. (2014). *A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos*. Petrópolis: Vozes.

- Prates, M. A., Guareschi, N. M. D. F., & Reis, C. D. (2021). O que a juventude negra do *slam* tem a dizer para a psicologia social? *Psicologia & Sociedade*, (33).
<https://doi.org/10.1590/1807-0310/2021v33251657>
- Reis, E. A. (2002). *Mulato: negro-não-negro e/ou branco-não-branco*. São Paulo: Altana.
- Ribeiro, A. A. M., & Faustino, D. M. (2017). Negro tema, negro vida, negro drama: estudos sobre masculinidades negras na diáspora. *Revista Transversos*, (10): 163-182.
- Rivera, Tania (2020, 24 de setembro). Por uma psicanálise a favor da identidade. *Cult*, São Paulo. <https://revistacult.uol.com.br/home/por-uma-psicanalise-favor-da-identidade/>
- Rocco, A. T. D. (2017). *Cabelo crespo, o espelho da raça: as interações entre as novas mercadorias de consumo e a beleza da mulher negra* (Dissertação de Mestrado). Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo.
- Rodrigues, G. M. B. (2021). *(Contra) mestiçagem negra: pele clara, anti-colorismo e comissões de heteroidentificação racial* (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- Rosa, M. A. de C. (2021). *Flores, Recordações e Saudades: Representações da morte infantil no Cemitério São José em Teresina-PI (1859-1950)*. ANPUH – 31º Simpósio Nacional de História, Rio de Janeiro.
- Rosa, M. D. (2002). Uma escuta psicanalítica das vidas secas. *Textura: Revista de Psicanálise*, 2(2): 42-46.
- Rosa, M. D. (2004). A pesquisa psicanalítica dos fenômenos sociais e políticos: metodologia e fundamentação teórica. *Revista Subjetividades*, Fortaleza, 4(2): 329-348.
- Rosa, M. D. (2006). Uma escuta psicanalítica de jovens de periferia. In: Altoé, S. (org.). *A lei e as leis* (pp.183-194). Rio de Janeiro: Revinter.
- Rosa, M. D. (2016). *A Clínica Psicanalítica em Face da Dimensão Sociopolítica do Sofrimento*. São Paulo: Editora Escuta.
- Rosa, M. D., & Braga, A. P. M. (2018). Articulações entre Psicanálise e Negritude: desamparo discursivo, constituição subjetiva e traços identificatórios. *Revista da ABPN*, 10(24): 89-107.
- Sansone, L. (2004). *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*. Salvador: EdUFBA.
- Schucman, L. V. (2010). Racismo e antirracismo: a categoria raça em questão. *Revista Psicologia Política*, 10(19): 41-55.
- Schucman, L. V. (2012). *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana* (Tese de Doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Schucman, L. (2018). *Famílias inter-raciais: tensões entre cor e amor*. Salvador: EdUFBA.

- Schucman, L. V., & Fachim, F. L. (2016). A cor de Amanda: identificações familiares, mestiçagem e classificações raciais brasileiras. *Interfaces Brasil*, 16(3): 182-205.
- Schwarcz, L. M. (1995). Complexo de Zé Carioca: notas sobre uma identidade mestiça e malandra. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 29(10): 49-63.
- Schwarcz, L. M. (2012). Do preto, do branco e do amarelo: sobre o mito nacional de um Brasil (bem) mestiçado. *Ciência e cultura*, 64(1): 48-55.
- Schwarcz, L. M. (2017). Raça, cor e linguagem. In: Kon, N. M., Abud, C. C., & Silva, M. L. (org). *O racismo e o negro no Brasil: questões para psicanálise*, pp. 91-20. São Paulo: Perspectiva.
- Schwarcz, L. M. (2019). *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Schwarcz, L. M. (2020). *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Schwartzman, L. F. (2009). Seeing like citizens: unofficial understandings of official racial categories in a Brazilian university. *Journal of Latin American Studies*, Cambridge (UK), 41(2): 221-250.
- Scott, J. W. (1995, julho-dezembro). Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, 20(2): 71-99.
- Silva, C. D. O. (2021). First-Person Narratives in the Performative Practice of Marginalized Women and Decolonial Knowledge Production. *Revista Brasileira de Estudos da Presença*, 11(1). <https://doi.org/10.1590/2237-266094925>
- Silva, G. M., & Leão, L. T. (2012). O paradoxo da mistura: identidades, desigualdades e percepção de discriminação entre brasileiros pardos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 27(80): 117-133.
- Silva, G. O. (2020, 18 de abril). As não Brancas - Identidade Racial e Colorismo no Brasil. *Portal Geledés*, São Paulo. <https://www.geledes.org.br/as-nao-brancas-identidade-racial-e-colorismo-no-brasil/>.
- Silva, M. L. (2017). Racismo no Brasil: Questões para psicanalistas brasileiros. In: Kon, N. M. (ed.). *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise*, pp. 71-89. São Paulo: Perspectiva.
- Silveira, O. (2021, 24 de agosto). Encontrei minhas origens, p. 136. *LiterAfro*, Belo Horizonte. <http://www.letas.ufmg.br/literafro/autoras/11-textos-dos-autores/849-oliveira-silveira-encontrei-minhas-origens>
- Skidmore, T. E. (1976). *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Spink, P. K. (2003). Pesquisa de campo em psicologia social: uma perspectiva pós-construcionista. *Psicologia & Sociedade*, 15(2): 18-42.

- Soares, A. M. P. (2018). *Cabelo importa: os significados do cabelo crespo/cacheado para mulheres negras que passaram pela transição capilar* (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de Pernambuco, Recife.
- Souza, I. M. (2021). “*Bancas de heteroidentificação*”: desafios para a implantação de ações afirmativas para pretos, pardos ou indígenas (PPI) na Universidade Federal Fluminense (2018-2019) (Trabalho de Conclusão de Curso). Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- Souza, L. K. D. (2019). Pesquisa com análise qualitativa de dados: conhecendo a Análise Temática. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 71(2): 51-67.
- Souza, N. S. (1983). *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal.
- Teixeira, M. P. (2003). *Negros na Universidade: identidade e trajetórias de ascensão social no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Telles, E. (2003). *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Viana, F. J. O. (1987). *Populações meridionais do Brasil: Populações rurais do centro-sul*. Rio de Janeiro: Itatiaia Limitada, EDUFF.
- Walker, A. (1983). If the present looks like the past, what does the future look like? *Heresies: A Feminist Publication on Art & Politics*, 4(15): 56-59.
- Wood, C. (1991). Categorias Censitárias e Classificações Subjetivas de Raça no Brasil. In: Lovell, P. (org.). *Desigualdade Racial no Brasil Contemporâneo*, pp. 93-111. Belo Horizonte: Cedeplar.
- Zalcberg, M. (2019). *De menina a mulher: cenas da elaboração da feminilidade no cinema e na psicanálise*. Rio de Janeiro: Edições de Janeiro.

9 APÊNDICES

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Centro de Filosofia e Ciências Humanas

Departamento de Psicologia

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE

Nome do participante: _____

Telefone: () _____ Data nascimento: ____/____/____ Idade: _____

E-mail: _____ Data da gravação: ____/____/____

Prezado/a participante, você está sendo convidado (a) a participar da pesquisa intitulada “**Pessoas negras de pele clara: um olhar para a identidade racial**”. 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.

Após ler com atenção este documento e ser esclarecido/a sobre as informações a seguir, no caso de aceitar fazer parte do estudo, você precisará confirmar este aceite ao final do documento e então será direcionado para responder a uma entrevista.

1. Título da Pesquisa: Pessoas negras de pele clara: um olhar para a identidade racial

2. Justificativa da Pesquisa: Busca-se a ampliação de estudos a fim de contribuir para maior entendimento acerca das relações étnico-racial no Brasil.

3. Objetivo Geral: Compreender e analisar o processo de construção da identidade racial e do pertencimento racial para pessoas negras de pele clara.

4. Instrumento da Pesquisa: Você está sendo convidado (a) a responder uma entrevista que leva cerca de 40 minutos, mas que pode demorar mais ou menos tempo a depender de cada participante.

5. Identificação Pessoal: As pesquisadoras serão as únicas a ter acesso às respostas do questionário e tomarão todas as providências necessárias para manter o sigilo das informações obtidas, sendo analisadas em caráter estritamente científico. As informações obtidas serão divulgadas de forma a não possibilitar sua identificação pessoal.

6. Custos e benefícios: 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 ampliação do conhecimento científico acerca das relações étnico-raciais no país.

7. Riscos: Participar desta pesquisa poderá oferecer riscos como algum possível constrangimento, cansaço ou aborrecimento ao responder à entrevista.

8. Resultados: Os resultados deste estudo poderão ser publicados em periódicos científicos, relatórios, artigos, apresentações em eventos científicos e/ou divulgação de outra natureza. Em todas as publicações ou divulgações, serão garantidos o sigilo e a confidencialidade dos dados referentes à identificação dos participantes da pesquisa.

9. Participação não obrigatória: Sua recusa em participar desta pesquisa não trará nenhum tipo de prejuízo.

10. TCLE Assinado: 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. Duas vias deste documento estão sendo rubricadas e assinadas por você e pela pesquisadora responsável. Caso você queira maiores explicações sobre a pesquisa você poderá entrar em contato com a pesquisadora Carolina da Silva Pereira, responsável por este estudo, através do telefone: (51) 994250514 ou do e-mail carolinapsiclinica@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 “Pessoas negras de pele clara: um olhar para a identidade racial”. 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 do participante da pesquisa

Data

Assinatura da pesquisadora responsável pelo estudo

Data

Carolina da Silva Pereira

Questionário de caracterização

Nome:

Idade:

Escolaridade:

Profissão:

Classe social:

Autoclassificação racial:

Classificação racial da entrevistadora:

Roteiro de questões para entrevistas

Qual a sua raça?

Qual a sua cor?

O que significa ser negro/a de pele clara/pardo(a)/moreno(a) para você?

Como foi se entender como negro/a de pele clara/pardo(a)/moreno(a)?

O que te faz sentir-se negro/a de pele clara/pardo(a)/moreno(a)?

Você acha que ser negro/a de pele clara/pardo(a)/moreno(a) influencia em seu cotidiano?

Sua raça costuma ser questionada socialmente? Caso afirmativo, conte uma situação.

Há outros termos que costumam ser utilizados para classificá-lo (a) racialmente? Quais?

Quais características você considera relevante para classificação racial de uma pessoa?

Você considera que existem características físicas típicas de negros? Quais são elas?

Existem diferenças entre as raças para além de aspectos físicos?

Você considera que há uma cultura própria de cada raça?

Você participa de alguma atividade cultural?

Em seu cotidiano você passa por situações de discriminação racial? Caso afirmativo, conte uma situação.

Como você costuma agir nessas situações de discriminação racial?

Você acha que o racismo impacta todas as pessoas negras da mesma forma? Por quê?

Você acha que existem diferenças em ser negro/a de pele clara e ser negro/a de pele escura? Quais?

Entre as diferentes raças/cores você acha que alguma é mais bonita?

Você acha que existe um tipo de cabelo melhor/mais bonito? Por quê?

Como você descreveria uma pessoa bonita?

Quais pessoas famosas você acha bonita? Cita exemplos de homens e mulheres.

Você tem preferência de raça/cor na escolha de parceiro(a) amoroso(as)?

Você já modificou alguma característica física sua? Qual?

Hipoteticamente, se fosse possível transformar alguma(s) de sua(s) característica(s) física(s) você mudaria? Quais? Por quê?

Hipoteticamente, se você pudesse escolher cor e traços físicos de seus filhos e netos você tem alguma preferência? Como você gostaria que eles se parecessem? Por quê?

Quem são as pessoas brancas da sua família?

Quem são as pessoas negras da sua família?

Como é a sua relação com seus familiares negros?

Em sua infância a questão racial era abordada pela sua família? Caso afirmativo, como este tema costumava aparecer? Quem eram os familiares que abordavam este tema?

Atualmente, em sua família, raça e racismo são temas abordados?