



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

CENTRO DE HUMANIDADES

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

MESTRADO EM PSICOLOGIA

RITA DE CÁSSIA DA SILVA CARDOSO

**BRANCO/A DEMAIS PARA SER NEGRO/A E NEGRO/A DEMAIS PARA SER
BRANCO/A: PROCESSOS DE RACIALIZAÇÃO DE JUVENTUDES QUE SE
RECONHECEM COMO PARDAS E PERIFERIZADAS EM FORTALEZA (CE)**

FORTALEZA

2025

RITA DE CÁSSIA DA SILVA CARDOSO

**BRANCO/A DEMAIS PARA SER NEGRO/A E NEGRO/A DEMAIS PARA SER
BRANCO/A: PROCESSOS DE RACIALIZAÇÃO DE JUVENTUDES QUE SE
RECONHECEM COMO PARDAS E PERIFERIZADAS EM FORTALEZA (CE)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestra em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia

Linha de pesquisa: Processos Psicosociais e Vulnerabilidades Sociais

Orientador: Prof. Dr. João Paulo Pereira Barros

FORTALEZA

2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

C266b Cardoso, Rita de Cássia da Silva.
BRANCO/A DEMAIS PARA SER NEGRO/A E NEGRO/A DEMAIS PARA SER BRANCO/A:
PROCESSOS DE RACIALIZAÇÃO DE JUVENTUDES QUE SE RECONHECEM COMO PARDAS E
PERIFERIZADAS EM FORTALEZA (CE) / Rita de Cássia da Silva Cardoso. – 2025.
115 f. : il. color.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-
Graduação em Psicologia, Fortaleza, 2025.
Orientação: Prof. Dr. João Paulo Pereira Barros.

1. Relações raciais. 2. Pesquisa Participativa. 3. Juventudes. 4. Território. 5. Psicologia. I. Título.
CDD 150

RITA DE CÁSSIA DA SILVA CARDOSO

**BRANCO(A) DEMAIS PARA SER NEGRO(A) E NEGRO(A) DEMAIS PARA SER
BRANCO(A): PROCESSOS DE RACIALIZAÇÃO DE JUVENTUDES PARDAS
PERIFERIZADAS EM FORTALEZA (CE)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestra em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia

Linha de pesquisa: Processos Psicosociais e Vulnerabilidades Sociais

Aprovada em: 23/05/2025

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. João Paulo Pereira Barros (Orientador)

Universidade Federal do Ceará (UFC)

Profa. Dra. Jéssica Silva Rodrigues

Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Profa. Dra. Patrícia Marciano de Assis

Universidade Federal do Ceará (UFC)

À todas aquelas que vieram antes de mim, as que tornaram possível o caminho que me trouxe até aqui, que acreditaram em mim mais que eu mesma, me ensinando assim a sonhar.

Agradecimentos

Essa pesquisa só foi possível graças a uma rede de pessoas que tornou minha chegada e permanência em Fortaleza possível, seja financeira ou afetivamente. Largar tudo e começar de novo é desafiador, mas o acolhimento, o afeto e a generosidade das pessoas que encontrei por aqui, tornaram a caminhada muito mais leve.

À minha criança que sonhou quem sou.

À minha mãe, Rita, por todo incentivo e apoio, sem o qual não seria possível que essa pesquisa existisse.

Ao meu pai, Reinildo, por me presentear com gibis e livros e consequentemente pelo amor à literatura, por mesmo sem entender muito bem os meus sonhos, também se fazer suporte para que eu os coloque no mundo.

À espiritualidade por me possibilitar caminhar e me sustentar em silêncio.

À minha irmã, Katarine, que mesmo a distância se fez presença e amparo em todos os momentos, por me ouvir reclamando das mesmas coisas por meses e meses. Por me incentivar nos momentos da escrita em que eu achei que precisava apagar tudo e começar de novo e nos que eu dizia “até que eu sei escrever.” Amo você, preta.

A todas as pessoas que contribuíram financeiramente para que meu deslocamento de Manaus a Fortaleza e permanência nos primeiros meses fosse possível.

Aos integrantes do VIESES por me acolherem prontamente e fazerem da pesquisa um processo que também tem afeto e risadas .

Ao João Paulo pela presença constante e acolhedora, e principalmente pela paciência com meu processo de escrita.

À Jéssica e a Patrícia, por comporem a banca de defesa com uma leitura atenta e contribuição generosa.

Ao Demar por cada abraço afetuoso e palavras cuidadosas cheias de carinho que sempre me lembram que Fortaleza também é casa, à Laisa pela parceria no Histórias, mas principalmente por ser luz e alegria contagiante em todo lugar que chega, à Larissa pelo acolhimento e generosidade e à Lívia por todo afeto, acolhimento, forró e cervejinhas por aí.

À Carol, Flor e Marília, por cada café, reclamação e risadas, vocês são um dos melhores presentes que recebi no mestrado. Carol, com seu jeito meigo e sorriso que sempre iluminava as tardes intermináveis de aula, e Marília, com sua assertividade que admiro profundamente, sempre combinando firmeza com delicadeza.

À Flor por ser minha parceira em toda a jornada do mestrado, literalmente desde o primeiro dia que pisei na UFC até o dia que estou terminando de escrever esta dissertação. Obrigada por aquela vitamina de açaí da Gorette e tudo o mais que veio em seguida, espero que tu tenha pelo menos uma pequena ideia do quanto, pra mim, o nosso encontro na vida é um presente dos melhores que já recebi.

À May por toda generosidade, bondade, apoio e incentivo. Você é uma brisa leve de esperança e alegria em meio ao caos, professora. Te admiro imensamente.

À Ana Thaís, pela parceria no Bom de Papo, não consigo imaginar uma companheira de pesquisa mais potente. Sua presença foi e é abrigo e impulso. Quando olho pra você, vejo força e afeto caminhando juntos, e sou profundamente grata por ter trilhado esse percurso ao seu lado.

À Giovanna e ao Auan por me acolherem na família de vocês com tanto carinho, por todo o suporte para minha instalação em Fortaleza e por todas as noites que só reclamamos da vida e assistimos clipes no sofá.

À Ana, minha psicóloga, pela escuta acolhedora e afetiva.

Ao Nit, meu gato, por todas as vezes que invadiu a tela do computador quase que como um lembrete de que eu não estava sozinha nesse processo solitário que é a escrita.

Ao Will por cuidar tão bem de mim na fase de conclusão desse texto, acolhendo meus medos e tornando o cotidiano mais leve pra que eu pudesse escrever no meio da rotina caótica de conciliar o trabalho com a escrita.

À FUNCAP pelo financiamento desta pesquisa.

“A memória, para nós, é movimento de reexistência. Ao lembrar, ao narrar, reatualizamos a nossa presença no mundo.” (Conceição Evaristo, 2019)

RESUMO

Esta pesquisa investigou os processos de racialização de jovens residentes na periferia de Fortaleza que se autoidentificam como pardos/as. A pergunta que orientou a pesquisa foi: Como se dá o processo de racialização de jovens residentes na periferia da capital cearense que se autoidentificam como pardos/pardas? Como objetivo geral, propôs-se analisar como se dá o processo de racialização de jovens residentes na periferia da capital cearense que se auto identificam como pardos/as. Já os objetivos específicos foram esses: 1) Conhecer narrativas e sentidos sobre ser pardo/a que jovens que se autorreconhecem como tal produzem em suas trajetórias e experiências, considerando a interseccionalidade entre raça, gênero e classe; 2) Discutir o lugar das relações familiares inter-raciais no processo de racialização de jovens que se reconhecem como pardos/pardas; e 3) Refletir sobre os efeitos psicossociais que o reconhecimento como pardo/a produz e as experiências de transformação desse processo de racialização nas trajetórias de jovens inseridos em contextos urbanos periferizados .A pesquisa foi construída por meio de uma abordagem qualitativa, inter(in)ventiva e participativa, fundamentada em uma perspectiva de(s)colonial e na escrevivência, conceito elaborado por Conceição Evaristo, como estratégia metodológica e política. Foi realizada com jovens estudantes de uma escola de ensino médio no Grande Bom Jardim, e operacionalizada através de dois dispositivos metodológicos: 1) oficinas sobre processos de racialização; 2) entrevistas autobiográficas. A análise das narrativas foi orientada pela abordagem episódica proposta por Kilomba (2019), valorizando os sentidos construídos pelas experiências encarnadas dos/das participantes e ancorado-se em aportes teóricos de autores como Frantz Fanon (sociogênese e os efeitos psicossociais do racismo), Achille Mbembe (colonialidade e necropolítica), Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro e Cida Bento (raça, branquitude e subjetividade negra), Carla Akotirene (interseccionalidade), Neusa Santos

Souza (identidade e subjetividade negra), dentre outros/as. Esta pesquisa afirma a escrevivência (Evaristo, 2017) como potência ética e política na denúncia das violências raciais e na afirmação de outras possibilidades de existência para as juventudes pardas de periferia. Os resultados revelam que o reconhecimento como pardo/a é vivido como um limbo identitário racial, marcado por ambiguidades, silenciamentos e conflitos nas relações familiares e escolares. As narrativas apontam que um auto(re)conhecimento racial enquanto negro/a emerge de experiências de dor, exclusão e violência, mas também de encontros coletivos que possibilitam o letramento racial e a construção de sentidos positivos sobre a negritude. A pesquisa evidenciou que o processo de racialização se articula com marcadores de classe, gênero e geração, produzindo efeitos psicossociais que perpassam questões como o auto-ódio, mas também experiências de pertencimento e reexistência.

Palavras-chave: Relações raciais, Pesquisa Participativa, Juventudes, Território, Psicologia.

ABSTRACT

This research investigated the processes of racialization of young people living in the outskirts of Fortaleza who self-identify as mixed-race. The guiding question of the research was: How does the process of racialization occur among young people living in the outskirts of the capital of Ceará who self-identify as mixed-race? The general objective was to analyze how the process of racialization unfolds among young people living in the outskirts of the capital of Ceará who self-identify as mixed-race. The specific objectives were: 1) To understand the narratives and meanings about being mixed-race that young people who self-recognize as such produce in their life trajectories and experiences, considering the intersectionality of race, gender, and class; 2) To discuss the role of interracial family relationships in the process of racialization of young people who recognize themselves as mixed-race; and 3) To reflect on the psychosocial effects that being recognized as mixed-race produces and the experiences of transformation of this racialization process in the life trajectories of young people in peripheral urban contexts. The research was conducted through a qualitative, inter(in)ventive, and participatory approach, grounded in a decolonial perspective and in the concept of "escrevivência" (writing-living), developed by Conceição Evaristo, as a methodological and political strategy. It was carried out with young students from a high school in Grande Bom Jardim and operationalized through two methodological devices: 1) workshops on racialization processes; 2) autobiographical interviews. The analysis of the narratives was guided by the episodic approach proposed by Kilomba (2019), valuing the meanings constructed by the embodied experiences of the participants and drawing on theoretical contributions from authors such as Frantz Fanon (sociogenesis and the psychosocial effects of racism), Achille Mbembe (coloniality and necropolitics), Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, and Cida Bento (race, whiteness, and Black subjectivity), Carla

Akotirene (intersectionality), Neusa Santos Souza (Black identity and subjectivity), among others. This research affirms "escrevivência" (Evaristo, 2017) as an ethical and political force in denouncing racial violence and asserting other possibilities of existence for mixed-race youth from peripheral communities. The results reveal that being recognized as mixed-race is experienced as a racial identity limbo, marked by ambiguities, silences, and conflicts in family and school relationships. The narratives indicate that racial self-recognition as Black emerges from experiences of pain, exclusion, and violence, but also from collective encounters that enable racial literacy and the construction of positive meanings about Blackness. The research highlighted that the process of racialization intersects with markers of class, gender, and generation, producing psychosocial effects that encompass issues such as self-hate, but also experiences of belonging and re-existence.

Keywords: Racial Relations, Participatory Research, Youth, Territory, Psychology.

LISTA DE SIGLAS

CDVHS - Centro de Defesa da Vida Herbert de Souza

CNS - Conselho Nacional de Saúde

GBJ - Grande Bom Jardim

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

JAP - Jovens Agentes de Paz

MNU - Movimento Negro Unificado

ONGs - Organizações Não Governamentais

Rede DLIS - Rede de Desenvolvimento Local e Integrado do Grande Bom Jardim

VIESES - Grupo de Pesquisas e Intervenções sobre Violência, Exclusão Social e Subjetivação

ZL - Zona Leste

LISTA DE FIGURAS

Figura 1

Mapa do território do Grande Bom Jardim.....33

Figura 2

Cartaz de divulgação do Bom de Papo.....44

Figura 3

Autorretrato de Bruna.....50

Figura 4

Autorretrato de Júlia.....51

Figura 5

Autorretrato de Gustavo.....51

Figura 6

Autorretrato de Kamila.....52

Figura 7

Autorretrato de Luan.....52

Figura 8

Autorretrato de Luna.....53

Figura 9

Autorretrato de Iara.....53

Figura 10

Autorretrato de Rubi.....54

Figura 11

Autorretrato de Rael.....54

Figura 12

<i>Autorretrato de Wil</i>	54
Figura 13	
<i>Produção de Gustavo na Oficina 3</i>	57
Figura 14	
<i>Produção de Luna na Oficina 3</i>	58
Figura 15	
<i>Produção de Wil na Oficina 3</i>	58
Figura 16	
<i>Produção de Gustavo na Oficina 3</i>	58
Figura 17	
<i>Produção de Kamila na Oficina 3</i>	59
Figura 18	
<i>Árvore de Kamila</i>	72
Figura 19	
<i>Árvore de Luna</i>	73
Figura 20	
<i>Árvore de Rael</i>	73
Figura 21	
<i>Árvore de Rubi</i>	73
Figura 22	
<i>Árvore de Wil</i>	74
Figura 23	
<i>Árvore de Bruna</i>	78
Figura 24	

<i>Árvore de Iara</i>	80
-----------------------------	----

Figura 25

<i>Árvore de Gustavo</i>	83
--------------------------------	----

Figura 26

<i>Árvore de Luan</i>	85
-----------------------------	----

LISTA DE TABELAS

Tabela 1

Quadro síntese das oficinas realizadas.....39

Tabela 2

Caracterização dos/as jovens participantes.....45

SUMÁRIO

NOMEAR O RACISMO COMO POSSIBILIDADE DE RE-EXISTIR: MESTIÇOS/AS BRASILEIROS/AS E O LIMBO IDENTITÁRIO RACIAL.....	20
MOVIMENTOS PARA UMA PESQUISA PARTICIPATIVA DE(SCOLONIAL COM JUVENTUDES.....	27
O território do Grande Bom Jardim.....	33
“Aqui eu percebi que não tô sozinho”: dispositivos inter(in)ventivos da pesquisa.....	36
Participantes da pesquisa.....	43
“ME CHAMAM DE NEGUINHA... MESMO EU NÃO SENDO TÃO ESCURA”: NARRATIVAS SOBRE EXPERIÊNCIAS DE SER PARDO/A.....	48
“Ah, sou preto mas não tanto”: Conhecendo as narrativas sobre ser pardo/a construídas nas trajetórias de jovens do GBJ.....	50
Peles brancas, máscaras pardas	64
SE A GENTE CONVERSASSE ISSO EM CASA, A GENTE DEFENDIA NOSSA COR”: RELAÇÕES FAMILIARES INTERRACIAIS E PROCESSOS DE RACIONALIZAÇÃO	DE
	JOVENS
PARDOS/AS.....	70
“Conheço nem meus pais, quem dirá meus avós”: Os efeitos do racismo estrutural sobre as memórias negras.....	72
“Aí eu nunca sei o que eu sou, branca ou parda.”: Disputas simbólicas de pertencimento racial.....	77
Estratégias de re-existência nos processos de racialização de jovens pardos/as.....	82

“QUANDO NÓS CHEGA, AS PESSOA JA FAZ CARA FEIA LOGO”: EFEITOS PSICOSSOCIAIS DE SER PARDO/A.....	89
“Tratou ele normal, como um ser humano, mas comigo foi violento como sempre”: A violência policial nas experiências de jovens pardos/as	90
Racismo de verdade?: nomeando o racismo recreativo.....	92
“Aqui no meu mercado não entra sapatão, não”: intersecções de raça e gênero.....	95
“Saimo da loja e tinha uns dois segurança de um lado, três do outro...”: Modos de ocupação espacial de juventudes pardas.....	98
CONCLUSÕES QUE SE QUEREM COMEÇO.....	101
REFERÊNCIAS.....	105
ANEXOS.....	111
ANEXO I.....	112

NOMEAR O RACISMO COMO POSSIBILIDADE DE RE-EXISTIR: MESTIÇOS/AS BRASILEIROS/AS E O LIMBO IDENTITÁRIO RACIAL

Esta pesquisa propôs-se, através da pesquisa-inter(in)ventiva e da escrevivência, analisar os processos de racialização com juventudes periferizadas da cidade de Fortaleza que se autorreconhecem enquanto pardas, a partir da escuta da narrativa de suas trajetórias, operada por meio de um movimento em direção a construção de uma pesquisa participativa que se pretendeu a seguir pistas de(s)coloniais de produções de pesquisadoras/es, em grande maioria, negras/os que voltam seus estudos a população negra e/ou periférica.

Sendo esta pesquisa uma movimentação em direção a de(s)colonialidade, começo localizando de onde e porquê pesquisei. Sou uma mulher negra de pele clara, cresci e me entendi no mundo vivendo as consequências do racismo, mas as entendia como se fossem, de algum modo, consequências da minha individualidade, já que no mundo como me foi apresentado, eu não era negra. Cresci no bairro mais populoso da cidade de Manaus, em uma região periférica conhecida como Zona Leste (ZL), com traços “finos” e a pele mais clara que a grande maioria das pessoas ali, cresci sendo afirmada como parda. E isso me foi significado como um lugar de fronteira: não sou preta, mas também não sou branca; era como não ter raça. Enquanto vivi inteiramente nesse contexto, eu estava supostamente à parte da lógica racial.

No ano de 2016 iniciei o curso de Psicologia na Universidade Federal do Amazonas, não poderia deixar de pontuar que essa entrada no espaço acadêmico só me foi possível graças à política de cotas. O primeiro anúncio da diferença me chegou através do

estranhamento de estar cercada, majoritariamente, de pessoas brancas, quase tão estranho quanto, foi descobrir que somente outras duas pessoas ali moravam na mesma zona da cidade que eu. Ficou evidente que pessoas como eu, em geral, não chegavam naquele espaço.

Descobri, ao habitar ambientes feitos por e para pessoas brancas, que ser uma pessoa parda no Brasil significa sofrer toda a violência racial e exclusão social sem saber, na maioria dos casos, que existe um nome e uma história de centenas de anos para o que eu vivia e vivo cotidianamente: racismo.

Quando me descobri negra, pude então sentir raiva, e minha raiva me impulsiona contra a branquitude. Poder sentir raiva é poder sonhar em construir um novo mundo para minha gente; sentir raiva é, então, poder lutar contra a violência que é não tão engenhosamente camuflada, através de mitos muito bem estabelecidos como a democracia racial e o branqueamento.

A branquitude não quer que nos enxerguemos negros, porque poder nos reconhecer enquanto pessoas negras nos permite nomear o racismo, e assim sentir raiva. E existe na raiva, um poder de transformação, bem como coloca Audre Lorde (2021): “Minha raiva me causou dor, mas também garantiu minha sobrevivência, e antes de abrir mão dela vou me certificar de que exista algo pelo menos tão poderoso quanto ela e que possa substituí-la no caminho para a clareza.” p. 165.

A minha raiva hoje me permite escrever. Escrevo para que a nossa raiva negra ocupe o mundo acadêmico que nos quer longe, eles não querem essas negras raivas em sala de aula, mesas redondas ou qualquer outro espaço. Escrevo para que outros/as também possam sentir raiva e fazer dessa raiva combustível para construir outro/s mundo/s para os nossos.

Conceição Evaristo (2017) define escrever como dar vez à versões mínimas e fragmentárias de vidas comuns, a personagens que têm seus percursos atravessados por

situações que advém de sua condição social, racial e/ou de gênero. Segundo ela, “o sujeito da literatura negra tem a sua existência marcada por sua relação e por sua cumplicidade com outros sujeitos. Temos um sujeito que, ao falar de si, fala dos outros e, ao falar dos outros, fala de si” (Evaristo, 2017). Por isso, escrevo em primeira pessoa, seja no singular ou plural. Porque essa pesquisa é sobre os jovens que a construíram comigo, mas também é sobre mim, é sobre nós. A racialização não é somente um fenômeno analisado, ela atravessa nossas experiências. A experiência, enquanto critério de significação, nos mostra que os sentidos emergem do vivido, dos encontros, dos atravessamentos. Assim, a racialização deve ser compreendida a partir do entrelaçamento de nossas histórias - as deles/as e minhas - em um processo de construção coletiva.

Diante disto, a questão problema que norteou essa pesquisa foi “Como se dá o processo de racialização de jovens residentes na periferia da capital cearense que se auto identificam como pardos/pardas?” Dessa maneira, elaboramos como objetivo geral: Analisar como se dá o processo de racialização de jovens residentes na periferia da capital cearense que se auto identificam como pardos/pardas. E como objetivos específicos: Conhecer narrativas e sentidos sobre ser pardo/a que jovens que se autoidentificam como tal produzem em suas trajetórias e experiências, considerando a interseccionalidade entre raça, gênero e classe; discutir o lugar das relações familiares interraciais no processo de racialização de jovens que se reconhecem como pardos/pardas; e refletir sobre os efeitos psicossociais que o reconhecimento como pardo/parda produz e as experiências de transformação desse processo de racialização nas trajetórias de jovens inseridos em contextos urbanos periferizados.

Mbembe (2018) aponta que a raça é uma ficção útil, que não existe enquanto fato natural físico, antropológico ou genético. Entretanto, ela ainda é um fator político e social estruturante do colonialismo, utilizado por brancos/as para naturalizar desigualdades e legitimar a segregação e o genocídio de populações não brancas (Almeida, 2019).

No Brasil, a noção de raça foi perpetuada para que fossem justificadas as relações de dominação dos colonizadores para com os povos colonizados. No fim do século XIX a meados do XX, a elite brasileira elaborou e perpetuou o ideário de branqueamento, que roubou dos movimentos negros a ideia de união que faz a força, dividindo negros e mestiços e alienando o processo de racialização de ambos. E apesar de fisicamente o processo de branqueamento ter falhado, o ideal ainda se faz presente como mecanismo psicológico, produzindo uma alienação que dificulta o desenvolvimento de um sentimento de solidariedade necessário em processos de identificação e identidade coletiva (Mbembe, 2018; Nascimento, 2016).

Carneiro (2011) aponta a aceitação da ausência de identidade racial ou confusão racial dominante como um dos aspectos mais surpreendentes da nossa sociedade e expõe que fomos e ainda somos ensinados a usar a mestiçagem como uma carta de alforria frente ao estigma da negritude:

“No termo “pardo” cabem os mulatos, os caboclos e todos os que não se consideram brancos, negros, amarelos ou indígenas. Todos os que não se desejam negros, amarelos ou indígenas encontram uma zona cinzenta onde possam se abrigar, se esconder e se esquecer de sua origem renegada” (Carneiro, 2011, p. 64).

Porém, apesar disso, o lugar do/a pardo/a há muito se equivale ao do/da preto/preta, pois ambos são vítimas do preconceito e da discriminação produzidos pelo racismo estrutural, e não se encaixam no padrão universal da branquitude estabelecido na sociedade brasileira. Cida Bento (2002) define a branquitude como um lugar de privilégio racial e uma referência de normalidade em relação à qual todas as outras raças são comparadas e inferiorizadas. Apesar de a população ser majoritariamente composta por sujeitos de cor, o Brasil é

institucionalmente, intelectual e moralmente assentado nos padrões da branquitude (Munanga, 1999; Gomes, 2019).

Dessa maneira, o racismo e a colonialidade estruturam e organizam os territórios urbanos, delimitando os espaços que esses sujeitos podem ocupar (Mbembe, 2018). Gomes et al., (2021) apontam que, ao olharmos para os territórios a partir da noção de necropolítica de Mbembe, o Estado e os territórios são organizados de modo a garantir a produção de zonas de morte e extermínio para uns — sujeitos marcados pela racialidade — e de vida e progresso para outros/as — brancos/as.

Assim, pessoas negras — pretas e pardas — são diariamente privadas de seu direito à vida e à liberdade. Sem um processo de racialização que produza um autoconceito positivo e o reconhecimento do racismo em suas trajetórias, são retiradas também suas possibilidades de reexistência. Barros (2019) expõe que, em Fortaleza, a própria segurança pública age em um movimento de extermínio das vidas de jovens negros, pobres e periféricos, a quem é apresentado um caminho binário: cadeia ou cemitério. “A produção psicossocial de sujeitos morríveis e matáveis, encarnados por jovens negros e pobres criminalizados e demonizados, que se constitui na condição de aceitabilidade de homicídio dessa massa de indesejáveis e de outras formas de exterminá-los, como o hiperencarceramento” (Barros, 2019. p. 234).

As juventudes são as que mais sofrem os efeitos do racismo no Brasil. Os dados e estatísticas sobre a negação do direito à vida da juventude negra são alarmantes. Eles revelam um elevado índice de letalidade que afeta nossa juventude em geral, e, de forma mais intensa, a juventude negra em particular (Gomes e Laborne, 2018). Sendo esta uma pesquisa-inter(in)venção, pretendi potencializar uma leitura crítica sobre o próprio processo de racialização e, assim, contribuir com práticas de resistência às violências ligadas ao racismo nas trajetórias dos sujeitos mais afetados.

Marinho (2017) afirma que ser jovem envolve uma multiplicidade de pertencimentos que vão além das definições etárias e geracionais. Em meio às variadas experiências que moldam suas trajetórias, as culturas juvenis indicam modos de vida que revelam representações da contemporaneidade.

Logo, serão analisadas as experiências de juventudes que se declaram pardas e habitam a periferia da cidade de Fortaleza sob um enfoque interseccional, entendendo que “a interseccionalidade visa dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado” (Akotirene, 2019, p. 14). A perspectiva da interseccionalidade funciona assim, como uma espécie de bússola teórico-metodológica, entendendo que diferentes opressões se entrelaçam e atravessam nossas experiências, produzindo subjetividades, desigualdades e formas de resistência. Dessa maneira, torna-se um eixo fundamental na estruturação da análise e na problematização dos efeitos psicossociais das experiências de racialização.

Branco/a demais para ser negro/a e negro/a demais para ser branco/a; eis um dilema que perpassa os processos de racialização de jovens mestiços e mestiças no Brasil frente aos significados atribuídos a ser uma pessoa negra em nossa sociedade cujo ideal é o da branquitude.

Gomes (2019) nomeia como limbo identitário-racial o lugar do/da pardo/parda no Brasil. E atribui a causa desse local de indefinição a maneira como as pessoas miscigenadas são racializadas em nosso meio, através de eufemismos que se referem a negro/negras ou indígena, fragilizando os processos de reconhecimento e relações de pertencimento.

Diante disso, os processos de racialização são aqui pensados sob o prisma da sociogênese de Fanon (2008), ou seja, um processo que ocorre em meio a um contexto social e histórico que molda a forma como as pessoas percebem a si mesmas e sua raça. Assim, o

sistema colonial e o racismo tornam-se fatores extremamente presentes nos processos de racialização de brasileiros e brasileiras.

Sobre isso, Lima (2020) aponta que não é possível pensar em sujeitos negros/negras e seus processos subjetivos sem considerar a força que a colonialidade opera no dispositivo da racialidade, visto que ela atravessa as relações sociais atuando através da linguagem ao mesmo tempo em que violenta, classifica, hierarquiza, subjuga, desumaniza e extermina as vidas negras.

O racismo e a colonialidade se mostram produtores de efeitos psicossociais complexos, pois além de explorar economicamente e politicamente os povos colonizados, também atinge profundamente suas identidades e subjetividades. Manifestando-se em várias dimensões dos sujeitos: aliena culturalmente, através da assimilação cultural; violência psicológica e física, com atos como humilhação, repressão e discriminação racial; e ruptura na consciência, fragmentando a consciência dos colonizados, criando uma divisão entre sua identidade cultural e a imposta pelos colonizadores (Fanon, 2008).

Diante disso, debruçar-se sobre a ideologia de branqueamento e seu impacto nos processos de racialização de juventudes negras no Brasil é essencial no processo de luta para uma sociedade mais igualitária. É alarmante que, mesmo diante da complexidade da problemática, poucos são os estudos da psicologia social brasileira sobre o racismo, violência que atravessa a existência de mais de 60 milhões de brasileiros/as afro-descendentes (Carone e Bento, 2016; Santos e Schucman, 2015). Estudar os modos de construção de racialização de pessoas mestiças é uma importante contribuição que a psicologia brasileira pode dar ao campo dos estudos das relações raciais no Brasil sob um prisma psicossocial.

MOVIMENTOS PARA UMA PESQUISA INTER(IN)VENTIVA DE(S)COLONIAL COM JUVENTUDES

Esta pesquisa trata-se de uma investigação de natureza qualitativa, alinhada às perspectivas participativas em psicologia, a partir de um olhar inter(in)ventivo de(s)colonial em coerência com o referencial teórico, composto de forma majoritária por escritores/as negros/as, e a temática deste estudo, pretendendo-se assim enegrecer a pesquisa participativa.

A pesquisa participativa sob um prisma de(s)colonial refere-se a um modo de pesquisa em que o/a pesquisador/a assume um posicionamento em relação aos corpos e corpas, aos territórios e à própria vida, assumindo que não trata de ensinar ou aprender um modo de viver, mas de viver e construir modos de vida em conjunto com as pessoas participantes (Oliveira, Almeida & Oliveira 2019).

A pesquisa-inter(in)venção se distingue de outras abordagens participativas por romper de maneira mais profunda com os modelos tradicionais de pesquisa. Além disso, amplia as bases teórico-metodológicas das pesquisas participativas ao assumir um compromisso com a transformação da realidade sociopolítica. Nesse sentido, propõe uma intervenção micropolítica na experiência social, buscando não apenas compreender, mas também produzir efeitos no contexto investigado (Rocha & Aguiar, 2003).

Portanto, não se visa produzir mudanças de comportamento pré estabelecidos, mas sim, junto aos sujeitos da pesquisa, produzir movimentos em direção ao desmantelamento das

tramas coloniais. Indo assim, no sentido contrário às produções hegemônicas, na qual a pesquisa funciona em uma lógica extrativista, onde apenas a academia e os seus são beneficiados.

Conforme Benício (2022), de(s)colonizar um campo teórico e metodológico implica um processo de enfrentamento, identificação e redefinição. O autor denuncia que a Psicologia no Brasil tem sido predominantemente branca e influenciada por uma perspectiva colonial, uma vez que no contexto da saúde mental e da atenção psicossocial, a conexão entre raça e saúde mental não é amplamente explorada devido, principalmente, ao mito da democracia racial. Assim, a implementação de Pesquisas Participativas no Brasil visa justamente desafiar práticas estabelecidas, servindo como ferramentas para promover diversidade, visibilidade e uma crítica à produção de conhecimento influenciada pelo colonialismo.

Nesse sentido, pretende-se nessa dissertação valorizar a experiência dos/das participantes, permitindo assim, conforme Galvão (2005) ao descrever a pesquisa participativa de(s)colonial, que aspectos formativos da relação pesquisadora-participantes e os acontecimentos possam emergir de forma espontânea.

Relação esta que foi construída no decorrer dos encontros, a partir do entendimento que, no meu lugar de pesquisadora, não me foi possível evitar a imersão ou muito menos prever as compreensões da trajetória da pesquisa. Isto posto, a abordagem da pesquisa-intervenção orienta tanto a construção do conhecimento quanto a própria dinâmica da investigação. Ao invés de uma separação rígida entre pesquisadora e participantes, buscou-se a construção de uma relação ativa e processual, almejando uma maior horizontalidade, e trilhando os caminhos da pesquisa coletivamente. Isso significa que a pesquisa não se limitou à descrição da realidade, mas se construiu como um movimento de ação e transformação, no qual analisamos criticamente as forças socio-históricas e políticas que atravessam as experiências dos/as jovens.

Além disso, esse processo implica refletir continuamente sobre as próprias ferramentas e referenciais analíticos utilizados, reconhecendo que a pesquisa não é neutra, mas sempre atravessada por implicações que influenciam tanto o campo quanto os sujeitos envolvidos. Nesse sentido, ao intervir no cotidiano, a pesquisa-inter(in)venção permite acessar dimensões pragmáticas e funcionais da experiência social, sem perder de vista os efeitos micropolíticos que emergem dessa interação (Aguiar & Rocha, 1997).

Assim, a escuta das narrativas dos/das participantes foi um pilar central no desenvolvimento da pesquisa, uma vez que, conforme Silva, Moura e Santos (2021) reviver a experiência e trazer a memória viva, possibilita à pesquisa um movimento potente e relacional entre pesquisador/a-participantes.

A colonialidade construiu narrativas para que saberes e histórias de quem não corresponde ao ideal colonial sejam silenciados e desautorizados epistemologicamente, enquanto as produções eurocêntricas são fortalecidas. Isto posto, a pesquisa de(s)colonial pretende evidenciar a importância de construir narrativas que valorizam as experiências dos sujeitos, possibilitando que os que estão em um lugar subalterno na lógica colonial, falem de suas vivências, histórias e saberes (Silva, Moura & Santos, 2021).

Kilomba (2019) nos fala da importância de uma desobediência epistêmica, uma vez que sem ela não há confronto frente a colonialidade. Nesse sentido, pensando no movimento de desobedecer epistemicamente e assumindo o ato de escrever como um ato contínuo de escolhas, pois escrever é escolher determinadas palavras em detrimento de outras, escolho aqui usar o termo de(s)colonial entendendo a de(s)colonialidade enquanto um exercício que conforme Santos (2023) se apresenta como uma forma de fazer e contar histórias de diferentes maneiras, que surgiram e continuam surgindo a partir de interações sociais que preservaram práticas e conhecimentos, apesar da imposição do colonialismo. Nessa direção,

escolho então escrever sobre nossas trajetórias como movimento de uma produção de(s)colonial.

Conceição Evaristo (2007) nomeia de escrevivência a escrita que expressa corpo e memória, ambos marcados pelo racismo, em um movimento de defesa da vida em resistência aos efeitos do colonialismo, criando assim experiências que desafiam os moldes hegemônicos de pensar e fazer a escrita acadêmica. Assim, a escrevivência está aqui incorporada como uma política de escrita, rompendo com a impessoalidade acadêmica tradicional, reconhecendo que a produção de conhecimento é sempre atravessada por experiências concretas e por disputas políticas.

Na condição de pesquisadores/as negros, buscamos, utilizar a escrevivência como ferramenta para desnaturalizar os lugares sociais que nos foram e são impostos, fixados pelo roubo de nossas terras e pelo sequestro de nossos ancestrais através do Atlântico, exigindo a garantia do nosso direito de habitar e ocupar os espaços que desejarmos. Escrevemos como aviso de nossas insubmissões e como meio de criar outras condições afetivas, coletivas e inventivas de viver (Costa, 2021).

Escrever com jovens negros periféricos nesta dissertação, a partir do meu lugar de mulher negra de periferia, se faz possibilidade de desobediência epistêmica e de enfrentamento ao que Kilomba (2019) nomeia de cubo branco - o espaço onde a branquitude mantém as dinâmicas de poder, exclusão e controle sobre que histórias e identidades são consideradas dignas de serem exibidas e valorizadas. Soares (2024) apresenta a escrevivência como um recado político de não esquecimento, uma ferramenta ancestral que nos permite, enquanto corpos colocados à margem, o resgate do que é nosso e nos foi tomado: nossa escrita e nossa voz. Minha pretensão é então, que esta pesquisa se faça espaço para que possamos revisitar e falar de nossas histórias apesar dos mitos que nos foram contados e das máscaras que nos são impostas. A escrita, portanto, não é apenas um meio de narrar

experiências, mas uma forma de deslocar estruturas coloniais e afirmar outras possibilidades de existência e conhecimento.

Aposto assim, no que Cavalcante (2021) denomina de uma pesquisa qualitativa ético-politicamente implicada com as produções inseridas nas margens e contra hegemônicas. Que é possível, conforme a autora, ao enfatizar o caráter criativo da intervenção, que não é guiada por regras rígidas pré-estabelecidas, ao mesmo tempo em que não abre mão do rigor no movimento pensar-fazer pesquisa. Construindo assim, a escolha de um movimento por pistas metodológicas em oposição a processos interventivos rígidos, possibilitando que as estratégias metodológicas advenham do próprio campo problemático da pesquisa e não de ideias pré-concebidas, possibilitando desta maneira, que ocorram transformações no percurso da investigação.

Faço essas escolhas metodológicas guiada pelo desejo expresso também nas produções de Costa, Moura e Barros (2020) e Cavalcante (2021), de que a pesquisa esteja conectada a processos mais participativos e inventivos de se conhecer e intervir, apostando em uma produção de conhecimento que esteja territorializada, corporificada, racializada e não-universalizada. Assumindo o desafio de construir uma pesquisa com os sujeitos e não somente sobre eles, investindo no exercício de não representar e não reproduzir estigmas acerca deles/as.

Durante a pesquisa, buscamos atuar diretamente nos processos de racialização a partir do letramento racial, tensionamento de narrativas, promoção de reflexões e criação de espaços de enunciação que se mostraram potencializadores para espaços de aquilombamento. Assim, ela se fez intervenção ao propor encontros nos quais as experiências de racialização puderam ser narradas, compartilhadas e ressignificadas, em um movimento coletivo de produção de sentido.

Estas escolhas metodológicas se constroem também como um compromisso ético-político da pesquisa, bem como as diretrizes da resolução 466/12 do Conselho Nacional de Saúde (CNS) de pesquisas envolvendo seres humanos e a 510/16 CNS sobre as normas aplicáveis à pesquisa em ciências humanas e sociais. Os objetivos e a justificativa da pesquisa foram comunicados tanto no momento do convite quanto na entrega do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido para pais e responsáveis, e do Termo de Assentimento Livre e Esclarecido para participantes menores de 18 anos.

Esta pesquisa integra uma etapa qualitativa da pesquisa guarda chuva do Grupo de Pesquisas e Intervenções sobre Violência, Exclusão Social e Subjetivação (VIESES), intitulada “ASPECTOS PSICOSSOCIAIS DA VIOLÊNCIA E PRÁTICAS DE RE-EXISTÊNCIA JUVENIS EM PERIFERIAS DE FORTALEZA-CE”, submetida e aprovada no Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos da Universidade Federal do Ceará com registro do CAAE: 53080121.7.0000.5054 e Parecer nº 5.187.324 (ANEXO I).

Tratou-se de uma pesquisa com uso de metodologia mista, combinando estudo quantitativo a estudos qualitativos, a etapa quantitativa da pesquisa foi realizada com estudantes de 12 escolas públicas de ensino médio do Grande Bom Jardim (GBJ), nos 5 bairros do território. Considerando possíveis semelhanças em termos de exposição a violências, bem como a variedade de características dos/as adolescentes e jovens que participaram desta pesquisa, procurou-se investigar se havia alguma tendência de que certos grupos, a partir de seus marcadores sociais (ex., menores de 18 anos, pessoas negras, mulheres, pessoas LGBTQIAP+) estivessem mais expostos à violência do que outros.

A idade dos/as participantes variou de 14 a 24 anos ($M = 16,62$; $DP = 1,18$), com a maioria indicando ter entre 16 e 17 anos (62,17%) e, pouco mais de 5%, ter mais de 18 anos. Além disso, conforme as informações de proporção de alunos e alunas das escolas, a maioria foi composta por homens cisgênero (51,11%), seguido de mulheres cisgênero (45,47%), além

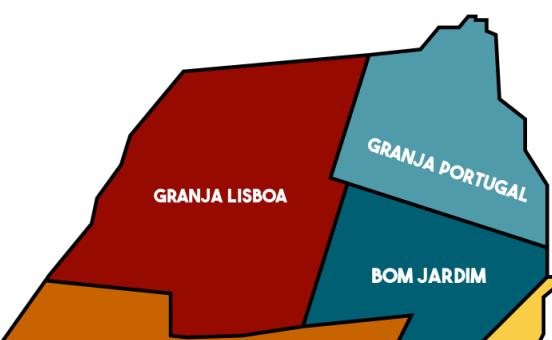
de cerca de 2,6% ter indicado identidades de gênero não cis, como gênero fluído (0,6%), gênero não-binário (0.8%), travesti (0,6%) e mulher trans (0,4%). Quanto à raça/cor, a maioria se identificou como parda (53,32%), seguida de branca (23,14%), preta (17,5%), indígena (3,42%) e amarela (2,41%). Em relação à orientação sexual, sete em cada dez se identificaram como heterossexual, com cerca de 30% dos participantes pertencendo a orientações não heterossexuais, como bissexual (16,9%), lésbica (2,82%), gay (2,21%), pansexual (1,81%) e assexual (0,80). Pouco mais de 5% da amostra preferiu não responder ou não soube responder a essa questão. Os resultados mostraram que jovens negros/as e LGBTQIAPN+ sofreram proporcionalmente mais de quase todas as violências do que os demais.

O território do Grande Bom Jardim

Este estudo foi realizado em uma escola de ensino médio localizada no Grande Bom Jardim. Esta área é composta por cinco bairros oficiais que, conforme a nova divisão de regionais de Fortaleza (G1 CE, 2021), estão distribuídos em duas regionais: Granja Portugal, Bom Jardim, Granja Lisboa e Siqueira pertencem à regional 5 (SR 5), enquanto o Canindézinho pertence à regional 10 (SR 10). Trata-se de uma região da cidade caracterizada por altas taxas de pobreza e baixos indicadores sociais, com índices de desenvolvimento humano (IDH) muito abaixo da média. De acordo com o ranking de vulnerabilidade dos bairros, esses cinco bairros estão entre os 12 mais vulneráveis de Fortaleza: Bom Jardim é o 4º, Siqueira o 6º, Canindézinho o 10º, Granja Lisboa o 11º e Granja Portugal o 12º (Prefeitura de Fortaleza, 2020; Centro Cultural Bom Jardim, [entre 2016 e 2020]).

Figura 1

Mapa do território do Grande Bom Jardim



Fonte: Caio Renan Silva (2024)

A população do GBJ é majoritariamente composta por jovens, com cerca de 60% dos habitantes com idade entre 0 e 29 anos. Entretanto, apesar de constituírem a maior parcela da população, os jovens também são as principais vítimas da violência armada, um fenômeno bastante presente na região (Centro Cultural Bom Jardim, [entre 2016 e 2020]).

Desta forma, as periferias de Fortaleza podem ser tematizadas como esses territórios que são produzidos através da violência de práticas racistas e classistas, que se dão, principalmente, por meio da violência policial e/ou através da desassistência do estado no desenvolvimento e manutenção de políticas públicas voltadas à produção de uma melhor qualidade de vida. Isto posto, a escolha deste território como locus de pesquisa se justifica, uma vez que territórios periféricos são regiões que experimentam mais significativamente os efeitos da racialização e colonialidade nos territórios urbanos, que se expressam através dos dados sociogeográficos (Costa & Barros, 2019; Mbembe, 2017).

Entretanto, é essencial demarcar que apesar de os efeitos da colonialidade engendrarem formas de precarização nas periferias, não cerceiam formas criativas de viver e re-existir nestes espaços. Nesse sentido, Cavalcante (2021) expõe sobre as boas surpresas em habitar o território do GBJ enquanto pesquisadora, destacando-o como um espaço potente de invenção e múltiplas resistências aos efeitos da violência armada e ao abandono estatal no que se refere à promoção de políticas de bem-estar social, em contraste ao imaginário social

construído, de estigmatização das periferias, através, principalmente, do destaque às mazelas sociais. O GBJ é um espaço de referência para a organização comunitária, política e civil, reunindo mais de 30 entidades locais, como associações de moradores, organizações não governamentais (ONGs) e organizações religiosas, que colaboram no enfrentamento das diversas problemáticas enfrentadas pelos/as moradores do território, sendo reunidas na Rede de Desenvolvimento Local e Integrado do Grande Bom Jardim (Rede DLIS).

Minha entrada em campo e a decisão de tornar esta uma pesquisa participativa no contexto escolar se emaranham através da minha atuação em um projeto de extensão do VIESES, intitulado Histórias Desmedidas. As ações dos VIESES estão em andamento no GBJ desde 2018 e foram construídas COM sujeitos, coletivos e organizações do próprio território. Estas ações de extensão contribuem para práticas referentes à discussão sobre os modos de viver de juventudes da região, suas formas de enfrentamento à violência e seus efeitos em cotidianos periféricos, bem como sobre promoção e proteção dos direitos da juventude (Cavalcante, 2021).

O Histórias Desmedidas, no primeiro semestre de 2023, esteve junto à organização do V Festival das Juventudes, evento organizado pelo Centro de Defesa da Vida Herbert de Souza (CDVHS) através do coletivo Jovens Agentes de Paz (JAP), em parceria com escolas da região e outros coletivos juvenis do GBJ, o evento tem como objetivo o engajamento das juventudes na promoção de direitos humanos através de atividades de arte e cultura.

Durante o planejamento do festival, como membra do Histórias, chegou-me o convite para oferecer uma oficina, foi então que junto a companheiras de extensão, pensamos a oficina “Pintura em tela: retratos de raça e identidade” cujo objetivo foi discutir com jovens inscritos/as na oficina, questões de identificação racial a partir da produção de autorretratos. Esse momento foi fundamental para o refinamento do problema de pesquisa e dos objetivos, bem como para a inserção no território do GBJ. Também foi crucial para a elaboração da

estratégia metodológica, especialmente no que diz respeito ao dispositivo grupal utilizado na pesquisa-inter(in)venção, destacou também a importância de criar espaços que promovam a discussão de temas que perpassam raça e juventudes. Além disso, permitiu reflexões sobre o papel das relações interraciais nos processos de racialização e as suas repercussões no cotidiano.

“Aqui eu percebi que não tô sozinho”: dispositivos inter(in)ventivos da pesquisa

Duas estratégias foram escolhidas para a produção de dados: 1) oficinas sobre juventude e processos de racialização, onde para além das materialidades produzidas pelos/as participantes, eu e Ana Thaís escrevemos os diários de campo juntas, utilizando a ferramenta Google Docs, a escrita dos diários aconteceu após a realização de cada oficina; 2) entrevistas autobiográficas, que foram gravadas e transcritas (com autorização mediante assinatura do Termo de Consentimento e Livre Esclarecido dos/as responsáveis de participantes menores, bem como dos/as participantes).

No segundo semestre de 2023, após o Festival das Juventudes, o Histórias Desmedidas passa a atuar em diferentes frentes, sendo uma delas o “Bom de Papo” (Barros, et al, 2025; Cavalcante, 2021; Barros, et al, 2023). Que apesar de ter passado por mudanças no que se refere ao território de atuação, desde o seu surgimento em 2016, atua na construção de dispositivos grupais com jovens, a partir da metodologia de oficinas, com temáticas apontadas pelos/as participantes, que permitem diálogos sobre condições juvenis na atualidade, suas trajetórias e perspectivas de vida (Gomes, Barros, Cavalcante, Nunes & Alencar, 2023).

A frente “Bom de papo” foi desenvolvido em campo por mim e Ana Thais, com quem pesquisei e que também é integrante do Histórias Desmedidas. Tivemos supervisões semanais

com João Paulo (orientador desta pesquisa e coordenador do Histórias Desmedidas), que foram fundamentais para sustentar os atravessamentos éticos, afetivos e políticos da pesquisa. As supervisões aconteceram em colaboração com a outra frente do projeto: o Grupo de Apoio Psicossocial voltado a juventudes LGBTQIA+, o que aprofundou nossas trocas e fortaleceu a construção coletiva da pesquisa. Em consonância com a proposta metodológica/ético-política deste trabalho, não poderia deixar de corporificar Ana Thaís através de sua própria escrevivência:

Meu nome é Ana Thaís, sou uma mulher negra, bissexual, nascida e criada em uma periferia da parte sul de Fortaleza, neta de Maria e filha de Edna. Costumo dizer que sou a continuação de um sonho bonito de todas aquelas que vieram antes de mim, daquelas que sangraram para que hoje eu possa rir. Desde cedo sempre entendi que precisava dar o meu melhor e lutar por uma educação de qualidade, sou a primeira do meu núcleo familiar a adentrar em uma Universidade Pública, mas longe de ser a primeira a acreditar numa educação de potencial transformador. Por muito tempo não me reconhecia enquanto uma pessoa negra, apesar de ter passado por vários processos que durante a infância e a adolescência eu chamava de bullying. O nomear, para mim, vem como uma dupla função: ao mesmo tempo que permite uma auto afirmação de mim, do meu corpo, e foi um potencial vetor de aquilombamentos ao longo da minha vida; ele também rasga por dentro quando permite pensar que aquelas violências sofridas eram e continuam a ser por conta do racismo. A Cássia foi um dos encontros bonitos durante essa trajetória constante de auto afirmar, de me aquilombar e de me perceber enquanto uma mulher que mereço bons afetos. Ela assim como eu, havia passado pelo racismo que nos embranquecia por nos dizer que somos claras demais para ser negras, ao mesmo tempo que a mesma branquitude responsável por toda uma estrutura colonialista nunca nos permitiria nos sentir branca, ser branca, e afinal não

somos. Para além de amigas, eu e ela tivemos o prazer de pesquisar e extensionar juntas e com o Campo, mais do que levar, aprendemos com os meninos, compartilhamos juntos. E fez muito sentido, fez muito sentido poder falar, fazer arte, escutar com todos os sentidos do corpo sobre o racismo, sobre como ser pardo é para a gente que vem e é da periferia, mas sobretudo como coletivamente achamos formas de resistir e contra-atacar ao modus operandi colonial que nos quer ver mortos. É bom saber que insistiremos para não sermos mais uma das estatísticas, e que nós incomodamos mesmo, fazemos barulho mesmo e vamos conquistar tudo aquilo que um dia nos foi roubado. Afinal, como tem na tatuagem do meu amigo Caio, nós somos o sonho mais lindo de nossos ancestrais. Então que continuemos abrindo caminhos e desmontando a óptica branca cisheteronormativa (Ana Thais, 2024).

Esta pesquisa que agora se faz dissertação, se fez possível, principalmente, por ter sido primeiro sonhada, e depois construída no mundo, através do afeto e do aquilombamento. A frase que intitula este tópico “Aqui eu percebi que não tô sozinho” foi dita por Luan, em nossa última oficina, ao fazer uma avaliação de nossos percursos durante as oficinas. Afirme assim que o afeto e o aquilombamento entre pessoas negras de periferia se fez dispositivo de desobediência epistêmica em todas as etapas deste trabalho.

Isto posto, foi diante dos resultados da etapa quantitativa da pesquisa guarda-chuva e da convocação do campo por espaços de discussão sobre questões que envolvem fatores raciais que a atuação do projeto Bom de Papo foi planejada como um ciclo de oficinas sobre questões relacionadas à raça e juventude para uma das escolas participantes do Festival das Juventudes.

Oficinas. Antes do contato com os/as participantes, nosso único planejamento foi a primeira oficina, elaborada com base na que foi desenvolvida durante o Festival das

Juventudes. Dessa forma, o dispositivo metodológico desta oficina girou em torno da produção de autorretratos, que serviu como ponto de partida para discussões sobre as identificações raciais dos/as presentes. As demais oficinas foram planejadas levando em conta os temas alinhados aos objetivos específicos e negociados, com base nas demandas trazidas pelos/as participantes na primeira oficina.

As oficinas se propuseram a gerar problematização e partilha de experiências sobre os significados de ser uma pessoa parda nas trajetórias dos/as jovens e seus atravessamentos, através de metodologias dialógicas. Ao total, foram realizadas 4 oficinas, que ocorreram em frequência semanal, às terças-feiras, entre os meses de setembro e outubro de 2023. A primeira oficina aconteceu em uma sala de aula que não estava sendo utilizada para aulas e as demais, por solicitação dos/as participantes, aconteceram na sala de informática da escola.

Cada uma das 3 primeiras oficinas se relacionou com um dos objetivos específicos e a última foi direcionada a compreender como as discussões provocadas repercutiram para eles/as. Abaixo está um quadro síntese expondo o tema de cada oficina, o objetivo com o qual se relacionou e a metodologia utilizada.

Tabela 1

Oficina	Tema	Objetivo	Metodologia Utilizada	Número de Participantes
1	O que é ser	Compreender o sentido que jovens pardos/pardas atribuem ao auto	Pintura de auto retratos	

Oficina	Tema	Objetivo	Metodologia Utilizada	Número de Participantes
	pardo/a?	reconhecimento como tal em suas trajetórias e experiências	e roda de conversa	10
2	Diálogos sobre relações familiares	Discutir o lugar das relações familiares inter-raciais no processo de racialização de jovens que se reconhecem como pardos/pardas	Construção de árvore genealógica racial e roda de conversa	9
3	Discussão sobre interseccionalidade	Compreender que sentido os/as jovens atribuem às suas diferenças de gênero, território, religião, etc	Ficha de perguntas e roda de conversa	6
4	Avaliação das oficinas	Compreender quais foram as repercussões das discussões realizadas na vida	Colagem e roda de conversa	9

Oficina	Tema	Objetivo	Metodologia Utilizada	Número de Participantes
		dos/as jovens participantes		

Quadro síntese das oficinas realizadas Fonte: Produção Própria

Após o fim do ciclo de oficinas, para aprofundamento de pontos relevantes para a questão problema e o objetivo do estudo, convidei alguns/algumas participantes para uma entrevista individual do tipo narrativa autobiográfica, para conhecer de forma mais detalhada as suas trajetórias de vida e experiências relativas ao processo de racialização e autorreconhecimento como pardo/a, permitindo assim, um aprofundamento relativo a questões que surgiram nas oficinas mas por fatores como, por exemplo, o tempo, não foram possíveis de serem explorados.

Entrevistas. No que se refere às entrevistas, foram realizadas Entrevistas Narrativas Autobiográficas, conforme a abordagem de Grada Kilomba (2019). Esta abordagem permite que os/as entrevistados/as compartilhem suas experiências e histórias de vida de maneira aberta e expansiva. Não apenas coleta dados sobre experiências individuais, mas também explora como essas experiências se conectam com contextos mais amplos de opressão e resistência.

Convidei os/as jovens estabelecendo como critério de maior participação nas oficinas. Foram realizadas um total de 3 entrevistas com os/as seguintes participantes: Gustavo, Luan e Iara. A entrevista com Gustavo funcionou como uma entrevista piloto.

A análise dos dados das entrevistas também seguiu a abordagem proposta por Kilomba (2019) – a análise episódica, que permite explorar e compreender experiências

pessoais e coletivas através de narrativas. Essa abordagem é particularmente relevante em contextos de estudos sobre racismo, colonialidade e identidade.

A partir disso, elaborei um conjunto de perguntas abertas que possibilitam que os/as jovens explorem suas experiências de racialização, pertencimento e identidade a partir de suas próprias narrativas. Essas perguntas não impõem categorias pré-determinadas, mas buscaram acompanhar a forma como os/as participantes constroem sentidos sobre si mesmos/as e sobre o mundo ao seu redor. Essas questões foram definidas a partir da análise dos diários de campo, incorporando elementos trazidos durante as oficinas para aprofundar aspectos específicos de suas vivências.

A seguir, apresento as perguntas que nortearam as entrevistas, divididas em três momentos: uma entrevista piloto e duas entrevistas subsequentes.

ENTREVISTA PILOTO:

- Como a raça atravessa sua história de vida?
- Lembra em que momento você passou a se perceber e se reconhecer como pardo?
- Você percebe se existem diferenças entre ser pardo lá no sul e ser pardo aqui no Ceará? Se sim, quais e por quê?
- E de ser pardo e homem/mulher/heterocis/lgbt?
- No Brasil, as pessoas pardas e pretas são classificadas como negras, você se vê como negro?
- Percebe consequências de se reconhecer pardo/negro na sua vida?

Perguntas sobre o que disse nas oficinas:

- Abordagens policial
- Família materna branca
- Como lida com os olhares que relatou receber na rua? Eles te impedem de fazer algo?

- Você disse na última oficina em relação aos políticos que “nenhum desses velhos representa a gente”, quem representaria?
- Como vive a religião? Ajuda no enfrentamento ao racismo?
- Que outros episódios racistas não percebia como racismo?

ENTREVISTAS 2 E 3:

- Me conta sua história de vida?
- Lembra em que momento você passou a se perceber e se reconhecer como pardo?
- No Brasil, as pessoas pardas e pretas são classificadas como negras, você se vê assim?
- Percebe consequências de ser pardo/a/negro/a na sua vida?
- Como é sua configuração familiar? quem mora na sua casa?
- Raça é um assunto falado na sua família? (Se sim, como?/Se não, por quê?)
- Você relatou ter irmãos brancos, você acredita que existem diferenças de tratamento pelos familiares?

Participantes da pesquisa

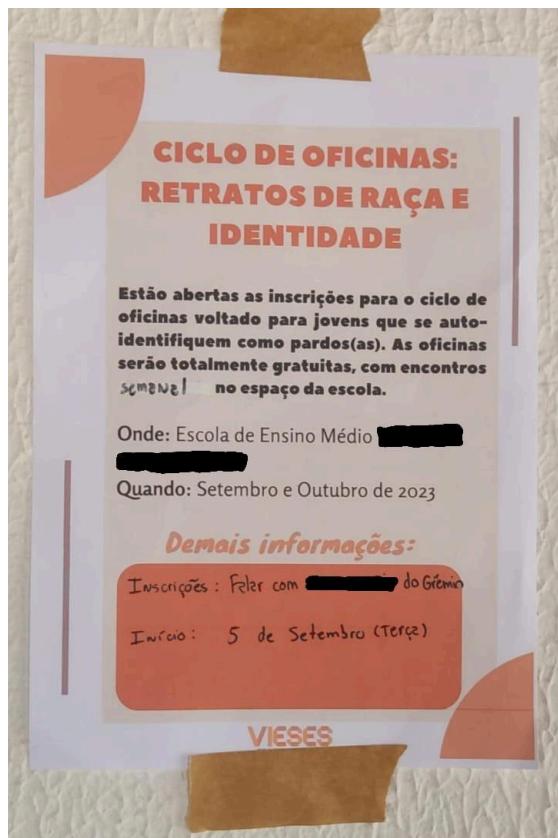
A escolha da escola para o desenvolvimento do Bom de Papo se deu por indicação do JAP. Procuramos uma das integrantes do grupo e compartilhamos a ideia do projeto e ela nos indicou uma escola localizada no bairro Granja Lisboa. Essa escola foi sugerida porque a coordenação já havia procurado o JAP pedindo suporte para lidar com casos de racismo que estavam ocorrendo no ambiente escolar. Uma integrante do JAP nos acompanhou até a escola e nos apresentou ao Grêmio Estudantil e à Coordenação. Apresentamos o projeto à diretora, que aprovou a realização, e negociamos os dias e horários para que os/as alunos/as participantes não tivessem prejuízos, uma vez que as oficinas aconteceram durante o turno de estudo deles/as. A única restrição que nos foi colocada é que não poderíamos incluir

alunos/as do 3º ano pela proximidade da data de realização do Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM).

No mesmo dia, iniciamos a divulgação das oficinas junto a uma das integrantes do Grêmio. Colamos cartazes de convite em alguns pontos estratégicos da escola, e duas pessoas do Grêmio se disponibilizaram a ser pontos de referência para que os/as alunos/as interessados/as em participar pudessem procurá-las para se inscrever.

Figura 2

Cartaz de divulgação do Bom de Papo



Fonte: Arquivo Pessoal (2023)

No dia 5 de setembro de 2023, eu e Ana Thais saímos juntas do VIESES em direção à escola. Após percorrermos cerca de 12 km, gastamos em média entre 45 minutos e 1 hora e 15 minutos no trajeto Universidade-Escola, pegamos dois ônibus: um do bairro Benfica para o Terminal Siqueira e outro do terminal para o bairro Granja Lisboa. Chegamos alguns minutos antes do horário combinado para o início da atividade e procuramos Bruna para verificar quantos/as alunos/as haviam se inscrito e, para nossa surpresa, não havia nenhuma inscrição.

Hoje às 15:50h iniciamos a primeira oficina, disponibilizamos um sistema de inscrição mas não houve procura. Bruna sugeriu passarmos nas salas convidando-os/as e assim fizemos, 10 pessoas apareceram. Sendo 9 deles/as do 1º ano e apenas 1 do 2º ano, tratando-se de 6 meninas e 4 meninos (Diário de Campo, 05/09/23).

Com a autorização dos/as professores/as, passamos por todas as salas de 1º e 2º ano, convidando os/as alunos/as para participar da primeira oficina e explicando brevemente quais eram os critérios para participação (autoidentificação como uma pessoa parda) e qual era o objetivo da atividade. Na tabela abaixo, reuni algumas informações sobre os/as jovens participantes que, ao longo das oficinas e/ou entrevistas, pudemos acessar. Em alguns casos, as informações não foram possíveis de serem obtidas; nesses casos, consta a informação “Não identificada”.

Tabela 2

Caracterização dos/as jovens participantes

Nome fictício	Idade	Gênero	Sexualidade	Religião
Bruna	16	Mulher cis	Não identificada	Não identificada

Nome fictício	Idade	Gênero	Sexualidade	Religião
Gustavo	16	Homem cis	Heterossexual	Evangélico
Iara	15	Mulher cis	Bissexual	Não identificada
Júlia	17	Mulher cis	Não identificada	Não identificada
Kamila	15	Mulher cis	Heterossexual	Cristã
Luan	19	Homem cis	Heterossexual	Evangélico
Luna	15	Mulher cis	Heterossexual	Cristã
Rael	16	Homem cis	Heterossexual	Cristão
Rubi	17	Mulher cis	Não identificada	Não identificada
Wil	16	Homem cis	Heterossexual	Não tem

Fonte: Produção Própria

Na segunda oficina, ao chegarmos na escola alguns/as outros/as estudantes nos procuraram perguntando se podiam se juntar às oficinas. Consultamos aqueles/as que já estavam no primeiro encontro sobre como se sentiam em relação à chegada de novas pessoas, e eles/as verbalizaram que se sentiriam mais à vontade se o grupo permanecesse apenas com quem já estava desde a oficina anterior, e assim fizemos. Dessa forma, o número de participantes nas oficinas variou de acordo com a presença deles/as na escola nos dias das atividades; entretanto, o grupo permaneceu composto somente pelas mesmas pessoas que estavam na primeira.

Em geral, todas as oficinas seguiram uma espécie de “roteiro” comum. Para começar, fazíamos algum “jogo” ou dinâmica de maneira mais descontraída, e esses momentos foram de extrema importância para que, aos poucos, eles/as nos vissem, a mim e a Ana Thais, como pessoas que estavam ali para trocar experiências e não para ensinar algo. Após esse momento inicial, realizávamos a proposta metodológica da oficina em questão, que, na maioria das vezes, envolvia produções artísticas. Por fim, dialogávamos sobre nossas produções. Além de participar de maneira ativa dos momentos iniciais, eu e Ana Thais sempre produzíamos também nossas próprias materialidades.

Ao chegarmos na escola, foi notável que os membros da oficina de fato nos queriam no âmbito, algo que até essa data ainda não tínhamos certeza, mas que eu e Cássia inclusive comentamos, pois a proximidade entre nós conseguiu ser estabelecida bem facilmente, de maneira que nessa segunda oficina tivemos a presença de 09 dos 10 inscritos, o que foi bastante significativo para nós e que também ajudou a determinar as dinâmicas futuras ao longo da discussão de hoje, pois foi perceptível que eles tiveram em nós confiança para contar sobre determinados assuntos que são notavelmente delicados de se falar (Diário de Campo, 19/09/23).

Essa relação de afeto e confiança, construída ao longo das oficinas, foi essencial para que os/as participantes se sentissem à vontade para compartilhar suas vivências e percepções sobre suas vivências. A participação ativa e engajada demonstrou a potência desses encontros como espaços de troca e evidenciando a potência da construção coletiva. A partir desse vínculo estabelecido, tornou-se possível aprofundar discussões mais sensíveis, criando um ambiente seguro para que suas narrativas emergissem de forma espontânea.

“ME CHAMAM DE NEGUINHA... MESMO EU NÃO SENDO TÃO ESCURA” - NARRATIVAS SOBRE EXPERIÊNCIAS DE SER PARDO/A

Passeando pelos usos do termo pardo e da classificação racial no Brasil, é importante compreender que a dificuldade em nomear-se racialmente remonta ao projeto político de branqueamento, mas também a dispositivos coloniais que se atualizaram pelo tempo, como é o caso das classificações raciais realizadas pelas Santas Casas de Misericórdia, no período colonial, com as crianças entregues na roda dos expostos.

Santos (2005) exemplifica que ao serem entregues as crianças passavam por uma descrição quanto a sua cor e traços fenotípicos a fim de singulariza-las perante as demais crianças abrigadas. Em seu estudo foi possível identificar mais de cinquenta categorias raciais, passeando de “branco”, “preto”, “vermelho” (índio de qualquer nação), “mulato”, “mestiço”, “mameluco”, “cafú”, “cabra” e “curiboca”. Pensar em termos que não correspondem ao binarismo preto e branco é um campo de disputa, pois tal diversidade de classificações desembocam na problemática do termo pardo.

Mais recentemente, pesquisadores do IBGE realizaram um estudo qualitativo dos dados obtidos no ano de 2008, onde os entrevistados dispunham da possibilidade de

autodeclarar-se como bem entendessem, o estudo demonstrou uma grande fluidez uma vez que "a questão aberta compilou 136 categorias diferentes" (Osorio, 2013).

Nessa compreensão de um não-binário, Campos (2013) sinaliza a perspectiva de uma terceira via ou hibridismo. De modo que no primeiro censo, a categoria "pardo" foi usada para localizar a parcela da população que não se classificaria nem como branco, nem como preto.

Como um campo político de disputa, Campos (2013) problematiza que nas linhas narrativas de Gilberto Freyre e Manoel Bonfim os pardos são símbolos de orgulho em direção ao projeto de branqueamento. Demarcamos assim, o pardo como campo de disputa pois uma compreensão possível é, também, a de resistência ao projeto de extermínio.

Realizando traçados interseccionais entre raça e classe, para aprofundar esse debate, alguns estudos apontam para a similitude socioeconômica entre pretos e pardos. A mesma semelhança não é possível de ser correlacionada quando se trata de pretos e brancos, e pardos e brancos (Hasenbalg e Silva, 1988). Para alguns militantes negros, esses dados indicam que o brasileiro que se declara "pardo" deve ser visto como "negro", pois tais semelhanças socioeconómicas apontam para uma desdobramento do racismo (Campos, 2013).

Ainda nesta perspectiva raça e classe, Fernandes (2007) oferece a camada analítica em que o pardo é o negro que ascendeu socialmente, sendo assim um status de branqueamento.

Partindo dessas diversas perspectivas de estudos já realizados, esta seção tem como objetivo discutir as narrativas e sentidos sobre ser pardo/a que jovens que se autorreconhecem como tal produzem em suas trajetórias e experiências.

A seção está organizada em dois subtópicos: O primeiro intitulado “Ah, sou preto mas não tanto”: Conhecendo as narrativas sobre ser pardo/a construídas nas trajetórias de jovens do GBJ” o qual é discutido sobre como a categoria "pardo" muitas vezes atua como um limbo

racial, onde indivíduos não se sentem plenamente identificados nem como brancos nem como negros. Exploro também como a autoidentificação pode estar ligada a um desejo de evitar o estigma associado à negritude, um conceito que é reforçado pela branquitude e pelas normas sociais e como o racismo cotidiano afeta as pessoas negras de pele clara e como o processo de racialização é construído por experiências de racismo e pelos estereótipos sociais.

O segundo subtópico intitulado "Peles brancas, máscara pardas" explora a autoidentificação racial de Luna, uma participante branca que se identificou como parda em um estudo sobre racismo e identidade. As reflexões do subtópico são apoiadas em Lia Schucman (2012), na diferenciação entre "brancura" e "branquitude".

"Ah, sou preto mas não tanto": Conhecendo as narrativas sobre ser pardo/a construídas nas trajetórias de jovens do GBJ

O meu primeiro contato com os/as jovens foi na primeira oficina, na qual inicialmente, fizemos uma rodada de apresentações e uma dinâmica “quebra gelo” como ferramenta de aproximação entre eles/as comigo e Ana Thaís, após esse momento inicial utilizamos como elemento disparador para a posterior conversa, o autorretrato. Pedimos que com os materiais disponíveis (tintas guache, pincéis, copos e água para misturar tintas e folhas de papel) se retratassem através de um desenho. Disponibilizamos meia hora para a produção dos desenhos e a maioria deles acabou gastando a maior parte fazendo misturas com as cores primárias que mais se aproximasse dos tons de suas peles, alguns/algumas acabaram por se retratar através de uma palavra ou preferiram não colorir o desenho.

Figura 3

Autorretrato de Bruna



Fonte: Arquivo Pessoal (2023)

Figura 4

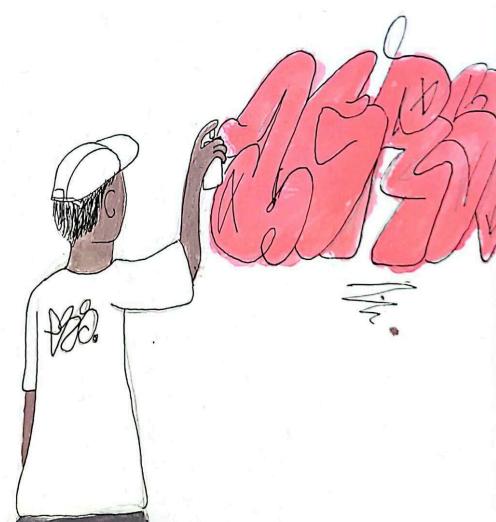
Autorretrato de Júlia.



Fonte: Arquivo Pessoal (2023)

Figura 5

Autorretrato de Gustavo.



Fonte: Arquivo Pessoal (2023)

Figura 6

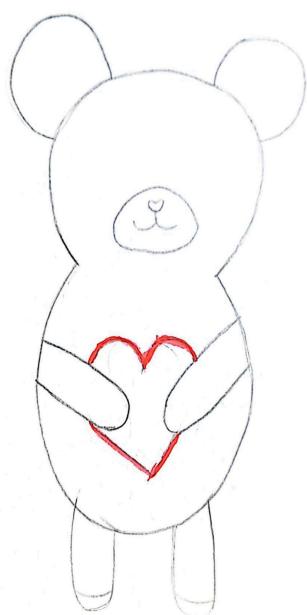
Autorretrato de Kamila.



Fonte: Arquivo Pessoal (2023)

Figura 7

Autorretrato de Luan.



Fonte: Arquivo Pessoal (2023)

Figura 8

Autorretrato de Luna.



Fonte: Arquivo Pessoal (2023)

Figura 9

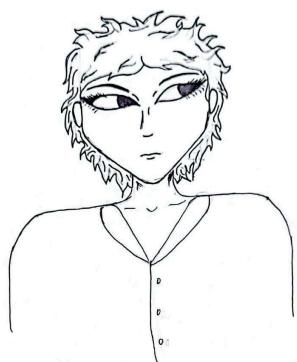
Autorretrato de Iara.



Fonte: Arquivo Pessoal (2023)

Figura 10

Autorretrato de Rubi.



Fonte: Arquivo Pessoal (2023)

Figura 11

Autorretrato de Rael.



Fonte: Arquivo Pessoal (2023)

Figura 12

Autorretrato de Wil.



No momento pós produção dos desenhos, sentamos em círculo novamente e perguntei como foi o processo de fazer o autorretrato. A primeira questão que surgiu foi a dificuldade em achar o marrom e alguns/algumas verbalizaram ter desistido. Perguntei se já tinham percebido que a cor de pele era marrom e nesse momento percebi a maioria olhando para os braços, a partir disso eles/as começaram uma discussão sobre tonalidades de pele e quando questionados sobre afinal, o que é pardo? Citaram alguns eufemismos conhecidos como moreno, paçoca, meio preto meio branco; surgiu até uma nomeação que não conhecíamos: “preto pastel”.

Na minha experiência enquanto uma mulher negra de pele clara, já ouvi inúmeros eufemismos para pardo, mas o preto pastel foi novidade. Quando questionado sobre o que é o ser preto pastel, Rael disse “ah, sou preto mas não tanto, tem umas partes mais claras, sei lá, acho que a diferença pra pardo é mais em coisas assim como nariz, boca e tal.. o preto pastel tem nariz largo assim que nem o meu, sabe”

Andrade (2023) nos traz a reflexão sobre como a pele menos escura se concilia com a ilusão de que possuir alguma característica branca, ou várias, oferece certa proteção contra a violência racial. Segundo ele, sem perceber, esse mecanismo atua tanto como uma defesa simbólica quanto como uma necessidade real diante da opressão da branquitude, resultando em um pacto narcísico. Esse pacto busca afastar as pessoas pardas das negras retintas,

permitindo que se refugiem nas migalhas de privilégio que a branquitude lhes concede de forma controlada. Em outras palavras, embora exista um pacto narcísico, os brancos procuram proteger seus privilégios, enquanto nós, negros de pele clara, muitas vezes buscamos simplesmente sobreviver em um mundo hostil aos/as negros/as ou obter alguma migalha de privilégio, derivada da distância que imaginamos manter em relação às pessoas negras retintas.

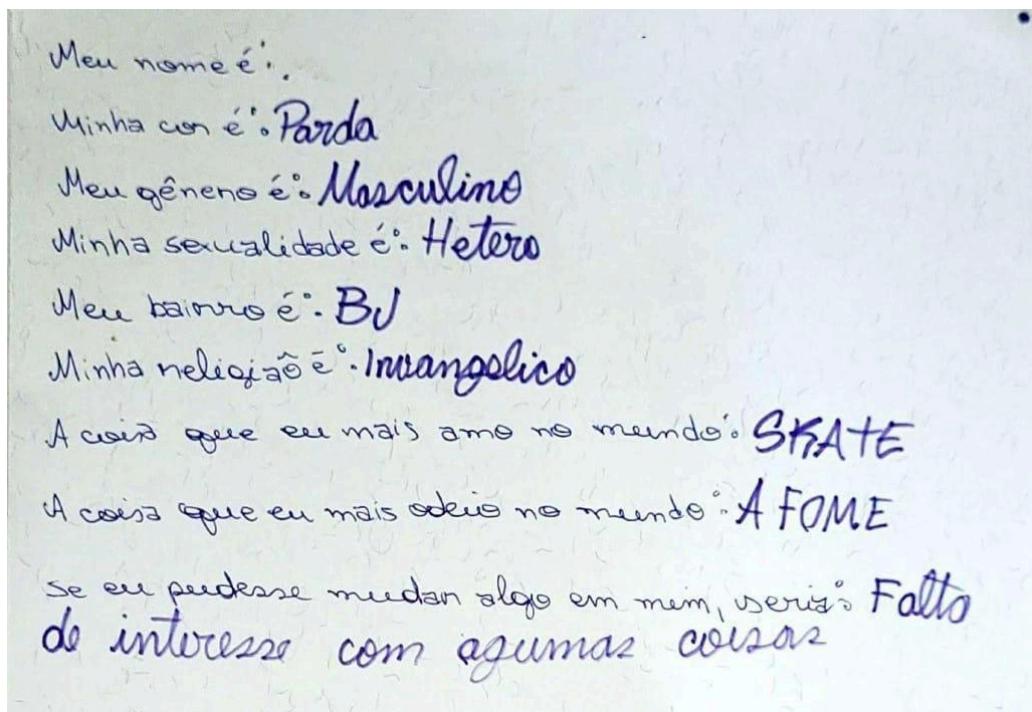
Essa discussão evidencia como a categoria "pardo" simboliza um lugar de limbo, onde se encontram aqueles/as que não se consideram brancos/as o suficiente nem negros/as o suficiente. Se não consigo me racializar, ou não quero refletir sobre isso, sou pardo. No entanto, o pardo não é isento de raça, uma vez que, no Brasil, a raça é compreendida com base no conjunto de fenótipos que se possui.

A partir desse entendimento da raça, através de traços fenótipos, ser mestiço no Brasil se apresenta como um nó conceitual no que se refere às discussões e discursos sobre raça, racismo e antirracismo, visto que um determinado traço pode ser considerado branco ou negro, a depender de como a pessoa que olha/classifica foi socializada, ou até mesmo do bairro onde nasceu e até de quem são os membros da sua família. Dessa forma, refletir acerca da categoria pardo/a exige uma análise atenciosa, pois envolve processos intersubjetivos, históricos, sociais e político-ideológicos complexos (Costa & Schuman, 2022; Nogueira, 1979).

Na terceira oficina, começamos conversando sobre como uma questão em comum tinha os/as levado a participar da pesquisa, que é a autoidentificação enquanto pardos/as, mas que cada um/a vive essa experiência no mundo de forma diferente, uma vez que existem outros aspectos que atravessam nossas vivências. Para nos permitir conhecer que diferenças e similaridades partilhamos, propomos uma atividade que consistia em preencher um pequeno questionário produzido a mão por mim e Ana Thaís:

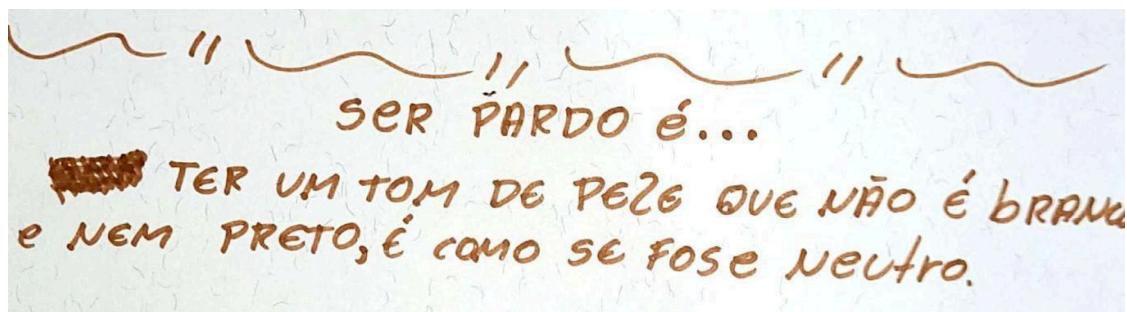
Figura 13

Produção de Gustavo na Oficina 3

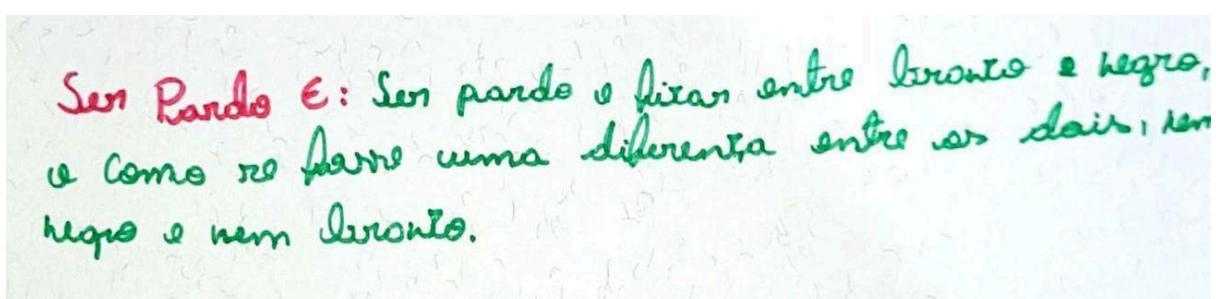


Fonte: Arquivo Pessoal (2023)

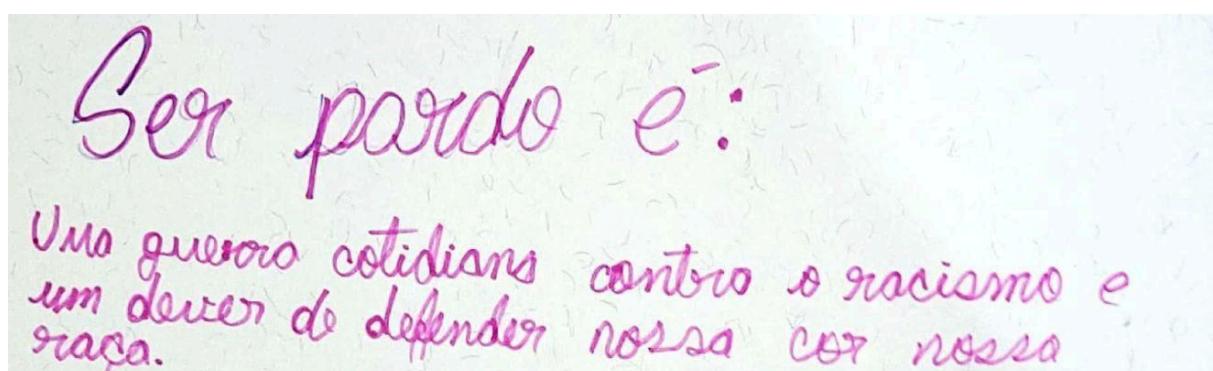
Quando todos/as preencheram, um/a por vez compartilhamos nossas respostas e conforme fomos apresentando as respostas, discussões também surgiram. De maneira muito similar a primeira oficina, surgiu entre eles/as um debate sobre que é ser pardo. Wil disse que ser pardo é estar em um entremeio, e Gustavo concordou dizendo que acreditava que significa não ser nem branco, nem preto, a grande maioria dos/as outros/as participantes concordaram. Com a discussão rendendo, pedi para que eles escrevessem, no papel que havia sido disponibilizado para a atividade da oficina, “ser pardo é...” e que completassem da forma que achassem melhor.

Figura 14*Produção de Luna na Oficina 3*

Fonte: Arquivo Pessoal (2023)

Figura 15*Produção de Wil na Oficina 3*

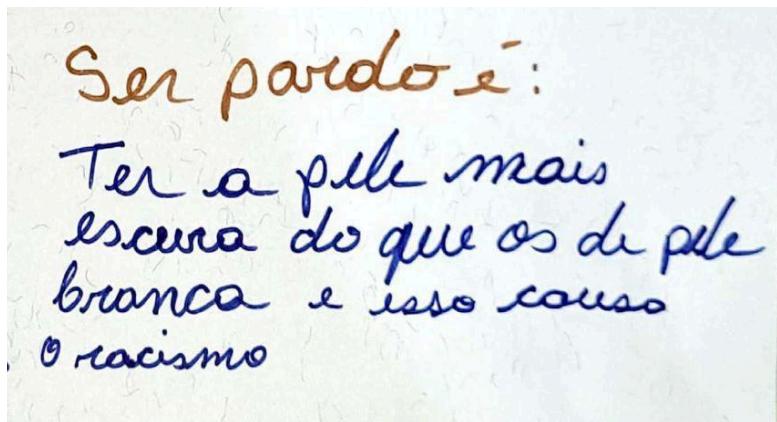
Fonte: Arquivo Pessoal (2023)

Figura 16*Produção de Gustavo na Oficina 3*

Fonte: Arquivo Pessoal (2023)

Figura 17

Produção de Kamila na Oficina 3



Fonte: Arquivo Pessoal (2023)

Nas definições apresentadas por eles/as é possível visualizar que alguns/as posicionam o ser pardo/a enquanto um lugar de suposta neutralidade, um limbo onde a raça não chega. Em contrapartida, outros/as localizam a existência de pessoas pardas sendo diretamente atravessadas pelo racismo.

Fanon (2008) nos traz uma contribuição importante nessa reflexão ao expor que no mundo branco, pessoas de cor encontram dificuldade em elaborar seu esquema corporal, uma vez que o conhecimento desse corpo, inserido em contexto social é, também, adquirido através do olhar do outro. Nessa lógica, através da violência racial, nosso esquema corporal é atacado em vários pontos, dando lugar a um esquema epidérmico racial. Ser negro, a partir da construção identitária branca é descobrir uma negrura associada à antropofagia, ao atraso

mental, ao fetichismo, aos navios negreiros. O autor revela que ao fazer essa descoberta fugiu da própria presença, se fazendo objeto.

Esse afastamento da própria presença, no que se refere a pessoas pardas, geralmente se apresenta quando nos é apontado o ser negro/a. O movimento de fuga se configura nas tentativas de se tornar o mais branco possível. Isso se deve, em grande parte, à retirada do direito de construir uma autoimagem legítima e positiva, e não como um não lugar, o que se apresenta como uma das principais características do racismo, principalmente em relação a pessoas negras de pele clara. A identidade negra é construída socialmente por meio de padrões que, além de serem alheios às pessoas negras, também são violentamente impostos como a única forma de serem vistas como humanas. Essa construção social racista marca em nossos corpos uma condição fantasmática de suposta inferioridade em relação ao branco, impondo assim uma narrativa de identidade baseada na lógica colonial.

Andrade (2023) argumenta que a quebra com esse modelo de determinação de identidade racial se mostra como uma possibilidade de reconfiguração do que ele chama de pacto narcísico das pessoas pardas, que frequentemente incorpora uma “máscara branca” às pessoas negras de pele clara ou com menos marcadores epidérmicos de negritude. Mas para que seja possível essa mudança, é fundamental que reconheçamos a promoção da categoria “pardo” enquanto uma estratégia do identitarismo branco a fim de criar divisões entre as pessoas negras.

Nas oficinas, nossas trocas caminharam em direção a problematizar e desnaturalizar o lugar do/a pardo/a como uma identidade racial autoevidente, principalmente através da provocação de reflexões acerca dos processos de racialização, das relações raciais e da partilha de memórias de racismo. Assim, nas entrevistas, procurei aprofundar esses debates para entender de que maneira essas movimentações chegaram até eles/as e se houve repositionamento em seus processos de racialização.

Possibilitar espaços coletivos de discussão e reflexão, onde as pessoas possam falar e elaborar seus processos de racialização, permite, em alguma medida, abalar os mitos que sustentam a categoria pardo. Isso porque, conforme Gomes (2019), o silêncio é uma das características do limbo racial-identitário; por não se sentir negro/a, indígena ou branco/a, o/a pardo/a não se sente no direito de abordar o racismo.

Isto posto, nas entrevistas, relembrei com eles/as as discussões das oficinas, onde conversamos sobre o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e como, graças à luta do Movimento Negro Unificado (MNU), ficou definido nas políticas públicas que pessoas autodeclaradas pardas e pretas pertencem à raça negra. A partir disso, os/as entrevistados/as foram questionados/as sobre a maneira como se identificam: pardo/a negro/a ou apenas pardo/a?

Luan respondeu: “Acho que pardo, só pardo.”

Questionei qual a diferença que ele entendia haver entre ser pardo e ser negro e a resposta foi “Muitos falam que é pelo cabelo, né?! Acho que a cor não importa não, não sei. O que eu vejo mais é isso. Mas eu sou negro!” (Trecho entrevista Luan, 2023)

A fala de Luan demarca como nossos cabelos carregam consigo uma estética que é política. Há gerações somos direcionados/as a “domar” nossos cabelos, a branqueá-los. Se você é lida como mulher, alise. Se você é lido como homem, corte de maneira que esconda qualquer traço crespo ou cacheado.

Grada Kilomba (2019) demarca como historicamente, o cabelo das pessoas negras representa um lugar de estigma da negritude, uma vez que é um dos traços mais visíveis de nossa negrura e, foi/é usado para justificar a subordinação de nossos ancestrais, tendo representado uma marca de servidão mais poderosa do que a própria cor de pele.

Fica evidente que, nós, pessoas negras de pele clara crescemos sendo direcionados/as, através de episódios de racismo cotidiano, a embranquecer, a aniquilar os

marcadores de negritude de nossos corpos. Na infância, eu tinha os cabelos lisos, e lembro da minha mãe (mulher negra) sempre falar com orgulho deles, mas conforme fui entrando na adolescência e a textura e curvatura deles foram mudando, minha memória mais recorrente dos comentários dela sobre meus cabelos são de como eles tinham ganhado esse formato por um suposto trato errado que passei a dar.

Nessa mesma direção, Iara compartilha um episódio de sua infância, onde em mais uma experiência o cabelo se mostra como um forte fator de demarcação de branquitude e/ou negritude:

Quando eu tinha 6 anos, eu acho, quando era nova, eu fui obrigada a alisar por causa que minha irmã ficava com minhas coisas e ela alisou sem eu saber, falou que era só uma pranchinha aí alisou. Falou que ficava melhor assim, que quando eu tinha cabelo cacheado eu vivia assanhada, que era feio meu cabelo, que eu tinha cabelo duro, essas coisas. (Trecho entrevista de Iara, 2023)

O racismo, expresso através da imposição do embranquecimento age tão violentamente em nossas experiências no mundo que, por vezes, famílias submetem crianças à violência de terem seus cabelos alisados sem mesmo o seu consentimento, como relatado por Iara, precisar fabricar padrões brancos de beleza em nossos corpos, para evitar humilhação é extremamente violento. Apenas na última década se pôde perceber um movimento em direção à valorização de cabelos cacheados e crespos, e conforme coloca Kilomba (2019), o cabelo se tornou um dos instrumentos mais importantes da consciência política entre africanos e africanas da diáspora. Dreadlocks, rasta, cabelos crespos ou “black” e penteados africanos transmitem uma mensagem política de fortalecimento racial e um protesto contra a opressão racial. Desta maneira, nossos cabelos e penteados revelam como negociamos políticas de identidade e racismo e coloca em destaque a relação entre a consciência racial a descolonização do corpo negro.

Quando questionei como foi o caminho para que na atualidade ela se identifique enquanto uma mulher negra, Iara disse: “Os influenciadores digitais, eles mostravam tanto assim que eles se sentiam bem com eles mesmo, mostrava como eles se aceitaram e tudo.. eu comecei a gostar de mim mesma, de cor, de tudo”.

Iara nos mostra a possibilidade de ver outras pessoas negras em um lugar de referência como uma abertura para um mundo onde ser quem se é, negra, não significa se enxergar através dos atributos associados pela branquitude à identidade negra, também construída por eles. Assim, nos traz o que parece ser uma pista de novas possibilidades de desalienação do/a negro/a.

As redes sociais como um espaço não regulado (ao menos não tanto quanto as emissoras de TV), através de figuras como influenciadores/as digitais possibilitam rupturas no que Collins (2019), nomeia de “Imagens de Controle”. As imagens de controle são as representações estereotipadas e desumanizantes que são associadas aos grupos marginalizados e desempenham um papel crucial na manutenção e justificativa das desigualdades sociais, uma vez que reforça os preconceitos que afetam não só a percepção social desses grupos, como também o acesso a oportunidades.

Ser pardo/a é, então, viver sempre com o racismo e suas consequências atravessando as experiências de ser e se construir nesse mundo colonial. Entretanto, os mitos tipicamente brasileiros, de embranquecimento da população e da democracia racial, popularizaram discursos como “você não é tão negro/a assim”. O que se faz muito oportuno à branquitude, podem nos gritar “NEGRO/A” através da violência e de uma infinidade de eufemismos, por ódio aos traços de negritude que nossos corpos carregam, mas não podemos lhes gritar “RACISTA!”, já que não somos negros/as “o suficiente”.

É evidente, então, que, apesar de a categoria "pardo" funcionar como uma espécie de autoproteção, a branquitude é sempre capaz de nos enxergar por detrás da máscara branca.

Conforme Andrade (2023), nossa corporeidade nos fornece alguma passabilidade, mas jamais nos tornará brancos/as. Essa impossibilidade de "ascender" à branquitude enquanto pessoa parda, como pregado pelo mito de branqueamento da população, se expressa através dos episódios de racismo cotidiano narrados pelos/as jovens apesar da autoidentificação como pardos/as, mesmo para aqueles/as que localizam o ser pardo/a como um lugar de neutralidade.

Esta relação da experiência de ser pardo/a à vivência de episódios de racismo aparece constantemente nas narrativas dos/as jovens e é ponto central também, ao narrarem acerca dos efeitos desse autorreconhecimento, o que será tema central na seção ““QUANDO NÓS CHEGA, AS PESSOA JA FAZ CARA FEIA LOGO”: EFEITOS PSICOSSOCIAIS DE SER PARDO/A”.

Peles brancas, máscara pardas

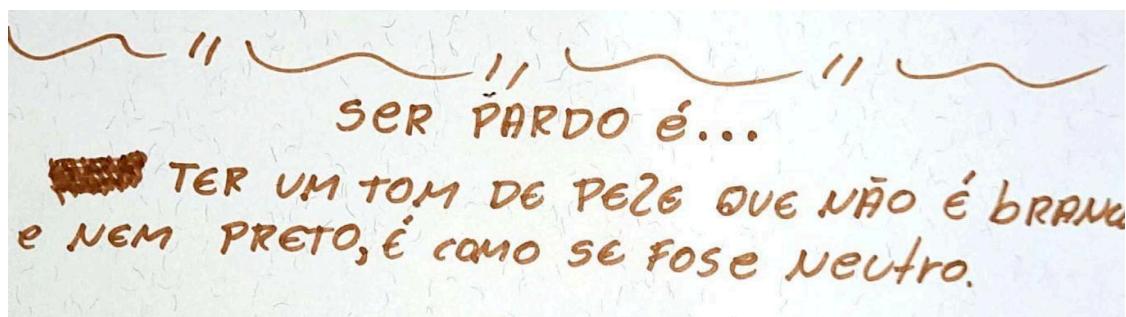
Este subtópico se pretende como um exercício reflexivo provocado pela presença de uma das participantes. Os/as jovens que participaram da pesquisa tinham variados tons de pele, alguns/algumas mais claros/as e outros/as mais escuros/as, entretanto, no que se refere a uma das participantes, Luna, desde o primeiro contato, eu e Ana Thais a heteroidentificamos, a partir da cor de sua pele e traços como nariz e boca, enquanto uma pessoa branca. Sendo o critério de inclusão na pesquisa a autoidentificação, Luna participou das oficinas e, inclusive, não faltou a nenhuma. No entanto, ao longo das oficinas, enquanto os/as demais relatavam episódios frequentes e cotidianos de racismo, Luna nada compartilhava. Revisitando os diários de campo encontrei um único momento, na oficina 3, enquanto Luan e Gustavo partilhavam episódios de violência policial, ela menciona um episódio: “Luna relatou também um caso envolvendo a polícia, disse que um dia enquanto passava em uma rua do bairro, começaram a encarar ela e a irmã.” (Diário de Campo, 2023).

A reflexão acerca da presença e permanência de Luna nos ocupou ao longo de todo o campo e a levamos a quase todas as supervisões do Histórias Desmedidas, apesar da troca e discussão no grupo de extensão, nos ficou a questão “O que leva uma pessoa de pele branca a se auto identificar como parda?”

Uma vez que Luna não participou verbalmente de maneira significativa nas oficinas e tão pouco se disponibilizou a participar de uma entrevista, demarco que este tópico/reflexão se constrói a partir de um exercício imaginativo, que se faz pertinente à dissertação diante da numerosa quantidade de pessoas brancas que se afirmam pardas sob a justificativa de que no Brasil somos “todos miscigenados”. Isto posto, tomo como pista para esse exercício dois elementos: o próprio fato de Luna se isentar da fala em um contexto de partilha de episódios vivenciados; e sua definição do que é ser pardo/a:

Figura 14

Produção de Luna na Oficina 3



Fonte: Arquivo Pessoal (2023)

Para ancorar esse exercício imaginativo trago parte da produção de Lia Schucman (2012) em sua tese de doutorado intitulada “Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana” cujo objetivo foi analisar como a ideia de raça e os significados acerca da branquitude são apropriados e construídos por pessoas brancas na cidade de São Paulo.

Schucman (2012) afirma que a autoidentificação como branco/a é uma questão controversa e que, em geral, costuma variar entre as pessoas, dependendo do contexto histórico e geográfico em que estão inseridas e traz como fator central para analisar a questão que se faça uma distinção entre “brancura” e “branquitude”. A “brancura”, segundo ela, refere-se às características fenotípicas como pele clara, traços finos e cabelos lisos, frequentemente associadas a europeus ou seus descendentes. Por outro lado, a “branquitude” não está intrinsecamente ligada à identificação racial das pessoas brancas, mas sim aos seus processos psicossociais de identificação (ou processos de racialização, conforme linguagem adotada neste trabalho).

Cada pessoa atribui significados diferentes à sua “brancura” através de diversas identificações referentes aos contextos socioculturais em que vive. Nesse sentido, pode-se afirmar que os indivíduos considerados brancos passam por um processo psicossocial resultante das experiências vivenciadas, o que contribui para sua identificação, ou não, com a “branquitude”. Schucman sugere assim, que algumas pessoas podem, por diferentes razões, não se identificar com a “branquitude”, criando uma separação entre “brancura” e “branquitude”.

A partir disso, a autora identifica diversas facetas da branquitude. Sendo a primeira delas o valor da branquitude como diretamente ligado à origem étnica europeia e ao eurocentrismo, o que cria uma hierarquia entre o próprio grupo de brancos/as, baseada na proximidade dessa origem. Uma outra faceta diz respeito às características como o cabelo, o tom de pele clara e os traços faciais, que funcionam como marcadores que indicam a presença ou ausência dessa ascendência. Quando uma das participantes da pesquisa de Schucman menciona que alisar o cabelo a faria se sentir “melhor”, pois ela já tem “os olhos e a pele clara”, ela sugere que seu cabelo encaracolado diminui sua autoidentificação como branca.

Dentro da diversidade de significados atribuídos à pessoa branca, a condição socioeconômica aparece como uma das categorias que mais acentua as diferenças internas desse grupo. Os significados produzidos e a autopercepção dos/as brancos/as, bem como quem são os/as “não brancos/as”, estão diretamente relacionados à condição socioeconômica. É evidente assim, nas falas dos/as participantes da pesquisa em questão, uma associação do ser branco à riqueza, ao acesso a recursos e a uma condição socioeconômica privilegiada. Destarte, Schucman conclui que essa associação é crucial para compreender porque algumas pessoas se afastam ou se aproximam dos significados atribuídos à “branquitude” e como incluem ou excluem brancos/as e “não brancos/as” desse grupo, criando assim fronteiras fluidas e contextuais nessa identificação, chegando, em alguns casos, a modificar a classificação racial de pessoas mestiças, dependendo da condição socioeconômica.

Existe assim um grupo de brancos/as que são “mais brancos/as” que outros/as, ou, os/as “branquíssimos/as”. Essa ideia de “branquíssimos” está diretamente associada à posição de poder que esses/as ocupam na sociedade brasileira.

Isto posto, Schucman faz algumas associações: brancos/as são vinculados a dinheiro e beleza, enquanto negros são relacionados à pobreza e à favela. Nesse contexto, é importante demarcar uma diferença fundamental traga pela produção da autora: os/as brancos/as pobres têm a possibilidade de alcançar o status dos/as brancos/as ricos/as, mas os/as negros/as, não. Para pessoas negras, educação, moradia de qualidade e ascensão social não são suficientes, pois, mesmo conquistando tudo isso, sua raça será o fator que o impedirá de ser aceita nesse grupo de elite.

Essa ligação entre branquitude e riqueza se torna ainda mais evidente quando Schucman analisa os depoimentos sobre brancos/as pobres, que são mencionados/as nas falas e atitudes dos/as participantes de sua pesquisa. Ora são mencionados/as com estranhamento,

ora para afirmar que “somos todos iguais”. Nesse sentido, o/a branco/a pobre é percebido/a como um/a branco/a “inadequado/a”.

A colocação de uma das participantes de Schucman deixa evidente essa associação de branquitude e riqueza, conforme a participante, há algo errado no fato de uma pessoa branca ser pobre. O que ela considera “impressionante” é que o/a branco/a pobre parece ameaçar o poder da branquitude, assim sugere que a pele branca, por si só, não garante os privilégios de uma vida material confortável. Em outras palavras, o poder da branquitude não reside apenas na cor da pele, mas na apropriação, legitimação e reprodução dos significados socio-históricos racistas construídos sobre o branco em oposição a outros grupos raciais.

Diante das conclusões de Schuman, temos uma possível explicação para o fato de Luna não se ver como parte do grupo racial branco, mas se enxergar como uma “habitante” de um lugar de neutralidade racial, que no Brasil é por vezes associado ao ser pardo/a, apesar de, como exposto ao longo do tópico anterior, não ser ver um fato. Então sendo a branquitude um espaço reservado para pessoas brancas, com características físicas específicas que vão além da cor da pele e que ocupam uma posição de poder social e econômico, como poderia Luna, uma jovem pobre e moradora de periferia, se identificar como tal?. Logo, a classe e o território aparecem como fator possível para que pessoas brancas se identifiquem como pardas, a partir de um entendimento do lugar de pardo/a enquanto uma posição de neutralidade.

Entretanto, é importante esclarecer que as explicações para a afirmação enquanto pessoa parda por parte de pessoas brancas não se limitam à não identificação com a branquitude derivada de uma posição socioeconômica subalterna. Em alguns casos, essa identidade funciona como uma ferramenta para ocultar, por meio de uma postura acrítica, o próprio lugar na lógica racial que permeia a sociedade brasileira. Para explorar essa reflexão, recorro às contribuições de Kilomba (2019) no capítulo 1 de seu livro, intitulado “A

Máscara”, no qual a autora examina como o racismo cotidiano é frequentemente marcado pelo silêncio e pela negação.

Kilomba, tomando como base um discurso de Paul Gilroy, argumenta que, para que pessoas brancas se tornem capazes de ouvir as pessoas não brancas e se conscientizem de sua branquitude e de suas posições como perpetuadoras de racismo, é necessário que elas atravessem um processo que envolve a superação de mecanismos de defesa do ego: negação, culpa, vergonha, reconhecimento, superação e, por fim, reparação. Em contrapartida, poucas são as pessoas dispostas a esse movimento e muitas permanecem fixas na negação. Retomo Schucman (2012), que expõe que alguns de seus participantes mantêm uma percepção neutralizada em relação às suas realidades, reproduzindo o discurso da democracia racial brasileira e exaltando a máxima de que no Brasil todos somos mestiços e, portanto, estamos em uma posição de igualdade.

Em minha trajetória, ouvi inúmeras vezes pessoas brancas, ao se afirmarem como não racistas, recorrerem ao discurso da fantasiosa democracia racial. A grande maioria dessas pessoas era de classe média alta que tentam sustentar seu argumento com um mesmo discurso, “quando eu estava de férias nos Estados Unidos, não fui vista como branca; aqui no Brasil, nós somos todos mestiços”.

Diante dessas possibilidades, fica evidente a importância de espaços de reflexão e discussão sobre as relações raciais no Brasil. Esses espaços são necessários não apenas entre pessoas negras, mas também de maneira essencial para que pessoas brancas sejam convocadas a pensar criticamente sobre seus lugares na lógica racial brasileira. A possibilidade de não refletir sobre raça e de não se racializar é um privilégio de pessoas brancas, conforme demonstrado pelas trajetórias negras apresentadas neste trabalho. Para nós, negros e negras, essa opção não existe.

SE A GENTE CONVERSASSE ISSO EM CASA, A GENTE DEFENDIA NOSSA COR": RELAÇÕES FAMILIARES INTERRACIAIS E PROCESSOS DE RACIALIZAÇÃO DE JOVENS PARDOS/AS

Desde que esta pesquisa de mestrado era um sonho, esta seção já era pensada. Em todo meu processo de racialização, que se estende até o presente pois penso que nossos processos estão sempre em curso, faço o exercício de imaginar como caminhos muitos diferentes teriam sido trilhados, que a descoberta seria algo natural que eu sequer conseguiria dizer “me descobri negra diante de tais situações”. Os percursos da pesquisa e meu contato com outras pessoas negras de pele clara foram mostrando que, infelizmente, essa narrativa se repete na grande maioria das histórias de vida.

Sou filha de um casal interracial, minha mãe é uma mulher negra, nascida no Cariri, sua família nuclear migrou algumas vezes, primeiro de Brejo Grande - CE para Araripina - PE, depois para a cidade que então se tornou Araguaína - TO, após mudar de estado algumas vezes, minha mãe, longe da família, chega a Manaus - AM. Durante toda a minha infância, ela me contou inúmeras histórias de como foi sua vida passando por esses lugares, dentre essas histórias, sempre haviam episódios cruéis de racismo que ela passava desde criança, que me deixam um nó na garganta pela mera lembrança. Meu pai, um homem branco, que

teve sua infância/adolescência em um contexto de ditadura militar em Santarém-PA, criado por uma avó de classe média, de suposta ascendência europeia.

Cresci a vida toda sem ouvir nenhum dos dois se afirmando enquanto negra/branco. Ambos se afirmavam pardos. Minha mãe sempre reproduziu falas racistas, então dentro de casa, o que eu tinha de referência sobre as pessoas negras eram estereótipos ruins, o que me causava certa confusão porque estavámos sempre rodeados de pessoas pretas, os melhores amigos da família eram aquelas pessoas. Pessoas que estavam sempre na nossa casa e vice versa, aquelas mulheres que eram suporte para minha mãe e que também repetiam todos ditados populares e expressões racistas.

É curioso lembrar também que conforme eu fui crescendo e traços mais negróides foram se desenvolvendo, minha mãe fazia com que eu tivesse medo/nojo desses traços e literalmente brigava comigo dizendo que era falta de higiene, era como se eu me cuidasse o suficiente, os traços negros fossem desaparecer, assim como ela supostamente fez com meu nariz, uma simpatia: por seis sextas feiras passou os dedos em uma vela e depois passou no meu nariz, assim eu escapei de ter um nariz largo.

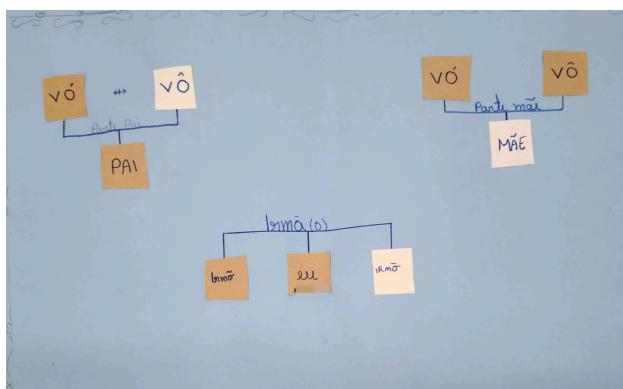
É em torno das minhas vivências familiares e dos/as jovens, e suas entrecruzadas com as relações raciais que esta seção se desenvolverá, com o objetivo de discutir o lugar das relações familiares interraciais no processo de racialização de jovens que se reconhecem como pardos/pardas. Para isto, a seção está organizada em 3 subtópicos: O primeiro está intitulado ““Conheço nem meus pais, quem dirá meus avós”: Os efeitos do racismo estrutural sobre as memórias negras”, nele trago a reflexão a partir das árvores genealógicas produzidas pelos/as jovens e das reflexões que emergiram nesse processo, analisando como o silêncio, o esquecimento e a dificuldade de nomear racialmente os membros da própria família interferem diretamente nos processos de racialização de jovens pardos/as, produzindo

subjetividades marcadas por conflitos, confusões e resistências. No segundo subtópico ““Aí eu nunca sei o que eu sou, branca ou parda.”: Disputas simbólicas de pertencimento racial” abordo as disputas simbólicas de pertencimento racial vividas por jovens como Bruna e Iara, marcadas pelo racismo intrafamiliar e falta de referências negras positivas. Essas disputas revelam como o racismo estrutural atravessa afetos e subjetividades, gerando dúvidas, silêncios e autoimagem fragmentada. Por fim, no terceiro e último subtópico de nome “Estratégias de re-existência nos processos de racialização de jovens pardos/as” é discutido acerca das redes de apoio que os jovens participantes constroem em espaços como a escola, a música e os afetos, que funcionam como territórios de resistência e pertencimento. Essas estratégias de re-existência disputam simbolicamente os sentidos da negritude e possibilitam novas formas de existir e se afirmar racialmente.

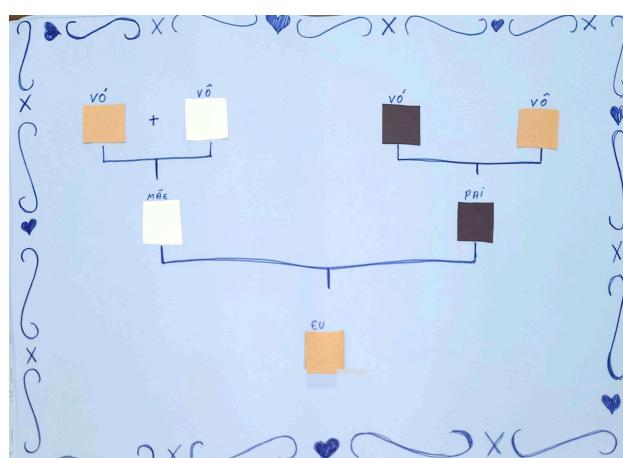
“Conheço nem meus pais, quem dirá meus avós”: Os efeitos do racismo estrutural sobre as memórias negras

Foi na segunda oficina que conversamos acerca de nossas famílias, ainda durante a explicação da atividade e a sua feitura, eu e Ana Thaís escutamos alguns comentários como “conheço nem meus pais, quem dirá meus avós” em tom de brincadeira, mas que ao observar a forma com que eles iam compondo as suas árvores, foi possível confirmar o que se dizia, na grande maioria delas só era possível mapear a genealogia das suas famílias a partir de seus avós e nem sempre eles conheciam as partes maternas e paternas.

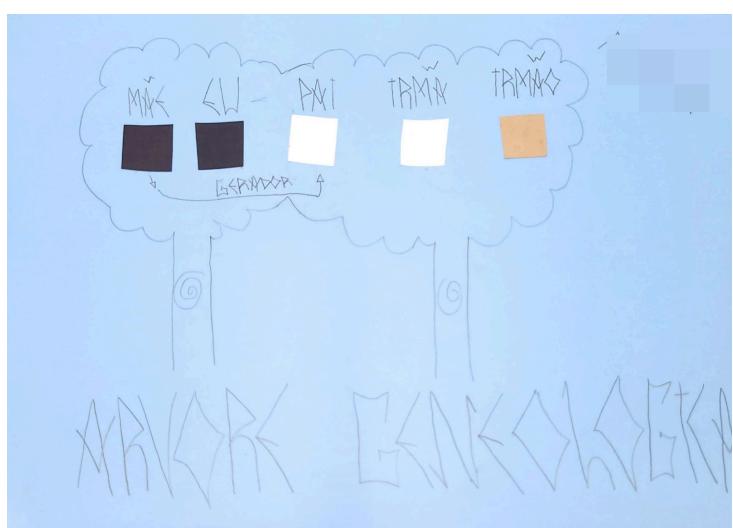
Foi a partir de um pano de fundo de silêncios, ausências, confusões e apagamentos que os/as jovens construíram suas árvores genealógicas. Essa oficina foi atípica: devido a uma outra atividade na escola, parte dos/as participantes precisou sair antes do momento de troca e debate. Ainda assim, as árvores produzidas por eles/as serão apresentadas, pois carregam em si rastros importantes para pensar os processos de racialização vividos. A análise a seguir se dará especialmente a partir das verbalizações daqueles/as que permaneceram até o final.

Figura 18*Árvore de Kamila*

Fonte: Arquivo Pessoal (2023)

Figura 19*Árvore de Luna*

Fonte: Arquivo Pessoal (2023)

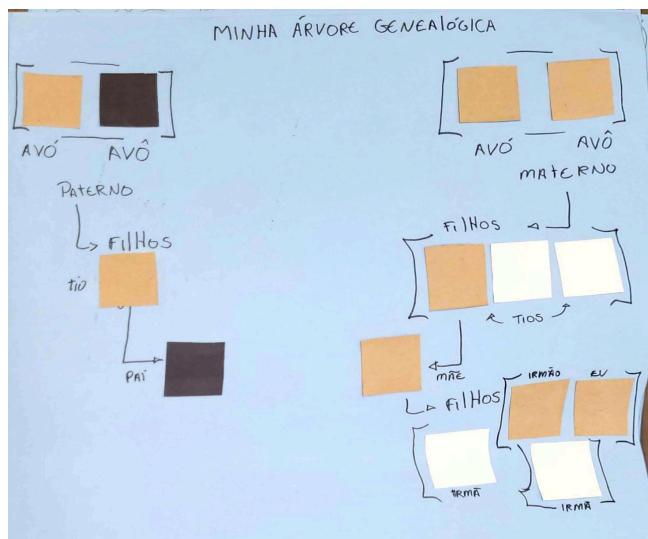
Figura 20*Árvore de Rael*

Digitalizado com CamScanner

Fonte: Arquivo Pessoal (2023)

Figura 21

Árvore de Rubi



Fonte: Arquivo Pessoal (2023)

Figura 22

Árvore de Wil



Fonte: Arquivo Pessoal (2023)

Esses comentários e árvores genealógicas incompletas nos falam tanto pelas presenças quanto pelas ausências. Os vazios entre gerações, as histórias não contadas, os nomes esquecidos ou nunca sabidos, revelam não apenas rupturas familiares, mas também os efeitos do racismo estrutural sobre as memórias negras. A ausência de memória não é apenas individual, mas política. Para pessoas negras, a construção da memória é atravessada por apagamentos sistemáticos, silenciamentos e violências coloniais. Pensando especificamente nas famílias interraciais, não existe só o apagamento, muitas vezes há conflito e ambivalência nas poucas memórias que restam.

O projeto de branqueamento e o mito da democracia racial operam pelo apagamento da memória. Grada Kilomba (2019) nos lembra que a memória é um território político. Ela aponta como os silêncios herdados das violências coloniais moldam profundamente a forma como pessoas negras acessam, ou são impedidas de acessar, suas próprias histórias.

É exatamente nesse ponto que esses mitos se mostram tão perversos: quando não olhamos para a memória, quando não a visitamos, é como se tudo que somos fosse de nossa responsabilidade individual. Mas quem somos sem nossa história?

Esses silêncios e apagamentos afetam de modo específico os/as sujeitos/as que são socializados/as como pardos/as e materializam o limbo identitário. O autorreconhecimento enquanto negros/as de pessoas pardas é um posicionamento político, uma identidade política que se mostra possível a partir do acesso a outras histórias e outras referências que não as perpassadas pelos mitos e identidades nacionalistas.

Como nos ensina Leda Maria Martins (2021), o corpo negro é lugar de inscrição e reinscrição da memória ancestral, é onde a história se corporifica por meio da oralitura, uma performance que atravessa o tempo e reinscreve o passado no presente. Em contextos marcados pelo apagamento colonial e pelo silenciamento das narrativas negras, a memória se atualiza nos gestos, nas práticas, nos rituais e nos afetos. O corpo torna-se arquivo vivo, guardião de uma história que persiste apesar da tentativa sistemática de apagamento.

O não lembrar transforma-se em não falar e esse silêncio se expressa inclusive na ausência de reflexão, dentro das famílias, sobre como a raça atravessa nossas existências. Sofremos cotidianamente, ao acessar a rua, ao sermos lidos como negros/as; mas, conforme conseguimos nos enquadrar em uma “parditude”, torna-se preferível não verbalizar. E o silêncio se naturaliza a tal ponto que ele se manifesta, por exemplo, na dificuldade de afirmarmos a raça das pessoas com quem crescemos.

Essas reflexões ecoaram nas falas dos/as jovens durante as oficinas, revelando como a ausência de memória familiar impacta diretamente os processos de racialização vividos por eles/as. Retomando o contexto da oficina, é evidente a dificuldade de nomear racialmente os membros da própria família: “Foi também possível notar a confusão existente entre alguns deles/as ao verbalizarem que determinados parentes não eram negros, mas que também não os achavam brancos o suficiente, uma delas inclusive comentou que a sua irmã era “meio amarela”, já que ela não era tão branca assim.” (Trecho de diário de campo, 2023)

Como é possível crescermos sem pensar sobre raça dentro de uma sociedade que literalmente é organizada a partir dela? Vivendo em uma pele que é marginalizada e estereotipada?

Essa pergunta reverberou e ainda reverbera em mim com força. Como é possível que tantas pessoas cresçam sem refletir sobre raça em uma sociedade em que ela organiza

profundamente o acesso a direitos, segurança, autoestima e pertencimento? A resposta talvez esteja nas estratégias de silenciamento que a própria sociedade brasileira construiu ao longo dos séculos: o mito da democracia racial, o ideal do embranquecimento e a negação cotidiana do racismo.

A ideia de família como “núcleo estruturante” do desenvolvimento humano, tão presente na literatura clássica da Psicologia, muitas vezes ignora os marcadores de raça, classe e território que atravessam as experiências concretas das juventudes periféricas e racializadas. Esse modelo universalizante desconsidera, por exemplo, que a ausência parental tão presente nas histórias dos/as jovens, não é apenas uma questão de escolha individual ou desestruturação afetiva, mas resultado de processos históricos e sociais de precarização da vida negra no Brasil.

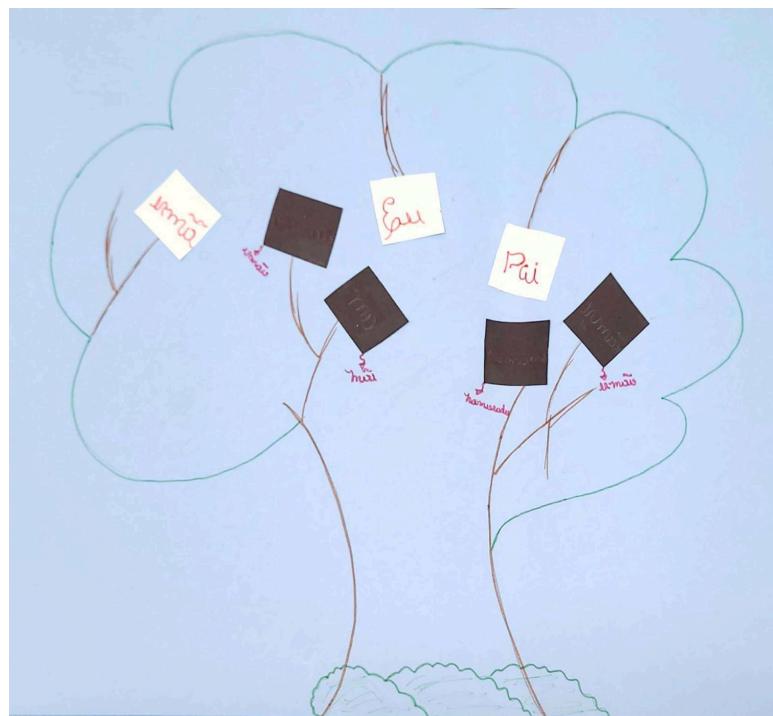
Mesmo nas famílias onde há alguma rede de cuidado, o que se vê é uma disputa constante entre sobrevivência e subjetivação. A experiência negra é atravessada por esse duplo esforço: resistir à violência e construir sentido. Em muitas casas, quando se fala sobre raça, é quase sempre por meio do medo, da dor ou do racismo internalizado, como já nos alertava Neuza Santos Souza (1983) ao discutir a dor de “tornar-se negro/a” em uma sociedade racista. A negação ou o silenciamento da negritude operam, também, como mecanismos de autoproteção, formas de tentar evitar que o estigma recaia com ainda mais força sobre os corpos dos filhos/as. Leda Martins (2021) aponta que o que se cala também performa, também comunica. O silêncio é uma linguagem. O que se cala, portanto, também educa.

“Aí eu nunca sei o que eu sou, branca ou parda.”: Disputas simbólicas de pertencimento racial

Bruna, ao falar de sua árvore genealógica, disse que não se reconhece como parda, mas também não se vê como branca. Ao falar sobre sua configuração familiar, contou que se representou como branca pois ainda tem muita dúvida quanto a sua raça, já que algumas pessoas afirmam que ela é branca e outras que ela é parda "aí eu nunca sei o que eu sou, branca ou parda. As vezes acho que branca mas as vezes que parda, minha pele não é tão escura e meu cabelo é só um pouco ondulado" (Diário de Campo, 2023). Em seguida, comentou que sua avó materna, apesar de ser uma mulher negra, costuma fazer comentários racistas, principalmente sobre o cabelo e o corpo de outras mulheres negras. Já os avós paternos, assim como toda a família por parte de pai, são brancos. Bruna relatou ainda que tem duas sobrinhas: uma branca e outra negra. Por fim, compartilhou que foi abandonada pela mãe e que foi criada pelos avós e pelo pai. (Trecho de Diário de Campo, 2023)

Figura 23

Árvore de Bruna



Fonte: Arquivo Pessoal (2023)

O fato de a avó materna, mulher negra, proferir falas racistas sobre outras mulheres negras revela como o racismo pode atravessar subjetividades negras de maneira profundamente internalizada, gerando autonegação e a reprodução da lógica colonial dentro dos próprios espaços de cuidado. Para Bruna, essa convivência pode aprofundar ainda mais as ambiguidades da sua identidade racial: ao mesmo tempo em que a avó representa uma ancestralidade negra, ela também funciona como agente da inferiorização dessa identidade. Essa contradição expressa aquilo que Neuza Santos Souza (1983) denomina como o “processo de tornar-se negro/a”, no qual a subjetividade é marcada por conflitos, rejeições e a difícil tarefa de se reconhecer em um espelho social que nega o valor do que é negro.

Nesse sentido, o que Fanon (2008) chama de “epidermização da inferioridade” nos ajuda a compreender como o racismo não se limita às estruturas externas, mas se infiltra nos afetos, no inconsciente, e atravessa gerações. Crescemos cercadas/os por figuras como mães, pais, avós, vizinhos, professoras, todas profundamente atravessadas pelo racismo estrutural, e é com elas que aprendemos a desconfiar dos nossos traços, a rejeitar nossos cabelos, a querer “clarear” nossos corpos e nossas histórias. Como afirma Grada Kilomba (2019), o racismo se instala como uma epistemologia do trauma, onde o saber sobre si é atravessado por mecanismos de violência, silenciamento e exclusão.

O auto-ódio, dessa maneira, se transforma em uma espécie de herança familiar, transmitido não apenas por gestos ou silêncios, mas também por meio de discursos explícitos que reforçam estigmas e negam pertencimentos. Isso ajuda a compreender por que a autoidentificação racial é, muitas vezes, marcada por tanta dúvida, medo ou recusa.

Na seção anterior, discuti os significados ambíguos atribuídos à identificação parda, aqui começa a se desenhar onde e com quem esses significados são aprendidos. A família, como nosso primeiro espaço de referência social, funciona tanto como lugar de afeto quanto

como lugar de normatização e reprodução das violências simbólicas que estruturam a sociedade brasileira.

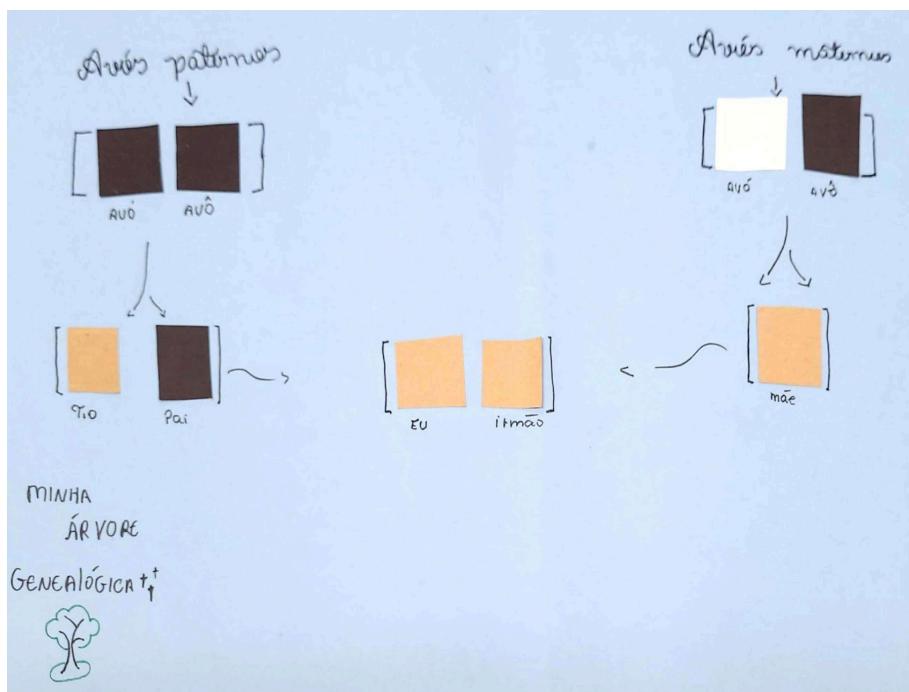
Outro ponto de destaque dos relatos é a dinâmica familiar atravessada por ausências: Bruna foi abandonada pela mãe e criada pelos avós e pelo pai. Isso, somado à composição racial da família, com pessoas brancas em posições de cuidado, pode também influenciar na dificuldade de construção de uma identidade racial negra. A família, nesse contexto, não é apenas um espaço de afeto e pertencimento, mas também um campo de disputas simbólicas sobre pertencimento racial, como aponta Nilma Lino Gomes (2005) ao destacar que as referências raciais disponíveis na infância e adolescência impactam diretamente os processos de identificação e autoestima de jovens negros/as.

A fala de Bruna sintetiza assim, muitos dos atravessamentos que marcaram essa oficina: a ausência de referências negras positivas, dúvidas em relação à autoidentificação, a presença de discursos racistas vindos de pessoas negras e uma configuração familiar que dificulta a elaboração de uma consciência racial. É possível assim, perceber como os efeitos do racismo estrutural reverberam nas escolhas, nas dúvidas e nos silêncios de jovens negros/as, produzindo subjetividades marcadas pela dualidade, desconforto e busca por pertencimento. É o que Sueli Carneiro (2003) chama de alienação identitária, processo pelo qual pessoas negras aprendem a rejeitar sua imagem e cultura em função da norma branca.

Esse funcionamento aparece também no que nos coloca Iara:

Figura 24

Árvore de Iara



Fonte: Arquivo Pessoal (2023)

Ao comentar sua árvore, Iara disse que os avós maternos são negros, já os avós paternos são um casal interracial, o avô é branco e a avó é negra. A família é quase toda constituída de pessoas pardas. E disse que dentro da família existem várias situações de racismo, inclusive direcionados para ela, partindo da irmã dela, em relação a sua pele, cabelo, etc. Ela disse que por conta desses racismos sofridos não se acha bonita, principalmente em relação aos cabelos naturais, mas que está tentando passar por transição. (Trecho de diário de campo, 2023)

O relato de Iara evidencia como o racismo opera também dentro dos vínculos afetivos mais íntimos. A desvalorização estética e simbólica da negritude, especialmente dos cabelos cacheados ou crespo, ainda é uma marca presente no interior de muitas famílias. O corpo torna-se campo de conflito e dor, mas também de resistência e reinvenção. A decisão de Iara por iniciar uma transição capilar, ainda que atravessada por inseguranças, revela o esforço de construção de uma nova relação com sua racialidade e com seu corpo. Uma reconquista de si que se dá apesar da violência simbólica.

Como propõe bell hooks (2020), o ato de amar a si mesma em uma cultura que ensina o auto-ódio às mulheres negras é, por si só, um gesto político radical. A transição capilar, nesse caso, não é apenas estética, mas epistemológica: é uma tentativa de resgatar uma memória corporal apagada pelo racismo e reconfigurar as narrativas possíveis sobre si.

Esse gesto de retomada de si ecoa também na noção de corpo-memória desenvolvida por Leda Maria Martins (2022), para quem o corpo negro carrega a marca de violências históricas, mas também o potencial de atualização de memórias ancestrais. O corpo, nesse sentido, é arquivo e performance, lugar onde as narrativas silenciadas podem ser reinscritas. A transição de Iara é um rito de passagem, ainda que silencioso, ainda que solitário, que significa seu corpo como território de resistência e memória viva. É acerca desses movimentos de resistência que o subtópico seguinte tratará.

Estratégias de re-existência nos processos de racialização de jovens pardos/as

Convoquei na oficina, que os/as jovens pensassem como seria ter um ambiente familiar em que se pauta a raça, afinal, eles/as construirão suas próprias famílias, a história das nossas vidas não está finalizada, está em curso:

Foi perguntado pela Cássia se eles achavam que se as questões de raça fossem conversadas na família mudaria alguma coisa pra eles, Gustavo disse “sim, se a gente conversasse isso em casa, a gente defendia nossa cor”, Luan concordou: “verdade, muitas coisas que passei na minha vida teria sido diferente se em casa eu pudesse falar disso”

(Trecho Diário de Campo, 2023)

Não foi possível acessar as repercussões desse debate dentro das famílias deles/as, já que encerramos o ciclo de oficinas e não tivemos a chance de retomar esse tema. Mas posso partilhar como meu próprio processo de racialização e como a inserção da pauta racial dentro da minha família reverberaram.

Quando comecei a me afirmar como mulher negra e a falar sobre racismo em casa, minha mãe foi pega de surpresa. Por eu ter pele mais clara e traços mais finos que ela, talvez não esperasse que o racismo me atravessasse com tanta força. No início, ela retrucava: “Você não é tão escura assim.” Mas os episódios de racismo no espaço acadêmico foram se tornando mais frequentes, mais evidentes, e ficou impossível negar. Ainda assim, nos desencontramos e seguimos tentando nos encontrar.

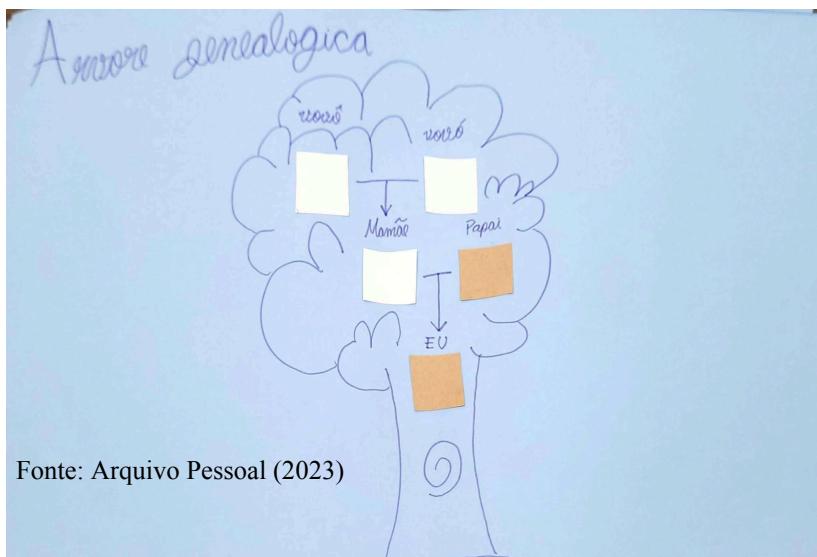
Ela sempre encontrava justificativa, se não associam minha imagem à de uma psicóloga, de alguém que trabalha em um hospital universitário ou no fórum de um tribunal, é porque “não estava arrumada o suficiente”. Se fui destratada por um locatário ao tentar alugar um apartamento, foi porque “você estava com aquelas tranças, e todo mundo sabe que isso é coisa de negro, minha filha”. Ainda me é caro e difícil refletir sobre esses processos, porque comprehendo que minha mãe não é culpada. A sobrevivência, para ela, parece se dar através da camuflagem, do silenciamento e do embranquecimento. Para mim, esse caminho soa como prender um pássaro numa gaiola. O que pra mim é violento, pra ela é e foi estratégia de sobrevivência, existe certo e errado no sobreviver? É possível que pra ela seja muito mais violento reorganizar e ressignificar as violências que viveu como tal. Mas ao mesmo tempo, o não falar repercute pra mim de outras maneiras. Que possibilidade tenho/temos?

Até o momento, não tenho uma resposta para essa pergunta, mas utilizo de motor para movimentar essa escrita. Porque quando falamos de raça, de memória e de família, estamos também falando do corpo como território conforme propõe Leda Martins (2002). Falar de raça dentro de casa, mesmo quando é difícil, é um gesto de desengaiolar a existência. Se para nossas mães o silêncio foi proteção, para nós ele se transforma em cárcere. E é nesse campo de tensões que vamos forjando, aos tropeços, outras possibilidades de estar no mundo: lembrando, escrevendo, performando, resistindo.

Gustavo nos apresenta uma possibilidade ao ser questionado, em entrevista, como gostaria que a raça fosse abordado dentro do espaço familiar:

Figura 25

Árvore de Gustavo



Fonte: Arquivo Pessoal (2023)

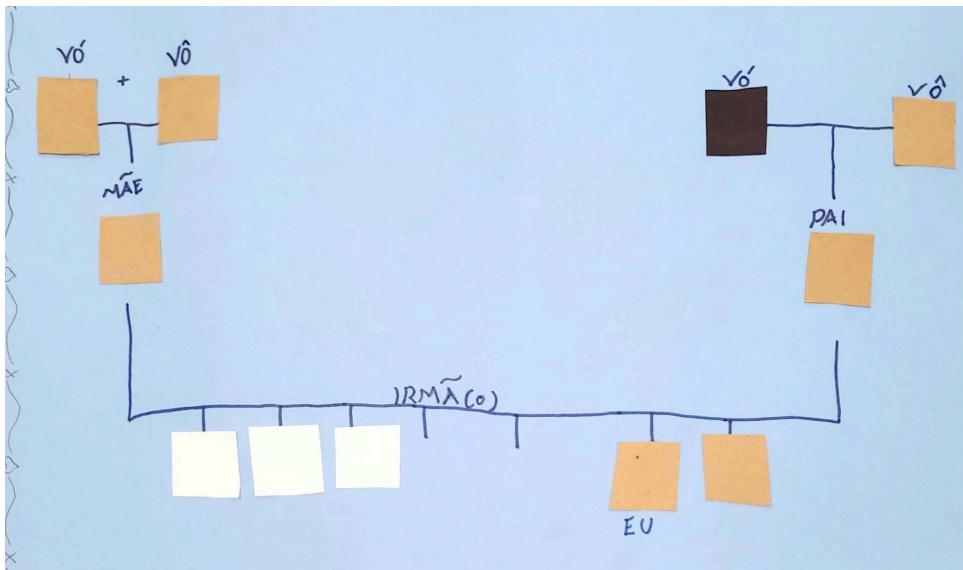
Ah, pra mim tá de boa porque eu sei lidar com as minhas coisas assim, com as minhas ideias racial, eu ouço assim muito Djonga, sabe?! E pra mim é de boa, eu sei lidar. [...] me ajuda tipo a não baixar a cabeça, ta ligado?! Pra essas coisas aí, sempre manter a cabeça erguida mesmo com essas fita aí de racismo. Tipo, lá na sul várias pessoas ficavam olhando, encarando assim e eu encarava igual, com cara de bravo (Gustavo, em entrevista)

A colocação de Gustavo convida a reflexão sobre a necessidade de figuras de referência que pautem raça, racismo e resistência. Quando ele menciona Djonga como uma dessas influências, ele não está apenas falando de um gosto musical, mas sim apontando para um campo de inscrição de subjetividade e pertencimento racial. Djonga, como outros artistas da cena do rap nacional, tem se constituído como uma figura pública que ressignifica o lugar do negro na sociedade, valorizando sua estética, sua história e sua luta. Nesse sentido, a arte se transforma em pedagogia, como propõe bell hooks (2017), ao entender a cultura como um território de disputa e possibilidade de transformação social e subjetiva.

Figuras como Djonga, Emicida, Linn da Quebrada, Baco Exu do Blues, entre tantas outras, são exemplos do que Stuart Hall (2003) chamou de “política da representação”, uma forma de disputar os significados que circulam sobre identidades negras na sociedade e de produzir novas narrativas possíveis. Para jovens que, como Gustavo, não encontraram esses espaços de escuta e afirmação no ambiente familiar, as vozes públicas funcionam como espelhos simbólicos que permitem a construção de uma identidade positiva e politizada, conectando a ancestralidade e afirmindo a negritude em outros espaços afetivos e relacionais.

Na mesma direção do que Gustavo coloca acerca de figuras de referência, Luan indica os espaços comunitários como seu principal suporte quando questionado sobre conversar ou não com seus familiares acerca dos episódios racistas pelos quais passou:

Figura 26
Árvore de Luan



Fonte: Arquivo Pessoal (2023)

Ao apresentar sua árvore, Luan contou que os avós maternos são pardos e a mãe dele também. Já na sua família paterna a avó é negra e o avô é pardo. Ele se autodeclara pardo e tem irmãos pardos e brancos e disse que nunca pautaram sobre raça dentro da família. A

família tem religiões diferentes e isso é motivo de briga, além de outros fatores. Relatou que o pai foi embora e foi basicamente criado pela mãe. (Trecho Diário de Campo, 2023)

Em entrevista, conversei Luan sobre a possibilidade de falar dentro do espaço familiar sobre os episódios racistas que relatou e ele respondeu:

Nem converso, converso mais com, por exemplo, alguém que eu nem conheço do que com as pessoas que conheço. Porque eu vejo que tá me entendendo, entendeu?! Do que falar com um conhecido assim e às vezes a pessoa não tá nem aí. [...] eu sou mais fechado na minha com família assim, não gosto de falar muito o que eu passo não. Eles nem sabem pelo que passei, acho que nem sabem lá.. não gosto de falar, não. Porque às vezes eles mesmos puxam nós pra baixo, aí prefiro nem falar.
 [...] É tanta coisa.. porque fica só aqui acumulando, acumulando.. se eu falar muito... eu choro... porque... se eu for falar as pessoas ficam tipo "ah, não é nada.." "ah, passa por isso porque quer" mas não, não é porque a gente quer, mano! quem quer passar por isso? quem quer ser humilhado? A própria família que é pra te apoiar, te ajudar alí, tá contigo.. mas fica falando!

Questionei então, sobre que estratégias utiliza para lidar com essas situações:

Tipo.. vir pro colégio também me salvou muito. Posso tá num dia malzão, mas quando eu chego no colégio, as pessoas me fazem bem.. Eu até já falei tudin, já. Cheguei e falei que se não fosse eles, mano... tipo, me alegrar e tal, brincar ali.. porque só vê sorrindo, vê brincando mas não vê o que nós num passa, ne?! Acho que é.. os amigos, a igreja também, ir pra igreja me sinto bem, fico ouvindo louvor.. as coisas que me faz bem, me mantém de pé... jogar bola... porque tipo antes, eu não fazia nada. Acho que me acumulou mais porque eu não fazia nada.. pra tipo distrair.. eu até fazia mas parecia que não era nada.. eu tava ali mas quando eu chegava em casa... destruía...

Ao compartilhar sua história, ele menciona a ausência de diálogo sobre raça dentro de casa, os conflitos religiosos e a ausência paterna como aspectos que dificultam ainda mais o fortalecimento de seu processo de racialização. Mais do que isso, ele expõe a solidão emocional que sente no ambiente familiar. Diante dessa ausência de escuta e acolhimento, Luan encontra no ambiente escolar e nos vínculos de amizade uma possibilidade de sobrevivência. A escola, nesse sentido, ultrapassa seu papel formal de espaço de ensino e se transforma em um território de cuidado, um refúgio emocional, um quilombo possível. É nesse espaço que ele sente que pode ser visto, compreendido, escutado onde sua dor tem existência e sua presença tem valor.

Podemos assim, pensar a escola como um espaço privilegiado para o letramento racial e para o que Nilma Lino Gomes (2017) nomeia como aquilombamento: a criação de redes de afeto, proteção e pertencimento entre pessoas negras e racializadas. Mesmo em meio às contradições institucionais e aos desafios do racismo escolar, a escola ainda pode ser esse lugar de construção de identidade, de escuta, de partilha e de elaboração coletiva das experiências marcadas pelo racismo.

O que Luan descreve nos remete ao que bell hooks (2017) chamou de espaços de margens, lugares onde apesar da exclusão, há criação, há resistência, há reinvenção de si. Os corredores da escola, as conversas entre amigos, a sala de aula enquanto território de escuta, tornam-se espaços nos quais os/as jovens podem nomear suas experiências, elaborar suas dores e, sobretudo, criar outros modos de existir. Através da escola e da presente pesquisa, os/as jovens participantes puderam ter seus primeiros contatos com debates raciais mais estruturados, suas primeiras possibilidades de dizer “isso que eu sinto tem nome, isso que eu vivo tem história”.

A fala de Luan deixa explícito que o suporte que recebe na escola não é apenas didático, mas subjetivo. Ao dizer que seus colegas “o salvam”, ele aponta para a importância da coletividade, da presença do outro como suporte para continuar. Esse gesto de reconhecimento mútuo entre os/as estudantes, esse ver e ser visto, é também uma forma de resistência ao isolamento que o racismo tenta produzir. Portanto, os espaços escolares não devem ser compreendidos apenas como locais de passagem, mas como territórios possíveis de construção de pertencimento racial, de fortalecimento subjetivo e de enraizamento comunitário. Como diz Abdias do Nascimento (1982), os quilombos foram e ainda são territórios de liberdade, onde os corpos negros puderam, e podem, existir com dignidade. Quando jovens como Luan afirmam que “o colégio salvou”, estão, em alguma medida, nos dizendo que ali encontraram seu quilombo.

“QUANDO NÓS CHEGA, AS PESSOA JÁ FAZ CARA FEIA LOGO”: EFEITOS PSICOSSOCIAIS DE SER PARDO/A

Esta seção tem como objetivo refletir acerca dos efeitos psicossociais que o reconhecimento como pardo/a produz e as experiências de transformação desse processo de racialização nas trajetórias de jovens inseridos em contextos urbanos periferizados. Os efeitos identificados interconectam-se, mas foram destacados para que se perceba a multiplicidade de repercussões nas vivências desses/as jovens. Dessa maneira, a seção está organizada em 4 subtópicos: No primeiro subtópico de título “Tratou ele normal, como um ser humano, mas comigo foi violento como sempre”: A violência policial nas experiências de jovens pardos/as” examino a violência policial como um efeito recorrente na vida dos/as jovens, destacando como a violência racializada afeta de maneira distinta a relação dos corpos negros com o sistema de segurança pública, gerando um sentimento de insegurança e desconfiança. No segundo, intitulado “Racismo de verdade?: nomeando o racismo recreativo” analiso o impacto do racismo recreativo, o tipo de racismo disfarçado de brincadeiras e piadas que, embora aparentemente inofensivas, possuem um forte efeito no processo de racialização dos/as jovens, evidenciando como o racismo é banalizado no cotidiano. O terceiro, que recebeu o título “Aqui no meu mercado não entra sapatão, não”: intersecções de raça e gênero”, nele discuto as intersecções de raça e gênero, abordando a experiência de mulheres

negras e periféricas que, além de enfrentar o racismo, também lidam com a violência simbólica e social vinculada a estigmas de gênero. Por fim, o subtópico “Saimo da loja e tinha uns dois segurança de um lado, três do outro...”: Modos de ocupação espacial de juventudes pardas”, em que trago a reflexão sobre como os/as jovens pardos/as são constantemente vigiados e criminalizados em espaços públicos, revelando as formas de controle social e racial que limitam sua liberdade de movimento e acesso a certos territórios, afetando diretamente suas vivências cotidianas.

“Tratou ele normal, como um ser humano, mas comigo foi violento como sempre”: A violência policial nas experiências de jovens pardos/as

Começo retomando a Oficina 1, na qual, findadas as discussões sobre o que é ser pardo/a, os/as questionei sobre como é ser uma pessoa parda na experiência deles/as. Nesse momento, os meninos quase que em uníssono falaram que sofrem abordagem policial com frequência e que percebem que seus amigos brancos não passam por isso. Gustavo compartilhou: “Já fui abordado com um amigo branco, mas eu vi a diferença com que ele (o policial) tratou ele (amigo branco), tratou ele normal, como um ser humano, mas comigo foi violento como sempre, de chegar me tratando mal mesmo” (Gustavo, 2023).

Fanon (2008) argumenta que, dentro do sistema colonial, o negro é frequentemente tratado como um "não humano", ou seja, uma figura que está fora da humanidade plena, reduzida a uma condição subalterna e desumanizada. Nesse sentido, Andrade (2023) expõe que, dentro do contexto do mundo moderno colonial, as identidades, criadas pela branquitude, atuam como uma instituição do que é o Humano. Desta maneira, existem critérios identitários que servem para dividir, demarcar, diferenciar e separar os/as humanos/as (brancos/as) dos/as sub-humanos/as (não brancos/as). Logo, ter um corpo humano não é o suficiente para lhe ser atribuída uma identidade humana.

O racismo impõe ao corpo negro a memória de preterimento, moldando a maneira como pessoas negras percebem o próprio corpo, uma vez que determina que nos reconheçamos enquanto negros/as antes mesmos de nos reconhecer como humanos/as. Nossas experiências são marcadas assim, pela associação de nossos corpos e tudo que eles produzem a um déficit de humanidade (Andrade, 2023).

A fala de Gustavo provocou uma discussão entre eles/as. Em resposta à ele, Júlia verbalizou: “às vezes é pelo jeito de se vestir né, que a polícia pega no pé”. Mas Luan imediatamente respondeu: “é, muita gente diz isso aí mas eu já fui abordado mesmo bem vestido, com roupa igual os moleque branco usa”.

As falas de Gustavo e Luan demarcam como as experiências de viver como uma pessoa parda é inseparável de ser negro no mundo colonial. “Esses jovens sabem, pela experiência cotidiana, que o policial nunca se enganam, sejam esses jovens negros de pele mais clara ou escura” (Carneiro, 2011).

Silvio Almeida (2019) ao debater acerca do racismo institucional expõe que essa expressão do racismo estabelece parâmetros discriminatórios, baseados na raça, que garantem a manutenção da hegemonia branca na estrutura social, fazendo com que além da cultura e dos padrões estéticos, as práticas de poder do grupo branco também sejam o horizonte civilizatório. Consequentemente, as regras e padrões das instituições, sejam elas públicas ou privadas, funcionam para que direta ou indiretamente permaneça sob o domínio de homens brancos. Nessa lógica, o racismo atua através da ação ou omissão dos poderes institucionais.

A polícia enquanto um dos braços do estado, não foge dessa lógica. Conforme Moreira (2023), a polícia sempre será a mesma, independente de o governo seja de esquerda ou direita, se não houver uma vontade política eficaz voltada ao controle da atividade policial, uma vez que uma polícia racista está a serviço da branquitude. A polícia brasileira é uma instituição autônoma, com poucos mecanismos de controle e equilíbrio. Embora

formalmente sujeita à fiscalização, na prática, essa supervisão realizada pelas instituições competentes não alcança a eficácia necessária para assegurar que a polícia atue de forma minimamente republicana e dentro dos parâmetros de estrita legalidade, como é exigido de qualquer funcionário público. A polícia foi criada pela branquitude e para servir aos interesses dela, funcionando como um mecanismo de vigilância, hierarquização e contenção racial.

Racismo de verdade?: nomeando o racismo recreativo

Conforme a Oficina 1 ia se encaminhando para o fim, um incômodo me atravessava e crescia, enquanto escutava todos esses relatos de racismo, não ouvi sequer uma vez palavras que nomeassem as violências sofridas como tal. Diante do incômodo, decidi os/as questionar se achavam que existia alguma palavra em comum capaz caracterizar o que eles/as me contaram ter vivido e se sim, poderia essa palavra ser racismo?

Wil respondeu: “não, é preconceito”. Os/as demais ficaram calados/as, então junto com eles/as fui debatendo o que entendíamos como preconceito e racismo, até que Rael exasperado verbalizou como quem faz uma grande descoberta: “racismo é preconceito com a cor da gente, né?!”.

O debate em torno desse assunto continuou rendendo e um dos argumentos utilizados por vários/as foi que era muito comum que entre amigos surgissem brincadeiras que algumas pessoas poderiam entender como racismo, mas que não eram. Os/as questionei sobre o que sinaliza a diferença entre “racismo de verdade” e “de brincadeira”, Rael respondeu que é a proximidade com a pessoa que faz a brincadeira/piada e praticamente todos/as sinalizaram concordar.

O racismo recreativo é uma armadilha que frequentemente passa despercebida por mascarar seus efeitos na manutenção das desigualdades sociais. Moreira (2019) nos alerta

que além de funcionar como ferramenta de perpetuação de estigmas, o racismo recreativo cumpre o propósito de afirmar que os únicos/as merecedores/as de respeito são os/as membros do grupo racial dominante, as pessoas brancas. Ou seja, as piadas racistas passam uma mensagem que transmite uma infinidade de sentidos que tem efeitos na estrutura social.

Ao longo das oficinas seguintes, esse debate ressurgiu algumas vezes, e ficou evidente para mim como a percepção deles sobre isso foi se modificando. Isso evidencia mais uma vez a potência da promoção de espaços grupais no contexto escolar para discutir temáticas raciais, principalmente no que se refere à desnaturalização de práticas que reproduzem o racismo. Em entrevista com Gustavo, a potência inter(in)ventiva desses espaços se concretizou: perguntei a ele sobre sua fala na última oficina, onde disse que havia acontecimentos em sua vida que não percebia como racismo, mas que, após as oficinas anteriores, passou a ver como episódios de racismo.

Era mais piadas, sabe?! Tipo um moleque que me chamou de nego como se fosse uma ofensa, depois de um tempo que eu fui parar pra pensar “isso aí tá errado”, sabe? É mais essas piada, essas coisa de chamar macaco, sabe? Por isso que agora tipo.. antes eu ria, né? Porque eu pensava que era brincadeira, mas hoje nem dou bola pra essas coisas não. E... Nem sei se pode tá falando aqui, vou explanar mermo. Teve um moleque ali que tava junto com nós, né? Que ele fazia umas piadas racistas, né? Contra eu, meus amigos ali e pá. Aí depois dessa reuniãozinha, desse bate papo naquele dia, ele parou de... ele parou de fazer (Trecho entrevista Gustavo, 2023).

As estruturas de poder colonial e pós-colonial silenciam nossas vozes. Falar sobre nossas experiências em aquilombamento é, então, um movimento de (re)existência, uma vez que é também através da fala que o racismo se perpetua. Kilomba (2019), expõe que o racismo funciona por meio do discurso, uma vez que não existe fundamentação biológica que

o sustenta. É através do regime discursivo, uma cadeia de palavras e imagens que através da associação se tornam equivalentes. Associações estas que, conforme Moreira (2019), cumprem um papel fundamental na manutenção da estratificação social, uma vez que operam legitimando essa estrutura através do discurso. Dessa maneira, o humor racista não opera somente como transmissão de condescendência e/ou agressividade, é, também, uma ferramenta estratégica de conservação dos privilégios da branquitude uma vez que não funciona apenas fornecendo “diversão” às pessoas brancas, mas também associando, nesse contexto, ao grupo negro a degradação moral que consequentemente acarreta na perda de oportunidades materiais dentro da estrutura social.

Iara em sua entrevista, compartilhou que desde muito cedo precisou lidar com a violência racial através do racismo recreativo:

Tinham os apelidos que colocavam em mim, né... já colocaram em mim quando eu tava com meu irmão, sabe aqueles apelidos tipo de.. disseram que era na brincadeira mas meu irmão não gostou que foi.. quando eu tava junto com ele.. que foi crioulo. Eu tinha uma amiga, quando eu era mais nova, eu era criança, ela também já foi bem racista comigo, cresci com ela falando um monte de coisa de mim mas eu.. quando eu era criança eu não via erro nisso, achava que era normal... ficava falando que eu era suja, por causa da minha cor... que eu era suja, que eu precisava tomar banho... ela falava essas coisas... que eu era nojenta. Aí ficava mandando outras pessoas também mexerem comigo, falando que eu era suja, que meu tom de pele é sujo, que é nojento.. Aí quando eu ia pra casa dela com minha mãe, ela ficava mexendo comigo direto.. eu sempre fui na minha, só fazia não ligar e ficava calada. Mesmo eu não sendo tão escura assim, foi bem ruim passar por isso. Isso foi desde os meus 4 anos de idade, dos meus 4 até os 7 [...] (Trecho entrevista Iara, 2023).

Uma tática muito comum contra pessoas negras é a atribuição de apelidos, seus nomes são anonimizados para evitar que falemos de suas histórias únicas (Andrade, 2023). Nego Bispo (2023), nos fala como o processo de denominação serve como tentativa de domínio e apagamento das nossas memórias. O colonizador, assim como um adestrador, começa seu trabalho através da desterritorialização do ente, quebrando sua identidade, tirando a sua cosmologia, distanciando-o do sagrado, impondo um novo modo de vida e lhe colocando outro nome.

“Aqui no meu mercado não entra sapatão, não”: intersecções de raça e gênero

Ainda na Oficina 1, outras pessoas também partilharam experiências de violência para explicar como é ser uma pessoa parda, a fala de Rubi nos convoca a refletir como o lugar de pessoas pardas se interseccionam a outros marcadores sociais: “uma vez eu fui no mercantil ali na osório e a dona lá quando me viu entrando já chegou dizendo “aqui no meu mercado não entra sapatão, não” e não me deixou entrar, não entendi nada acho que é por causa do cabelo curinho” (Rubi, 2023).

As experiências desses/as jovens, precisam ser analisadas sob um prisma interseccional. Afinal, as trajetórias deles e delas nos contam que a experiência de ser um jovem pardo é diferente de ser uma jovem parda. O termo sapatão, de maneira geral, é utilizado para punir determinadas mulheres, independente de sua idade. Gonzaga (2024), expõe que o termo sapatão é utilizado para se referir a mulheres lésbicas negras, pobres e periféricas que, em geral, não performam a feminilidade hegemônica.

A fim de entender como Iara enxerga sua trajetória enquanto uma mulher negra, em entrevista a questionei sobre que diferenças ela percebia no que se refere as experiências de homens negros e mulheres negras:

Assim, mesmo que seja difícil falar isso, as mulheres também estão em minoria, né.. eu vejo assim, porque o homem mesmo que ele seja negro, ele sempre vai ser mais apoiado que a mulher negra.. em tudo que ele fizer. Mas também é claro que tem umas coisas ruim de ser um homem negro, tipo.. enquadro, ser abordado sem motivo, ser julgado sem motivo também... sobre... ser acusado, né.. de roubo, essas coisas.. tem muito isso também, pessoas que foram acusadas injustamente [...] (Trecho entrevista de Iara, 2023).

O que Iara traz, expõe o lugar de maior subalternidade que as mulheres negras ocupam na sociedade brasileira. Isso se manifesta na interseção entre racismo e sexism, onde as mulheres ocupam posições sociais de extrema vulnerabilidade. Somos duplamente marginalizadas, tanto por nossa condição racial quanto pelo gênero, o que nos coloca em um espaço de opressão sistêmica. Esse lugar de subalternidade se expressa, entre outros fatores, pela inserção precária no mercado de trabalho, especialmente em funções de baixa remuneração, como o trabalho doméstico, e pela invisibilidade social e política que limita o acesso a direitos fundamentais, como educação e saúde (Gonzales, 1984).

Iara quando questionada se percebia, em sua história de vida, acontecimentos que ocorreram por conta de sua cor de pele e/ou raça, respondeu:

Tipo... quando eu saio na rua de vez em quando, raramente acontece, mas de vez em quando acontece de gente de cor diferente da minha me olhar estranho ou em vez de me chamar pelo nome, ou de moça, me chamam de neguinha.. mesmo eu não sendo tão escura, eu sendo parda, me chamam assim... (Trecho entrevista Iara, 2023).

Apesar de não ser “tão escura assim”, a jovem relata inúmeros episódios de violência racial que precisou enfrentar desde a infância. Nesse sentido, Munanga (2004) revela que a mestiçagem não conseguiu resolver os conflitos de desigualdade racial resultantes da hierarquização social. Na verdade, os mestiços se inseriram nessa dinâmica

como uma categoria intermediária, situada entre brancos e negros/índios. No entanto, essa categoria não é fixa, uma vez que o preconceito racial no Brasil é baseado na cor e não na origem.

Portanto, pessoas negras de pele clara, por mais que se autoidentifiquem como pardas, serão reconhecidas como negras diante do olhar do outro. Diante de muitas reflexões sobre meu processo de racialização e das trocas com amigos/as que também são negros/as de pele clara, assim como com os/as jovens da pesquisa, uma questão que sempre me tomou tempo foi entender as diferenças entre se reconhecer e se tornar uma pessoa negra. A conclusão a que cheguei até aqui foi que, como a grande maioria dos/as brasileiros/as, nós, negros de pele clara, crescemos enxergando o mundo sob o prisma da branquitude, que associa o ser negro/a a tudo de pior que pode existir. Quando começo a adentrar espaços brancos, como a Universidade, também comecei a ser identificada como negra. Então, me descubro negra. Nesse momento de descoberta, tudo que sentia era raiva. Eu não conseguia entender por que, de repente, a cada novo lugar que eu habitava no mundo acadêmico, as pessoas me olhavam com desconfiança, me tratavam de maneira diferenciada e faziam de tudo para deixar claro que meu lugar não era ali.

Foi somente quando comecei a conversar sobre isso com amigos/as, a consumir literatura de pessoas negras e conteúdos produzidos por pessoas negras nas redes sociais — ou seja, quando pude acessar outras perspectivas sobre ser negra — que me foi possível me conectar com minha recém-descoberta negritude. É nesse movimento de pensar a racialidade fora do cubo branco que me tornei negra.

Quando nós, pardos, assumimo-nos como negros, há uma fissura radical do projeto da branquitude, porque se trata de um abandono desse projeto ou do ideal do ego branco por parte daquelas pessoas cuja corporeidade se adequava melhor às máscaras brancas e, em alguns contextos, poderia mesmo se confundir com ela, como se branca fosse.

Não se trata de ostentar uma identidade negra por meio da fabricação de um passado idílico, mas de uma ruptura com qualquer projeto identitário de branquitude e de uma ruptura com um orgulho de se parecer mais com quem coloniza do que com quem foi humilhado no processo de colonização (Andrade, 2023, p. 150)

Sem espaços que propiciem esses movimentos no que se refere ao processo de racialização, acabamos por disputar um espaço no que Andrade (2023) nomeia de grande latifúndio dos/as pardos/as, onde ninguém quer ser simplesmente negro/a, qualquer característica que possa ser entendida como uma aproximação da branquitude, é suficiente para se autodeclarar menos negro/a.

“Saimo da loja e tinha uns dois segurança de um lado, três do outro...”: Modos de ocupação espacial de juventudes pardas

No decorrer das oficinas e nas entrevistas, um assunto recorrente foi a maneira como as expressões do racismo se atenuam quando eles/as se afastam do território que habitam, em entrevista Luan ao falar sobre como a diferença racial foi sendo percebida por ele, diz: “Acho que mais mesmo quando iam acontecendo essas coisas comigo, fui percebendo que era isso, entendeu?! Tipo, eu sabia que eu era pardo, mas não que fosse passar essas coisas. Quando eu fui crescendo, eu fui percebendo...” (Trecho entrevista Luan, 2023).

O indaguei sobre que coisas se referia:

“Acho que nos coisa que eu andava, que a gente andava que era mais tipo afastado, entendeu?! Por causa da minha cor. Pessoal pensa muita coisa, pensa que só por causa da cor é... é aquilo que não é. Branco faz aquilo, né. Tipo, um preto e um branco ali.. as vezes o preto ali é o certo e o branco o errado, só que nós só pela nossa cor, nós é o errado, nós é traficante, é ladrão. Essas coisas!” (Trecho entrevista Luan, 2023).

Luan nos revela uma posição que é construída e mantida para e pela branquitude, a ideia de uma superioridade intelectual, moral e estética. Sua fala nos mostra como essa

superioridade criada delimita inclusive, que espaços corpos negros podem habitar. A racialização dos corpos negros se estende aos territórios, resultando em uma política de precarização da vida. Essa situação é agravada pela ausência de políticas públicas voltadas para o bem-estar social, pelo investimento em políticas de inimizade e pela criação de inimigos fictícios (Mbembe, 2017). As "colônias contemporâneas", como nomeia Mbembe (2018) são áreas onde se vive uma forma especial de terror, caracterizadas pela precarização e diversas formas de opressão, criando territórios miseráveis e habitados por pessoas que também são reconhecidas como inferiores nas esferas sociais dominadas pelo poder colonial.

Conforme Costa (2021), a precarização da vida e do território, devido a essa condição racializada, impõe a pessoas negras, pobres e periféricas estereótipos negativos e violentos, o que enfraquece a possibilidade de que mesmo partindo de condições similares, possam construir juntas formas re-inventivas de viver.

Gustavo conta um episódio:

“Um dia eu fui com meu amigo, né.. no shopping comprar um boné pra ele, aí nós compramo o boné aí saímos da loja e tinha uns dois seguranças de um lado, três do outro assim só olhando pra nós. [...] Aí tem que só deixar passar, né. Porque não tem nada o que fazer, mas sempre nós volta lá e tá tudo certo [...] mas tipo depende, se o cara tá com uma menininha, aí ele já vê né que tá ali de boa, mas com os amigos aí é difícil.” (Trecho de Entrevista de Gustavo)

Encerrar esta seção com a fala de Gustavo é, de certa forma, retomar tudo o que foi exposto até aqui: o olhar racializado que delimita onde corpos pardos e negros podem estar, como podem se mover e com quem podem circular. Ainda que ele tente “deixar passar”, há sempre algo que fica: o peso de saber que, para muitos, a sua existência é suspeita.

A partir das oficinas e entrevistas, ficou evidente que os efeitos psicossociais do reconhecimento como pardo/a são múltiplos e complexos. Envolvem a dor da ambiguidade, o

silêncio que naturaliza a violência, a dificuldade de nomear o racismo, a vergonha que se disfarça de risada. Mas envolvem também a possibilidade de nomear, de reconhecer, de insurgir. A transformação no processo de racialização vivenciada por esses/as jovens passa justamente pelo tensionamento entre aquilo que lhes foi ensinado a acreditar sobre si e aquilo que, no coletivo, foi possível (re)significar.

Se tornar negro/a, neste contexto, não é apenas uma questão de autodeclaração, mas um movimento político, subjetivo e espiritual de ruptura com o ideal branco. É um ato de coragem e de reexistência. Como aponta Andrade (2023), assumir-se negro/a sendo pardo/a é romper com a fantasia da neutralidade racial, é se desviar do projeto da branquitude, é denunciar os dispositivos que mascaram a desigualdade sob a ideia de miscigenação pacífica.

Esta seção, portanto, expôs como o reconhecimento racial atua não apenas na forma como os corpos são percebidos socialmente, mas também na forma como os sujeitos se percebem, se narram e se transformam. Os efeitos psicossociais do reconhecimento como pardo/a revelam-se múltiplos e complexos, interconectados entre si, mas destacados aqui para evidenciar a variedade de repercussões que o racismo exerce na vida dos jovens periféricos. O limbo racial, característico da experiência de indivíduos que se reconhecem como pardos no Brasil, não é vivenciado de forma isolada, mas se entrelaça com outros marcadores sociais, como classe, gênero e geração. A interseção desses aspectos, como mostrado nas narrativas dos/as participantes, complexifica e amplia as dificuldades impostas pelo racismo, tornando visíveis as tensões e os desafios de habitar um espaço de ambiguidade e marginalização.

Os efeitos psicossociais desse processo incluem, entre outros, a angústia que é vivenciar esse lugar de limbo, vivenciada por muitos desses/as jovens, o silêncio social que naturaliza a violência, a dificuldade em nomear o racismo que os/as afeta e o peso da

vergonha disfarçada de risada. Mas também envolvem a possibilidade de nomear e reconhecer essas vivências, e a insurgência contra uma estrutura social que tenta apagar suas experiências. A transformação no processo de racialização vivenciada por esses jovens passa justamente pelo tensionamento entre aquilo que lhes foi ensinado a acreditar sobre si mesmos e aquilo que, no coletivo, foi possível (re)significar.

Além disso, a vivência do racismo vista de forma interseccional, entrelaçada com questões de classe, gênero e geração, torna o espaço coletivo de escuta e fala não apenas um local de elaboração da dor, mas uma potência de reconstrução identitária.

CONCLUSÕES QUE SE QUEREM COMEÇO

Esta pesquisa partiu da pergunta: como se dá o processo de racialização de jovens residentes na periferia da capital cearense que se autoidentificam como pardos/pardas? A partir dela, traçamos três objetivos específicos: compreender os sentidos atribuídos a ser pardo/a, discutir os atravessamentos das relações familiares inter-raciais nesse processo e refletir sobre os efeitos psicossociais do autorreconhecimento como pardo/a.

Os encontros realizados no Bom de Papo nos mostraram que a categoria "pardo/a", é, na verdade, um campo pulsante de disputa simbólica, histórica e política. Os/as jovens escutados/as revelaram vivências marcadas por silêncios familiares, ambiguidades identitárias, racismos cotidianos como também por estratégias de sobrevivência, reinvenção e resistência. A mestiçagem, que historicamente foi utilizada como projeto de apagamento, surge aqui ressignificada como lugar de denúncia e encruzilhada, lugar que dói, mas também cria.

As oficinas e entrevistas mostraram que, embora muitos/as jovens inicialmente percebam o nomear-se pardo/a como um lugar de neutralidade ou indeterminação racial, um

“não-lugar” entre o branco e o negro, poder conversar acerca de suas próprias vivências, memórias e narrativas foi promovendo rupturas nessa ideia.

Os resultados evidenciam que o lugar do/a mestiço/a no Brasil continua sendo atravessado por ambiguidades e silenciamentos raciais. A partir do conceito de limbo identitário-racial, foi possível compreender como jovens de pele clara, não-brancos e não-retintos, vivenciam o racismo estrutural mesmo sem, inicialmente, nomeá-lo como tal. A pesquisa mostra que o auto(re)conhecimento racial não se dá de forma espontânea, mas exige rupturas com os mitos fundantes da sociedade brasileira, como o da democracia racial e do branqueamento.

A escuta ativa, a produção de narrativas e a criação de espaços coletivos de expressão possibilitaram que os/as jovens participantes se sentissem legitimados a falar de suas experiências com o racismo, as oficinas funcionaram como dispositivos de enunciação, nos quais o compartilhamento de vivências produziu deslocamentos subjetivos importantes inclusive para movimentar possibilidades de construção de uma identidade negra para além das construções da branquitude.

No que diz respeito às relações familiares inter-raciais, as discussões mostraram que elas exercem um papel ambíguo nos processos de racialização. Por um lado, fica evidente a presença de silêncios, desigualdades no tratamento entre irmãos de tons de pele diferentes e reforço de ideais de branquitude que invisibilizam o pertencimento negro de jovens pardos/as. Por outro, também se identificaram conflitos, incômodos e desencaixes que operam como frestas para a elaboração crítica desses contextos. A construção de árvores genealógicas raciais e as narrativas que surgiram nas oficinas revelaram que a família, apesar de muitas vezes operar como espaço de apagamento, pode ser também um território de disputa simbólica, onde o reconhecimento racial se tensiona e, por vezes, se faz possibilidade

de deslocamento.

Os/as participantes nos revelaram, também, que o processo de racialização de jovens pardos/as está atravessado por marcadores interseccionais como gênero, classe, religião e território, que influenciam diretamente as formas como o racismo é vivido e significado. Os/as jovens relataram sentimentos de exclusão, vergonha e dúvida sobre sua identidade racial, mas também descreveram experiências de transformação a partir do momento em que passaram a reconhecer e nomear o racismo em suas trajetórias. As oficinas funcionaram como espaços potentes para a construção de sentidos mais afirmativos sobre si, nos quais a escuta coletiva e o compartilhamento de vivências produziram deslocamentos subjetivos.

Metodologicamente, a pesquisa-inter(in)ventiva e a escrevivência foram pilares fundamentais para sustentar o compromisso ético-político desta dissertação. A decisão de pesquisar com e não sobre juventudes negras periféricas exigiu de mim um deslocamento constante, o reconhecimento das implicações do meu lugar e o enfrentamento às armadilhas do saber acadêmico branco e universalizante. Ao lado de Ana Thaís e dos/as jovens do GBJ, construímos um espaço em que a pesquisa se fez afeto, encontro e provocação.

Esta pesquisa não dá conta da totalidade dos atravessamentos vividos por juventudes pardas no Brasil, nem pretendo fazê-lo. Mas acredito que oferece pistas importantes para ampliar o debate na Psicologia sobre os efeitos psicossociais do racismo, em especial na vida de sujeitos que habitam o limbo identitário racial e que são frequentemente invisibilizados, seja nas políticas públicas, seja nas práticas clínicas, seja nas próprias pesquisas acadêmicas.

É urgente que a Psicologia brasileira se abra para os saberes de quem está nas margens, para as experiências de quem sobrevive em territórios precarizados, mas que insistem em criar, em dançar, em pintar, em nomear, em resistir.

Escrever esta dissertação não foi um processo linear, nem simples. A escrita, em muitos momentos, doeu. Doeu porque tocar nas experiências dos/as jovens com quem caminhei foi, inevitavelmente, tocar nas minhas próprias feridas. Falar sobre silêncios familiares, sobre o limbo identitário, sobre a dor de não se sentir reconhecido/a em lugar algum, foi também remexer nos silêncios que me atravessam, nas estratégias que construí para sobreviver sem nomear. Por vezes, parei, travei por semanas e não por falta de dados, mas por excesso de implicação. Porque escrever sobre o que nos atravessa exige coragem para não anestesiar a palavra, para não se esconder na teoria. Escrevi com raiva, com dúvida, com medo, com afeto.

Como nos ensina Mestre Nêgo Bispo, em vez de começo, meio e fim, seguimos em *começo, meio, começo*. Sonho que o que este trabalho inaugura, não se encerre, mas que seja semente plantada.

REFERÊNCIAS

- Akotirene, C. (2019). *Interseccionalidade*. Pólen.
- Almeida, S. (2018). *Racismo estrutural*. Pólen.
- Amorim da Silva, R., Paula dos Santos Moura, R., & César de Holanda Santos, A. (2021). Narrativas (des)construídas como tarefa política da pesquisa participativa decolonial. *Revista de Psicologia*, 12(2), 147–160. <https://doi.org/10.36517/revpsiufc.12.2.2021.11>
- Andrade, E. (2023). *Negritude sem identidade: Sobre as narrativas singulares das pessoas negras*. N-1 Edições.
- Barros, J. P. P. (2019). Juventudes desimportantes: A produção psicossocial do “envolvido” como emblema de uma necropolítica no Brasil. In V. F. R. Colaço et al. (Orgs.), *Juventudes em movimento: Experiências, redes e afetos*. Expressão Gráfica.
- Barros, J. P. P., de Albuquerque Norões Boutala, A. T., Penha, A. C. R., dos Santos, B. V., Cavalcante, L. F., de Freitas Costa Araújo, L., Santana, L. R. R., de Souza, N. M., de Sousa Neto, R. C., & da Silva Cardoso, R. de C. (2025). Projeto Histórias Desmedidas e as

confluências entre Psicologia e Educação. *Amazônica - Revista de Psicopedagogia, Psicologia escolar e Educação*, 18(1), 119–146.

<https://periodicos.ufam.edu.br/index.php/amazonica/article/view/17497>

Barros, J. P. P., Cavalcante, L. F., Soares, M. R. N., Lima, L. T. de, Alves, I. dos S., & Neto, R. C. de S. (2023). “Bom de papo”: Oficinas sobre violência e saúde com jovens de uma escola pública de Fortaleza. *Barbarói*, 63, 104–122.

<https://doi.org/10.17058/barbaroi.v1i63.1956>

Benício, L. F. S. (2022). *Por uma de(s)colonização da saúde mental: Vozes negras na produção do campo da atenção psicossocial no Ceará* (Tese de doutorado). Universidade Federal do Ceará.

Carneiro, S. (2011). *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. Selo Negro.

Carneiro, S. (2003). Enegrecer o feminismo: A situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In L. P. Silva & L. M. Lemos (Orgs.), *Racismos contemporâneos* (pp. 49–58). Takano.

Carone, I., & Bento, M. A. S. (Orgs.). (2002). *Psicologia social do racismo: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Editora Vozes.

Centro Cultural Bom Jardim. (n.d.). *Grande Bom Jardim - Território e Contexto Social*. <http://ccbj.redelivre.org.br/grande-bom-jardim-territorio-e-contexto-social>

Collins, P. H. (2019). *Pensamento feminista negro: Conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. Boitempo Editorial.

Costa, A. F. (2021). *Escrevivências coletivas: Práticas de re-existências e trajetórias de vida de jovens negros(as) em periferias de Fortaleza* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal do Ceará.

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.

<https://doi.org/10.12957/epp.2022.68631>

Costa, E. A. G. A., Moura Jr., J. F., & Barros, J. P. P. (2020). Pesquisar n(as) margens: Especificidades da pesquisa em contextos periféricos. In E. Cerqueira-Santos & L. F. Araújo (Orgs.), *Metodologias e investigações no campo da exclusão social* (pp. 13–31). EDUFPI.

Cavalcante, L. F. (2021). *Fórum de Escolas pela Paz do Grande Bom Jardim: Enfrentamentos às dinâmicas da violência armada em periferias de Fortaleza* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal do Ceará.

Davis, A. Y. (2016). *Mulheres, raça e classe* (H. A. P. Lacerda, Trad.). Boitempo.

Evaristo, C. (2017). *Becos da memória*. Pallas.

Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas* (R. R. Costa, Trad.). L&PM.

Fanon, F. (2022). *Os condenados da terra* (A. N. Barbosa, Trad.). Martins Fontes.

Galvão, C. (2005). *Narrativas em Educação*. Ciência & Educação, 11(2), 327–345.

G1 CE. (2021, 6 de janeiro). 12 regionais de Fortaleza, confira a nova divisão da capital cearense.

<https://g1.globo.com/ce/ceara/noticia/2021/01/06/12-regionais-de-fortaleza-confira-a-nova-divisao-da-capital-cearense.ghtml>

Gomes, L. F. E. (2019). Ser pardo: O limbo identitário-racial brasileiro e a reivindicação da identidade. *Cadernos de Gênero e Diversidade*, 5(1), 66–78.
<https://doi.org/10.9771/cgd.v5i1.31930>

Gomes, N. L. (2005). *Sem perder a raiz: Corpo e cabelo como marcas da identidade negra*. Autêntica Editora.

Gomes, N. L., & Laborne, A. A. de P. (2018). Pedagogia da crueldade: Racismo e extermínio da juventude negra. *Educação em Revista*, 34, e197406.

<https://doi.org/10.1590/0102-4698197406>

Gomes, R., Barros, A., Cavalcante, P., Nunes, J., & Alencar, F. (Eds.). (2023). *Histórias desmedidas: Reflexões sobre experiências de extensão com jovens (in)visibilizados*.

Gonzaga, J. M. de S. (2024). *Narrativas sobre lesbianidades sob uma perspectiva interseccional: Um estudo com jovens lésbicas das periferias de Fortaleza-CE* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal do Ceará.

Gonzalez, L. (1984). Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, 223–244.

Hall, S. (2003). *A identidade cultural na pós-modernidade* (7^a ed.). Editora DP&A.

Hasenbalg, C. A., & Silva, N. do V. (1990). Raça e oportunidades educacionais no Brasil. *Cadernos de Pesquisa*(73), 5–12. <https://publicacoes.fcc.org.br/cp/article/view/1092>

hooks, b. (2017). *Ensinando a transgredir: A educação como prática da liberdade* (W. S. Santos, Trad.). WMF Martins Fontes.

hooks, b. (2020). *Tudo sobre o amor: Novas perspectivas*. Elefante.

Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano* (S. Emediato, Trad.). Cobogó.

Lima, F. (2020). Trauma, colonialidade e a sociogenia em Frantz Fanon: Os estudos da subjetividade na encruzilhada. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 72, 80–93.
<https://doi.org/10.36482/1809-5267.arbp2020v72s1p.80-93>

Lorde, A. (2021). *Irmã outsider*. Bazar do Tempo.

Marinho, C. H. (2017). Juventudes: Trajetórias, experiência e reconhecimento em tempos de crise da sociedade do Capital. *Revista de Políticas Públicas*, 20, 295–304.

Martins, L. M. (2021). *Performances do tempo espiralar: Poéticas do corpo-tela*. Cobogó.

Mbembe, A. (2018). *Necropolítica*. N-1 Edições.

Moraes, M. (2014). Do pesquisarCOM ou de Tecer e Destecer fronteiras. In A. Bernardes, G. Tavares, & M. Moraes (Orgs.), *Cartas para pensar: Políticas de pesquisa em psicologia* (pp. 131–138). EDUFES.

Moreira, M. G. R. (2023). *O que você sente na pele? Racialização da atuação policial e da política de segurança pública a partir do território do Lagamar em Fortaleza-CE* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal do Ceará.

Munanga, K. (1999). *Redisputando a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus identidade negra*. Editora Vozes.

Munanga, K. (2004). *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia*. In *Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira*. EDUFF.

- Nascimento, A. do. (2016). *O genocídio do negro brasileiro: Processo de um racismo mascarado*. Editora Perspectiva.
- Oliveira, D. C. de, Almeida, L., & Oliveira, R. W. de. (2019). Pesquisa participativa decolonial: Movimentos de pensamento entre Terra e Marte. *Revista Polis e Psique*, 9(n.spe), 107–127. <https://doi.org/10.5935/2238-152X.20190010>
- Osorio, R. G. (2013). A classificação de cor ou raça do IBGE revisitada. In J. L. Petruccelli & A. L. Saboia (Orgs.), *Características étnico-raciais da população: Classificações e identidades*.
- Prefeitura de Fortaleza. (2020). Índice Bairros Fortaleza. Big Data.
<https://www.anuariodoceara.com.br/indice-bairros-fortaleza/>
- Santos, A. B. (2023). *A terra dá, a terra quer*. Ubu Editora/PISEAGRAMA.
- Santos, A. de O., & Schucman, L. V. (2015). Desigualdade, relações raciais e a formação de psicólogo(as). *Revista Epos*, 6(2), 117–140.
- Santos, J. T. dos. (2005). De pardos disfarçados a brancos pouco claros: Classificações raciais no Brasil dos séculos XVIII–XIX. *Afro-Ásia*(32). <https://doi.org/10.9771/aa.v0i32.21089>
- 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. <https://doi.org/10.11606/T.47.2012.tde-21052012-154521>
- Soares, M. R. N. (2024). *A gente combinamos de escre(viver): Pesquisando gênero com estudantes numa escola pública do Grande Bom Jardim* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal do Ceará.

Souza, N. S. (1983). *Tornar-se negro: As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Edições Graal.

ANEXOS

ANEXO I

**UFC - UNIVERSIDADE
FEDERAL DO CEARÁ /**



Continuação do Parecer: 5.187.324

justifica pelo fato de que o Grande Bom

Jardim apresenta as maiores taxas de homicídios da cidade nos levantamentos sistematizados pelo Comitê Cearense pela Prevenção de Homicídios na Adolescência. Propõem-se um pesquisa com metodologia mista, composta de dois estudos empíricos, cada qual tendo a duração de 1 ano, prevista para se realizar no biênio 2022-2023. O primeiro estudo, de cunho quantitativo, visará, por meio de pesquisa de levantamento com aplicação de questionário, analisar percepções de jovens de contextos periféricos sobre os efeitos da violência armada em seus cotidianos, a partir, especificamente, de seis aspectos: (1) percepções sobre a violência na cidade e no bairro/comunidade, (2) mudanças de hábitos ou de comportamentos provocadas frente à violência, (3) noções de segurança construídas por juventudes em contextos com altas taxas de letalidade juvenil, (4) vitimização, 5) exposição à violência por parte de grupos do tráfico e da polícia e 6) experiência e confiança na polícia. O segundo estudo, de cunho qualitativo, buscará analisar implicações das dinâmicas das conflitualidades urbanas e estratégias de re-existência nos modos de

subjetivação de jovens estigmatizados em periferias de Fortaleza, mais precisamente três segmentos juvenis que têm sido mais constantemente produzidos como "matáveis" e "não passíveis de luto": juventudes negras, juventudes LGBTQIA+ e aqueles jovens inseridos em organizações criminosas ligadas ao tráfico de drogas, popularmente conhecidas como "facções", por meio de entrevistas narrativas autobiográficas. Espera-se que tal estudo possa contribuir com a construção de um quadro analítico sobre os efeitos da violência no cotidiano de jovens, além de visibilizar práticas de resistências experimentadas por juventudes e coletivos juvenis periféricos.

Objetivo da Pesquisa:

Objetivo Primário:

Analizar modos de subjetivação juvenis em periferias de Fortaleza produzidos tanto pelas dinâmicas psicosociais da violência urbana quanto por práticas de re-existência a essa problemática nesses contextos.

Objetivo Secundário:

Analizar percepções de jovens de contextos periféricos de Fortaleza sobre os efeitos da violência urbana em seus cotidianos.

Problematizar implicações das conflitualidades urbanas e estratégias de re-existência frente a essa problemática nas trajetórias de jovens estigmatizados em contextos periféricos, a partir de suas narrativas autobiográficas.

Endereço: Rua Cel. Nunes de Melo, 1000

Bairro: Rodolfo Teófilo

UF: CE **Município:** FORTALEZA

Telefone: (85)3366-8344

CEP: 60.430-275

E-mail: comepe@ufc.br

Continuação do Parecer: 5.187.324

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

O projeto indica, quanto aos riscos:

Essa pesquisa não envolverá riscos à integridade. Caso haja algum constrangimento ou incômodo em responder alguma pergunta na entrevista, no grupo de discussão e na aplicação de questionário, você será respeitado(a) e acolhido(a), podendo desistir a qualquer momento.

O projeto indica, quanto aos benefícios:

Espera-se realizar um levantamento bibliográfico das produções da violência urbana envolvendo jovens nas principais bases de dados nos últimos 10 anos, assim como analisar 100% dos dados produzidos pelo Estudo 1, sobre os efeitos da violência armada no cotidiano de jovens do Grande Bom Jardim; produzir dois (2) materiais didáticos e instrucionais sobre os dados quantitativos analisados, destinados a jovens, familiares e profissionais de políticas sociais; viabilizar pelo menos (21) entrevistas narrativas autobiográficas com jovens inseridos na Região do Grande Bom Jardim; construir, em colaboração com os coletivos juvenis investigados, um (1) Plano de Enfrentamento da violência contra jovens como produção técnica oriunda dos estudos quanti e qualitativos, junto com organizações sociais do Grande Bom Jardim, e; produzir, em colaboração com coletivos juvenis do Grande Bom Jardim, produtos de comunicação, um (1) vídeo-documentário e 12 episódios para os podcasts Presentemente e Artes Insurgentes, vinculados ao VIESSES-UFC), abordando narrativas de resistências à violência contra jovens em Fortaleza a partir de suas trajetórias de vida.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

O desenho metodológico do projeto prevê:

"A pesquisa será realizada na região do Grande Bom Jardim, territorialidade periférica de Fortaleza formada por 5 bairros (Bom Jardim, Granja Lisboa, Granja Portugal, Siqueira e Canindézinho). Essa é a região de Fortaleza com as maiores taxas de homicídio de adolescentes e jovens, assim como com um dos piores Índices de Desenvolvimento Humano (IDH), segundo dados da Secretaria de Segurança Pública e Defesa Social (SSPDS), do Governo do Estado do Ceará, monitorados sistematicamente pelo Comitê Cearense pela Prevenção de Homicídios na Adolescência (CCCPHA, 2018). Trata-se de uma pesquisa com uso de metodologia mista, combinando estudo quantitativo a estudos qualitativos. A pesquisa se dará por meio de três estudos específicos, cada um com duração prevista de 1 ano. Cada estudo corresponde a um dos objetivos secundários da investigação. O estudo 1 tratar-se-á de uma pesquisa descritiva, prospectiva, com abordagem quantitativa, realizada na cidade de Fortaleza, no

Endereço: Rua Cel. Nunes de Melo, 1000

Bairro: Rodolfo Teófilo

CEP: 60.430-275

UF: CE

Município: FORTALEZA

Telefone: (85)3366-8344

E-mail: comepe@ufc.br

Continuação do Parecer: 5.187.324

Estado do Ceará, voltada a responder ao primeiro objetivo específico da investigação. Serão analisados os dados provenientes de um questionário, a ser composto por itens relacionados às percepções de violência e segurança em territorialidades das margens urbanas. Assim, buscaremos compreender a violência armada sob um ponto de vista de seus aspectos sociais e subjetivos, destacando como ela vem produzindo alterações no cotidiano de jovens inseridos em contextos periféricos com elevadas taxas de homicídios juvenis. Participarão do estudo 2 jovens 15 a 29 anos que integram coletivos juvenis do Grande Bom Jardim, mapeados na pesquisa realizada entre 2020 e 2021. A partir desses critérios, os participantes deste estudo 2 serão escolhidos segundo a técnica "bola de neve" e o número de participantes será definido por critério de "saturação".

Acompanharemos atividades de coletivos negros, coletivos feministas, coletivos que pautam a segregação socioespacial e o direito à cidade, coletivos artístico-culturais e coletivos LGBTQI+ que se articulem pela pauta da violência contra jovens nas periferias. Na pesquisa guarda-chuva anterior, já estabelecemos contato com diversos coletivos juvenis supramencionados nos territórios em que a nova pesquisa se dará, o que confere exequibilidade ao estudo proposto".

Considerando a metodologia, os objetivos e a análise dos riscos e benefícios da pesquisa, observa-se estarem em consonância com os princípios éticos a serem observados na realização de pesquisas na área.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Os termos de apresentação obrigatória encontram-se de acordo com as exigências deste Comitê.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Projeto aprovado.

Considerações Finais a critério do CEP:

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJECTO_1849346.pdf	26/10/2021 18:05:52		Aceito
Declaração de concordância	CONC.pdf	26/10/2021 18:04:48	João Paulo Pereira Barros	Aceito

Endereço: Rua Cel. Nunes de Melo, 1000

Bairro: Rodolfo Teófilo

CEP: 60.430-275

UF: CE **Município:** FORTALEZA

Telefone: (85)3366-8344

E-mail: comepe@ufc.br

**UFC - UNIVERSIDADE
FEDERAL DO CEARÁ /**



Continuação do Parecer: 5.187.324

Declaração de Pesquisadores	Apc.pdf	26/10/2021 18:04:33	João Paulo Pereira Barros	Aceito
Outros	Cronog.pdf	26/10/2021 17:59:51	João Paulo Pereira Barros	Aceito
Outros	Lattes.pdf	26/10/2021 17:58:45	João Paulo Pereira Barros	Aceito
Declaração de Instituição e Infraestrutura	Justif.pdf	26/10/2021 17:56:35	João Paulo Pereira Barros	Aceito
Orcamento	ORCAMENTO.pdf	26/10/2021 17:55:08	João Paulo Pereira Barros	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto.pdf	26/10/2021 17:54:11	João Paulo Pereira Barros	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLP.pdf	26/10/2021 17:52:05	João Paulo Pereira Barros	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLEJ.pdf	26/10/2021 17:50:58	João Paulo Pereira Barros	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	ASSENTIMENTO.pdf	26/10/2021 17:50:05	João Paulo Pereira Barros	Aceito
Outros	TERMOC.pdf	26/10/2021 17:48:09	João Paulo Pereira Barros	Aceito
Folha de Rosto	FOLHA.pdf	26/10/2021 17:43:38	João Paulo Pereira Barros	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

FORTALEZA, 27 de Dezembro de 2021

Assinado por:
FERNANDO ANTONIO FROTA BEZERRA
 (Coordenador(a))

Endereço: Rua Cel. Nunes de Melo, 1000	CEP: 60.430-275
Bairro: Rodolfo Teófilo	
UF: CE Município: FORTALEZA	
Telefone: (85)3366-8344	E-mail: comepe@ufc.br