



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

CENTRO DE HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

LWDMILA CONSTANT PACHECO

**A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NEGRA POR PESSOAS PARDAS: UM
ESTUDO EM PSICOLOGIA SOCIAL**

FORTALEZA

2025

LWDMILA CONSTANT PACHECO

**A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NEGRA POR PESSOAS PARDAS: UM
ESTUDO EM PSICOLOGIA SOCIAL**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará, como requisito para parcial à obtenção do título de doutora em psicologia.

Área de concentração: Subjetividade e Crítica do Contemporâneo.

Linha de pesquisa: Subjetividade e Crítica do Contemporâneo.

Orientador: Prof. Drº Aluísio Ferreira de Lima.

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)

- P12c Pacheco, Lwdmila Constant.
A construção da identidade negra por pessoas pardas : um estudo em psicologia social / Lwdmila Constant Pacheco. – 2025.
260 f.
- Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Fortaleza, 2025.
Orientação: Prof. Dr. Aluísio Ferreira de Lima.
1. Identidade. 2. Reconhecimento. 3. Negritude. 4. Mestiçagem. 5. Relações raciais. I. Título.
CDD 150
-

LWDMILA CONSTANT PACHECO

A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NEGRA POR PESSOAS PARDAS: UM
ESTUDO EM PSICOLOGIA SOCIAL

Tese apresentada ao Programa de Pós- Graduação em
Psicologia da Universidade Federal do Ceará, como
requisito para parcial à obtenção do título de doutora
em psicologia.

Área de concentração: Subjetividade e Crítica do
Contemporâneo.

Linha de pesquisa: Subjetividade e Crítica do
Contemporâneo.

Aprovada em: 27/11/2025.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Aluísio Ferreira de Lima (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Bruna Moraes Battistelli
Universidade Federal do Paraná (UFPR)

Profa. Dra. Nara Maria Forte Diogo Rocha
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Profa. Dra. Vera Regina Rodrigues Silva
Universidade Federal do Ceará (UFC/Unilab)

Prof. Dr. Juracy Armando Mariano de Almeida
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP)

Aos mais velhos, mais novos, irmãs e irmãos: à todas e todos que estão comigo.

Agradecimentos

Em meados do ano de 2007, quando concluía minha graduação em Psicologia, decidi dedicar meu trabalho de conclusão de curso sobre identidade negra à minha sobrinha que na época tinha 7 anos. Ela, uma criança filha de pai preto e mãe branca, demonstrou desde cedo a consciência de seu lugar racial e sua forte identificação com aquilo que a desuniversalizava: a negritude. Muito cedo ela descobriu o racismo na escola particular de classe média e o quanto a imagem de seu pai – homem preto retinto com dreads nos cabelos – impactava nos espaços brancos que ela transitava. Eu, curiosa que era sobre o processo de construção da identidade negra brasileira, vi nela meu laboratório e, por isso, à ela dediquei àquele trabalho. Hoje, minha sobrinha está em vias de concluir a faculdade de Letras e ao perguntar sobre o tema de seu trabalho de conclusão de curso, ela me falou sobre uma crítica comparativa do texto da música “A carne” de Elza Soares e “Breu” de Xênia França. Essa última eu não conhecia e fui correndo procurar. Surpresa e intrigada com a letra, coloquei em minha lista de músicas e toda vez que ela toca tento entender um pouco a mensagem que elas, a música e minha sobrinha, querem passar. Assim como a música, minha sobrinha também “clareou o breu” e tem se reconhecido entre dois mundos raciais, o da classe média branca pelo qual foi inserida pela nossa família desde o nascimento, e o de seu próprio corpo, que é pardo-negro na cor, no cabelo crespo e na sensação de inadequação que a acompanha. Obrigada, Clarinha!

E não só agradeço à ela, claro. Mas também às pessoas que, durante meu período de crise com a temática racial, em que eu buscava em outros temas inspiração para pesquisa, me convocavam para tratar da temática, só dessa vez. Muito de minha fuga se devia ao meu lugar de mulher branca que aos poucos foi sendo construído e assumido, e à sensação de que uma branca produzindo sobre raça estaria sempre sendo exaustivamente testada sobre a validade

dos seus escritos. Assim, às pessoas brancas, negras e indígenas, que me estimularam a continuar estudando sobre relações raciais, meus agradecimentos.

Também registro a importância do meu rebento Francisco que, aos 7 anos tem certeza que é um menino negro, pois herdou a cor da pele do pai e da avó (minha mãe), porém, tem os meus cabelos ondulados, e assim como muitos que descrevo aqui nesse trabalho, será questionado sobre seu lugar racial. Agradeço à paciência dele todas as vezes que me chamou para brincar, mas eu estava ocupada escrevendo essa tese. E aproveito para agradecer minha família na figura de minha mãe Tereza, de meu pai Flaviano e de todos os que vieram antes de mim, àqueles que conheci, como minha tia Marly de quem tenho saudades diárias, como os que não conheci, mas que estão impressos em meus genes e até nos meus santos (herdei uma Iemanjá de quem cuido): a todos os judeus sefarditas, caboclos xukurus e cariris, cafuzos e pretos que fazem parte de minha linhagem.

Agradeço também à meu orientador Aluísio que me recebeu tão bem na pós graduação e que me apresentou leituras e discussões tão importantes e que me fizeram fincar pé na psicologia social. Às amigas que fiz na pós, que mesmo em situação tão inóspita como as aulas e encontros remotos, mesmo com as faltas de cafezinhos e abraços, conseguiram se fazer presentes e estabelecer formas de criarmos um laço afetivo que deram sentido ao curso: Conceição e Stefanie Macêdo, obrigada. Aos professores do doutorado com quem tive aulas, todos muito competentes. E em especial ao professor João Paulo Barros com quem me identifiquei enormemente com a didática, os temas discutidos e a forma divertida e leve de conduzir os conteúdos. Agradeço à Juracy de Almeida que me cobrou “drama” no meu texto de qualificação.

Agradeço à Universidade de Pernambuco (UPE) que concedeu meu afastamento integral da minha função de docente para que eu pudesse vivenciar o doutorado com a tranquilidade que me fosse possível. E por falar em tranquilidade, agradeço àquelas pessoas

que me pouparam do que não estava sobre meu controle, mas que com certeza me desestabilizaria. Àqueles que atravancaram meu caminho, eles passarão, eu passarinho.

Às minhas amigas que acompanharam meu processo, me amparando, me fortalecendo e me instigando a continuar, principalmente Lidiane, Mariana, Gabriela, Ilana, Livia, Thayná e Joingridy. Quem têm amigas, tem tudo. À Rosangela que me foi rede de apoio com meu filho e me deu “de cumê”, minha irmã Manuela idem.

À Baba Omitologi, meu querido Pai Célio, que nunca me negou suporte nesses 20 anos de amizade e me incluiu em sua Família de Santo de forma firme e amorosa como só os filhos de Iemanjá conseguem ser. À Aninha Tobilakijá e a todos e todas que compõem a Casa de Iemanjá/Axé Pratagy. À Exu que é àquele do qual não posso esquecer e a quem pedi nos últimos meses que tirasse do meu caminho àqueles que não estavam para somar atirando a pedra no tempo e no passarinho certo, já que eu também sou passarinho. E finalmente, à meu Pai Xangô Ayrá, que cuida do meu orí e me ensina todo dia a lidar com as injustiças que os filhos de Xangô tanto passam e a administrar minhas palavras. Caô, Obá Ayrá!

Resumo

Essa tese tem como foco investigar a construção da identidade racial de pessoas pardas dentro do contexto sociopolítico das relações raciais no nordeste brasileiro, mais precisamente no Estado de Pernambuco, considerando a busca por reconhecimento como tensão inevitável no que se refere às disputas por visibilidade na perspectiva da miscigenação local, ideal de branqueamento, do racismo, do continuum de cor ou colorismo e da perspectiva birracial. Tal proposição se vale da interlocução entre o sintagma identidade metamorfose-emancipação proposto por Antonio da Costa Ciampa e as nuances relacionadas ao reconhecimento apresentadas por Aluísio Lima em sua proposição de uma teoria de identidade-metamorfose-reconhecimento desde as discussões de Ciampa e a articulação com a teoria crítica contemporânea, além disso, toma como ponto de articulação os estudos culturais, pós coloniais, decoloniais e aqueles que defino como anticoloniais, que são os estudos produzidos no Brasil sobre o Brasil, com ênfase na realidade nordestina.

Considerando que as identidades se constroem a partir de uma falta e consequente necessidade de afirmação de si e reconhecimento social, as identidades negras no contexto colonial (único espaço possível para se pensar a questão de raça como demarcador social) acabam sendo criadas e definidas pelo ponto fixo da branquitude, pois a busca por reconhecimento da população negra é sua demanda. Isto é, a branquitude funda o ser negro ao mesmo tempo em que o impede de ser outra coisa, fazendo com que seja necessário ao negro afirmar-se como tal para existir elegendo uma espécie de ideal de negritude que não contempla a maioria dos negros no Brasil. Além das discussões teóricas sobre identidade, também trago reflexões sobre nosso processo colonial, a construção do mito da cordialidade brasileira e da democracia racial, além do ideal de branqueamento articulando tais questões com os discursos de pessoas em construção de uma possível racialidade negra apontando o

processo, entraves e questões levantadas. Tais discursos foram registrados em atividades grupais sobre convivência interracial compostos por estudantes universitários na zona da mata pernambucana e a investigação sobre a relevância do reconhecimento da negritude pelos seus pares para uma formação identitária positiva.

Palavras-chave: identidade, reconhecimento, negritude, mestiçagem e relações raciais

Abstract

This thesis focuses on investigating the construction of the racial identity of mixed-race people within the socio-political context of race relations in the Brazilian Northeast, more precisely in the state of Pernambuco, considering the search for recognition as an inevitable tension in relation to disputes over visibility from the perspective of local miscegenation, the ideal of whitening, racism, the color continuum or colorism, and the biracial perspective. This proposition makes use of the dialogue between the identity-metamorphosis-emancipation syntagm proposed by Antonio da Costa Ciampa and the nuances related to recognition presented by Aluísio Lima in his proposition of a theory of identity-metamorphosis-recognition based on Ciampa's discussions and its articulation with contemporary critical theory. Furthermore, it takes as its point of articulation cultural, post-colonial, decolonial, and what I define as anti-colonial studies, which are studies produced in Brazil about Brazil, with an emphasis on the reality of the Northeast. Considering that identities are constructed from a lack and consequent need for self-affirmation and social recognition, Black identities in the colonial context (the only possible space to consider race as a social marker) end up being created and defined by the fixed point of whiteness, since the search for recognition by the Black population is their demand. That is, whiteness founds the Black being while simultaneously preventing it from being anything else, making it necessary for Black people to assert themselves as such in order to exist, choosing a kind of ideal of Blackness that does not encompass the majority of Black people in Brazil. Beyond theoretical discussions on identity, I also offer reflections on our colonial process, the construction of the myth of Brazilian cordiality and racial democracy, as well as the ideal of whitening, articulating these issues with the discourses of people constructing a possible Black racial identity, pointing out the process, obstacles, and issues raised. These discourses were recorded

in group activities on interracial coexistence, composed of university students in the Zona da Mata region of Pernambuco, and in research on the relevance of peer recognition of Blackness for positive identity formation.

Keywords: Identity, recognition, blackness, miscegenation, and race relations.

Sumário

Primeiras palavras.....	14
Os Círculos de Cultura	23
Virada narrativa.....	26
Compreendendo identidade a partir da perspectiva dos Estudos Culturais, Pós Coloniais e da Metamorfose -Emancipação	31
Identidade a partir dos Estudos Culturais.....	37
Identidade na perspectiva pós-colonial	40
Identidade e metamorfose	45
Anamorfose	54
O jogo da visibilidade e invisibilidade racial no Brasil	60
Colonização, gênero e mestiçagem.....	63
Racismo e apagamento racial.....	71
O pardo/mestiço como questão política.....	81
Continuum de cor/Colorismo	88
Branquitude e identidade no Nordeste brasileiro.....	93
Branco e brancura nordestinas.....	95
Branquitude brasileira: o que é e como se manifesta	109
Branquitude não é identidade	114
A relação entre identidade e reconhecimento.....	121
Reconhecimento.....	123
Sufrimento por Indeterminação e Reconhecimento Perverso.....	129
Reificação	133
Autorreificação ou auto-ódio nas relações raciais	135
Ser ou não ser: o lugar do pardo-indígena e do pardo-negro nas relações raciais	143
A percepção do racismo como caminho para a consciência racial	151

O mito do racismo cordial ainda é válido?	153
Convivência Interracial	156
A metamorfose das identidades negras: do não-lugar para um lugar em busca de emancipação.....	171
Autoimagem e auto-ódio	173
A convivência entre iguais para a construção da identidade negra.....	183
A convivência com os diferentes para a afirmação da identidade negra	199
Quem é o pardo nas relações raciais, afinal?	211
Branco ou moreno claro.....	214
Pardas-indígenas	216
Pardos negros.....	219
Racismo cordial	223
Identidades negras.....	226
Últimas palavras	236
Referências	242

Primeiras palavras

Tudo é importante, conta e merece ser contado, pois todo o dia é o último dia. E o último dia é hoje. (Bosi, 1983, p. 18)

Quando comecei a estudar relações raciais na minha graduação em psicologia, afora o livro “Psicologia Social do Racismo” organizado pela Iray Carone e pela Cida Bento (2002), não conhecia outro ao qual eu pudesse me apoiar que não fosse de outras áreas. História, sociologia e ciência política foram as estantes que passei a freqüentar na biblioteca da UFAL. Eu lia tudo que fizesse referência à raça, racismo e relações raciais, o que me deu uma base boa e me fez acessar clássicos importantes, como Casa Grande e Senzala, de Gilberto Freyre, e Raças e Classes Sociais no Brasil, de Octavio Ianni. Lia também os autores alagoanos nas sessões especiais de livros raros sem edições recentes, como Arthur Ramos, Octávio Brandão, Moreno Brandão etc. Dentre as coisas que li, me interessei pelos estudos em identidade. Compreendi que identidade era algo que não fugia da minha formação, tema que eu podia associar à psicologia. Comecei a entender identidade como uma parcela da personalidade que escolhemos como cartão de visita social. Circulei por um tempo com o livro “identidade cultural na pós-modernidade” do Stuart Hall, sem nem saber que ali começava minha aproximação com os estudos culturais e pós-coloniais. Li Kabengele Munanga definindo identidade negra no livro “Rediscutindo a Mestiçagem No Brasil: Identidade negra versus identidade nacional”. Li a Nilma Lino Gomes graças ao tempo que fui estagiária no Núcleo de Estudos Afrobrasileiros sob a direção do professor Moisés Santana, li a Neuza Santos Souza já no final da graduação, um achado psicanalítico e que reforçava que sim, eu estava estudando assunto de interesse da psicologia. E tudo o que li e me identifiquei definia identidade como um posicionamento político. “Político como uma forma de cálculo e ação

estratégica dedicada à transformação social” (Bhabha, 2010, p. 48). Entendi que identidade é manifestação consciente do que se é com algum fim outro que não seja exclusivamente se definir.

Da minha graduação para os dias de hoje passaram-se quase duas décadas e identidade nunca deixou de ser o tema central de meus estudos, pesquisas e interesses. Em meados de 2009, apresentei num congresso Norte Nordeste de Psicologia ocorrido em Belém do Pará, uma fala sobre Identidade Negra que era o tema que eu estava pesquisando no mestrado que fiz em Psicologia, na Universidade Federal de Sergipe. Lembro que os participantes eram majoritariamente brancos, mas me chamou a atenção a presença de um homem de dreads no cabelo que, no desfazimento da mesa, já do lado de fora da sala, me abordou para comentar o que achou sobre o que eu havia falado. Ele, um homem cis, do Estado da Bahia, psicólogo, comentou que era aquilo mesmo, que identidade é uma questão política e que os pretos e pardos precisavam se afirmar negros. E me disse mais, que ele se afirmava negro, mas que poderia me confessar que também se reconhecia indígena e que estava fazendo umas incursões sobre sua ancestralidade mestiça. Àquela abordagem me foi inesquecível, não só por eu ter tido validada a minha pesquisa por uma pessoa negra, como por uma inquietação sobre o que se mostra e o que se guarda do que somos. Ele, um homem declaradamente negro, falava da importância política de se afirmar negro, mas me contava também em confissão que além de negro era indígena. E por que não se afirmar indígena também publicamente? Negro e indígena? Ou até mestiço?

Naquele momento eu já tinha entendido a importância política de se afirmar negro. Munanga (2004) fala de como foi e é necessário que pardos se juntem aos pretos para reivindicar políticas públicas que finalmente os favoreçam. A morenidade, segundo ele, seria uma categoria flutuante e apolítica que só favorece aos brancos. Isso porque, no começo do século XX, a ideologia do branqueamento que pressupunha que a mestiçagem produziria uma

população branqueada em poucas décadas arregimentou os mestiços de todos os cruzamentos para o lado dos brancos, da branquitude. O que desencadeou uma invisibilização da real condição dos pretos e dos descendentes mestiços dos pretos. Mas claro que para se afirmar negro não cabe apenas reconhecer uma ancestralidade africana, é necessário também possuir fenótipo que demarque o sujeito¹ como o outro do branco. E sendo o negro o outro do branco, numa sociedade colonizada e escravocrata como a nossa, inevitavelmente o negro é o alvo da violência e exclusão racial.

No ano de 1952, Oracy Nogueira (1998) definiu que o racismo brasileiro é de marca, isto é, quem sofre violência racista são àquelas pessoas que possuem traços identificados como negros. Considerando a mestiçagem nacional, o risco de sofrer racismo diminui na medida em que o sujeito possui menos traços que o enquadre na negritude. É o que se chama hoje em dia de colorismo². Mas, será que sendo negro o sujeito realmente sofreria menos racismo por ter a pele mais clara, por exemplo? Sofrer menos racismo, ou sofrer formas diferentes das manifestações do racismo? Sofrer menos racismo, ou não conseguir nomear a violência sofrida por não se reconhecer negro? Dados do IBGE³ demonstram que no ano de 2022 a população negra compreendia 55,7% da população brasileira e que, desses, 70,3% estavam abaixo da linha da pobreza em comparação com os 28,7% de brancos na mesma condição. Dados esses que comprovam que a população negra é a que mais sucumbe seja por negligência, falta de acesso aos bens básicos, por morte violenta, assim como também é a população que infla o sistema carcerário. E desde meados de 1950, quando a UNESCO encomendou uma série de pesquisas para identificar como se estabeleciam as supostas bem-

¹ Entendo sujeito como ser ativo e consciente de si, de seu passado e do que lhe constitui. Nas palavras de bell hooks: “Sujeitos são àqueles capazes de definir suas próprias realidades, estabelecer suas próprias identidades, de nomear suas histórias” (hooks, 1989, p. 42). Por isso, opto por esse termo na tese.

² Segundo Devulsky (2021) é uma disputa forjada pela ideia de supremacia branca que induz pessoas negras a se compararem ou serem comparadas entre si tendo como base a variação cromática de sua pele em busca de supostos privilégios na sociedade branca. O colorismo atinge homens e mulheres de forma distinta e é empregada por brancos sobre negros e por negros sobre outros negros.

³ IBGE (2023). Síntese de indicadores sociais: uma análise das condições de vida da população brasileira. Disponível em: < <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv102052.pdf> >

sucedidas relações raciais no Brasil que se comprovou que a democracia racial era um mito, visto que pretos e pardos sofriam das mesmas agruras sociais e que o preconceito racial no Brasil só estava sob uma camada de tolerância. Isto é, pretos e pardos estão sujeitos à mesma situação de vulnerabilidade e risco de morte.

O processo, pois, de se reconhecer pertencente a uma categoria racial marginalizada perpassa necessariamente por uma conscientização política da necessidade da autoafirmação racial. Afirmar-se negro e negra é afirmar a sobrevivência de um grupo humano que sofreu e sofre tentativa de genocídio, e mais, afirmar-se negro e negra é dar ênfase às necessidades socioeconômicas por quais passam um grupo social que sofreu historicamente com a escravidão e sofre atualmente com o racismo.

Para meu colega psicólogo negro lá do ano de 2009, afirmar-se negro naquele espaço de um congresso de psicologia, era, talvez, afirmar a pouca representatividade de negros na profissão, poucos debates sobre raça na área e a necessidade de reparação dessa lacuna. Já se afirmar como mestiço para mim de forma confessional, talvez seja a necessidade psicológica, pessoal e subjetiva daquele sujeito não ser reduzido ao que Fanon (2008) denomina de epidermização. Ele era negro sim, mas outros tantos que se fossem afirmados conjuntamente em público poderiam anular-se mutuamente. A identidade (negra) é uma representação de si necessária para o reconhecimento social, mas, o sujeito “não pode ser reduzido à própria representação de si” (Barros, 2024a, p. 38). Ainda mais quando essa representação é ancorada na branquitude, no que a branquitude define como sendo o sujeito racializado. A identidade racial é um jogo, uma negociação, em que determinados personagens surgem em detrimento de outros que também possuímos no intuito de conseguirmos alguma visibilidade, seja pessoal, seja coletiva. É jogar o jogo com seus iguais, mas também com o seu opositor, com quem o nomeou, enclausurou e definiu.

Lima (2024) fala da identidade como apropriação dinâmica de si. E nesse caso, o personagem público do meu colega de profissão era o sujeito negro, mas que intimamente revelava outros personagens em construção e que talvez não necessitasse de visibilidade e reconhecimento como sua identidade negra. Até porque, sendo um homem com fenótipo negro, dificilmente seria reconhecido e aceito fora desse lugar racial.

Quando escrevi meu projeto de tese no ano de 2021 decidi trabalhar com grupos de estudantes universitários e fazer uma pesquisa de campo. Abri para participação todos que tivessem interesse sobre a temática racial e nisso aderiram tanto pessoas brancas como não brancas⁴. A ideia era entender se o conceito de cordialidade interracial ainda era válido no imaginário desses sujeitos. O conceito de cordialidade do povo brasileiro, associada à ideologia de que somos uma democracia racial foi algo forjado nas primeiras décadas do século XX e alardeado como verdade inclusive por outras nações. A fama do Brasil como um oásis democrático e plurirracial atravessou continentes. Porém, muito rapidamente eu percebi que não precisava de uma pesquisa empírica para saber o que encontraria nas falas dos participantes. A ideia de cordialidade ainda é algo difundido e até já me vi reproduzindo essa concepção ao falar que a manifestação do racismo no Brasil “é sutil”. Sutil para quem? Com certeza para mim, que sou uma mulher branca.

Ainda assim, outros tantos temas surgiram na pesquisa empírica. Uns até que me geraram curiosidade, mas que não tive tempo de elaborar para esse trabalho de agora. É o caso dos relacionamentos amorosos interraciais e monorraciais. No processo de transcrição das gravações, fiz anotações e reflexões sobre algo que me chamou atenção no grupo de negros: a quantidade de pessoas que não se reconheciam brancas, mas também não tinham certeza se eram negras. Isso justifica o motivo pelo qual eu escolhi enfatizar o discurso dessas pessoas em detrimento daqueles que se reconheciam como brancos e como pretos. O que não

⁴ Me refiro aqui a categoria “não brancas” porque participaram da pesquisa tanto pretos como pardos, que compõem a categoria negra, como pessoas de descendência indígena.

significa que os discursos que foram importantes para ilustrar determinados temas contidos nessa tese serão negligenciados. Porém, as últimas três seções deste trabalho focarão justamente em compreender como esses sujeitos que demonstram uma insegurança ou instabilidade na afirmação racial constroem argumentos de auto reconhecimento a partir da validação do grupo de pessoas negras, já que, segundo Honneth (2003), o sujeito só consegue se formar socialmente a partir da relação recíproca com outro sujeito. Isto é, como esses sujeitos não brancos puderam negociar com pessoas pretas, não brancas e brancas sobre sua racialidade e finalmente conseguirem se afirmar como negras, além de entender se essa afirmação se estabiliza ou se encontra novas dúvidas.

Considerando a possibilidade de dúvidas sobre pertencimento racial, me questioneei se é permitido a todos jogar, negociar sobre sua identidade racial. Pelo que foi dito por pessoas pretas, não, pois elas não têm a possibilidade de se afirmarem outra coisa. Vide essa fala de uma mulher preta participante dos círculos de cultura que organizamos em 2021: “Eu cresci sabendo que eu era negra, mesmo sendo indisfarçável, minha mãe sempre fez questão de me alertar sobre isso”. Não bastava ser negra “indisfarçável”, a mãe da mulher em questão precisou “alertá-la” sobre o que é ser negra. Assim, nem a todos é dado o direito de jogar o jogo público da metamorfose identitária racial.

Aqui nos interessa a identidade racial que está no entre-lugar, onde a raça é um meio, ou como diria Lopez (In Müller; Cardoso, 2017), um entremeio e por isso, tais sujeitos são agentes complexos no processo de luta de representação. Considerando que a identidade nunca se ajusta completamente ao que somos e ao como nos sentimos (Haider, 2019), suponho por relatos que ouvi que, de fato, se reconhecer negro e negra num país como o Brasil não requer exclusivamente constatar o óbvio da materialidade fenotípica (Souza, 1983). Depende de um processo de identificação e ressignificação de quem se é e qual lugar racial pertence (Munanga), e mais: considerando a heterogeneidade fenotípica da população negra

no Brasil, e o ideal de branqueamento que atravessa nossa cultura, muitas vezes essa consciência racial vem apenas na fase adulta.

Com isso, fui construindo o foco de minha pesquisa a partir do que os grupos me apresentaram e daquilo que me gerou inquietação. Visto que a ideia de cordialidade me trouxe respostas um tanto óbvias e tendenciosas, mas ainda assim necessárias para a compreensão da construção do discurso daqueles sujeitos, foquei naquilo que ouvi sobre o processo de formação de uma identidade racial política e como a validação intragrupal é imprescindível para essa construção.

Caminhos de Pesquisa

Pensar a metodologia da tese requer narrar os caminhos que me levaram até o foco dessa pesquisa, o que quer dizer que sinto ser necessário contar a história que resultou nesse texto. Até porque minha ética enquanto pesquisadora me conscientiza que quando descrevo o que ouvi, mesmo que transcrito tal qual dito pelo outro, estou demarcando aquilo que me foi realçado pela minha escolha temática, pelas minhas próprias inquietações. Entendo pesquisa como compromisso com a ciência e com a academia, mas também um compromisso afetivo com aquilo que me mobiliza, inquieta e mobiliza o outro que se dispõe, comigo, a construir um saber.

Dito isso, é importante ressaltar as mudanças de foco que a minha tese enfrentou e o motivo delas. Desde a ideia do projeto de tese, no período da seleção para o doutorado, decidi que para discutir a temática ao qual me propunha eu precisava dialogar não só com as teorias, ensaios e outras pesquisas acadêmicas, como também com as pessoas que ocupam o lugar real da vida cotidiana ao qual me dispunha a compreender: as relações raciais em Alagoas e Pernambuco. Entendo o “cotidiano” como o que Michel de Certeau (1994) define como sendo aquilo que nos é dado a cada dia em partilha, e por isso, queria testar minhas certezas acumuladas em anos de leituras e pesquisas acadêmicas, com outras pessoas que não

necessariamente estudavam sobre raça, mas que vivenciavam na pele essa experiência. Isto é, não queria que minha tese se reduzisse a mera especulação sobre minha realidade tendo como base autores de outros países e regiões. Estava comprometida a pensar e pesquisar sobre negritude, branquitude e relações raciais na minha região, visto que nem tudo que tinha lido sobre o tema parecia se encaixar com o que eu vivia como pessoa branca, e o que eu via e ouvia nas ruas e nas experiências relatadas por terceiros.

Enquanto cursei as disciplinas do doutorado e pude ter retorno sobre minha proposta de pesquisa, seja por professores do curso, seja por colegas da pós, tive questionado o ineditismo do que eu propunha: “entender que a branquitude se vale de uma prática cordial para se manter no poder e preservar seus privilégios não é algo um tanto óbvio e já detectado por você mesma em outras pesquisas que fez?” Essa era a pergunta-chave que formulei depois de comentários sobre meu projeto. Eu estava encurralada, pois sabia de antemão as respostas de minhas perguntas de pesquisa, e não sabia formular novas perguntas que ainda precisavam de investigação para serem respondidas.

Resolvi por isso ir para campo para identificar os caminhos que a pesquisa poderia me conduzir, confiante de que os participantes me mostrariam questões relevantes para serem discutidas. Assim, defini que de fato trabalharia com grupos, pois essa já era uma curiosidade acadêmica sobre entender como o sujeito coletivo e em coletividade se manifesta, visto que a maior parte de minhas pesquisas anteriores foi com entrevistas individuais. Assim como também defini que esses grupos seriam no formato dos círculos de cultura⁵ que Paulo Freire usava para alfabetização de jovens e adultos. Essa escolha se deu por toda uma experiência frutífera que tive com projetos de extensão em comunidades nos últimos anos de minha

⁵ O círculo de cultura “são centros em que o povo discute os seus problemas, mas também em que se organizam e planificam ações concretas, de interesse coletivo” (Freire, 1980, p. 28).

prática profissional⁶ e por Paulo Freire ser uma referência importante para mim na minha prática docente, seja nas aulas que ministro na cidade como também nas áreas rurais de Alagoas e Pernambuco. Além do que a escolha por encontros grupais em detrimento de entrevistas individuais se deu pela hipótese de que tanto a negritude quanto a branquitude se reforça na presença de seus respectivos pares.

Sobre a formação de grupos, Freud (2017) já falava que a junção de indivíduos em um grupo se deve pela identificação entre seus membros e o vínculo grupal é mantido por um investimento libidinal. A massa é mantida pela força agregadora de Eros. Dessa forma, o sujeito abre mão de sua individualidade e de suas demandas pulsionais para se identificar horizontalmente com os demais membros do grupo e, com isso, gera um padrão de comportamento entre eles.

Assim, no ano de 2021, após a submissão e aprovação pelo comitê de ética de Pernambuco do projeto denominado “Convivência Interracial”, pude apresentar a proposta às pessoas que estudavam na cidade de Palmares – PE interessadas em participar e convocá-las para um primeiro encontro de esclarecimentos e acordos de participação. Ao executar o que era antes apenas um projeto precisei adequar gradativamente os meus estudos à proposta prática. No registro das discussões estabelecidas nos grupos assumi uma postura de observadora sem intervir nas discussões, só, eventualmente, disparando questões quando o assunto anterior havia sido esgotado sendo assim, o que Paulo Freire denomina de facilitador dos círculos de cultura. Além do que, tive que exercitar minha flexibilidade acadêmica e política sobre o que é verdade nas relações raciais do Brasil aprendendo com os sujeitos que se dispuseram a participar dos diálogos que propus como método de pesquisa de campo. E dois anos depois da primeira experiência, pude maturar um novo formato de círculo de cultura que apliquei na cidade de União dos Palmares, em Alagoas.

⁶ Sou professora universitária desde o ano de 2010, e desde então, trabalhando nos interiores dos Estados de Alagoas e Pernambuco onde desenvolvo atividades em comunidades sempre através da perspectiva da educação popular freiriana.

Os Círculos de Cultura

Como dito anteriormente, meu projeto de tese incluía uma pesquisa de campo a ser executada com grupos de pessoas dispostas a dialogar sobre relações raciais. Denominei o formato proposto de **Círculo de cultura** por conta da inspiração freiriana que, apesar de não conter o objetivo de ensinar a ler e a escrever (apesar de o resultado ser similar ao que muitos chamam de “letramento racial”⁷), possibilita uma roda de diálogos e trocas para a discussão. A circularidade está presente em muitas tradições ancestrais africanas e indígenas, que são expressas, por exemplo, pelas rodas de samba, de capoeira, o xirê (roda formada para evocação dos orixás no ritual do candomblé) e o toré (manifestação cultural/religiosa de muitas etnias indígenas do Nordeste que é constituída, dentre outras coisas, de danças em grupos formando círculos). Freire (2021) descreve o círculo como promotor do diálogo, da participação, do respeito ao outro, do trabalho em grupo, da dinâmica e da construção contínua do conhecimento. Para ele, círculos são espaços onde se ensina e se aprende numa construção coletiva do conhecimento.

Assim, pelo meu compromisso com essa proposta metodológica, muitos dos temas que pré-defini não foram debatidos e muitos outros emergiram com urgência sem que eu, enquanto pesquisadora estivesse preparada para lidar com eles naquele momento. Minha sorte é que Walter Benjamin (1996) é um autor muito presente em minhas leituras e nas citações de meu orientador, o que me fez lembrar do “flâneur”, que seria um tipo de observador que transita pelo mundo sem caminhos previamente delineados, apreendendo as experiências que o inesperado lhe apresenta. Mas também poderia falar do observador do poema Tabacaria, de Fernando Pessoa (2012), que, da janela do seu quarto observa o mundo “Com o mistério das coisas por baixo das pedras e dos seres, com a morte a pôr umidade nas paredes e cabelos brancos nos homens” (p. 160, 2012). E também me lembra Abulu, personagem de um louco

⁷ Letramento racial é um conceito formulado pela estadunidense France Winddance Twine em 2003 com propósito inicial de desconstruir o racismo nas identidades raciais brancas através da educação. No Brasil o conceito foi inserido por Lia Vainer Schucman em 2012 (Pereira, 2022).

que sabe de tudo o que acontece e o que ainda está por acontecer por vagar pelas ruas da cidade e observar as gentes, do livro do nigeriano Chigozie Obioma (2015). Isto é, eu sabia que não estar sob o controle dos assuntos que surgiam nos grupos faria com que os temas realmente relevantes para aquelas pessoas viessem a tona e pudessem ser debatidos de uma forma que nos ajudasse a compreender tal fenômeno e me ajudassem a compreender como se estabelecia a dinâmica da construção identitária racial naquele espaço.

Foi assim que percebi que os temas definidos previamente no meu projeto de tese não eram tão relevantes quanto outros que surgiram espontaneamente nos debates dos grupos. Branquitude e cordialidade foram temas que passaram sem maiores debates, enquanto que identidade negra e parda, não-lugar, relacionamento interracial, autoestima foram temas que surgiram espontaneamente e calorosamente debatidos tanto na experiência de 2021 em Pernambuco, como na de 2023 em Alagoas.

Considero que a pesquisa feita e aqui apresentada buscou responder questões sobre como se constrói e se afirma a negritude por pessoas pardas, mas também produziu outras tantas inquietações que me levarão a pesquisas futuras. Em seguida, descreverei a experiência dos círculos de cultura em cada Estado e como eles me conduziram ao tema dessa tese e como defini com quais narrativas trabalhei.

A primeira experiência com o Círculo de Cultura para trabalhar relações raciais foi no ano de 2021 no espaço da Universidade de Pernambuco (UPE), em Palmares – PE, com estudantes universitários do curso de Serviço Social. Era o período do isolamento social por conta da pandemia do COVID-19 e por isso todos os encontros aconteceram no formato remoto, pela plataforma do Google meet.

A princípio fiz uma divulgação da proposta denominada “Convivência Interracial” por escrito na sala online dedicada à comunicação entre professores e alunos convocando os interessados a participarem de um primeiro encontro virtual em que eu explicaria a proposta.

No dia marcado, apareceram alguns estudantes e conversamos sobre como seriam os encontros, qual a proposta e qual o formato. Avisei que a primeira coisa que precisavam fazer era definirem seu pertencimento racial, deixando claro que poderiam se definir como brancos e como negros, pois faríamos dois grupos distintos. Para esse segundo caso, expliquei que pretos e pardos são negros.

Os grupos eram compostos de uma média de 05 a 12 pessoas cada e ao todo foram 7 encontros gravados, 3 com pessoas brancas e 3 com pessoas negras e 1 encontro com todos para fechamento da pesquisa e discussão dos temas que mais os mobilizaram para que o debate fosse compartilhado interracialmente e entregrupos. Cada encontro tinha a duração média de 1 hora e 20 minutos à 2 horas e 20 minutos cada. No círculo de cultura com pessoas negras, a condução foi feita por uma monitora preta no primeiro e no terceiro encontro, pois acredito que o pertencimento racial do facilitador pode influenciar nas respostas dos participantes.

Nosso primeiro encontro geral não foi registrado em áudio ou vídeo por ser só um momento formal de fechar o acordo com quem aceitara participar da pesquisa, explicar o formato, os temas etc. A maioria tinha dúvidas sobre em qual grupo se encaixar. Mas entre os dois grupos possíveis, todos os que tiveram dúvida num primeiro momento foram para o grupo de negros. A partir daí, os grupos tiveram encontros separadamente.

Em setembro de 2023 eu me desloquei para a cidade de União dos Palmares, em Alagoas, onde ocupei por duas semanas a cadeira de Direitos Humanos no curso de Geografia da Universidade Estadual de Alagoas - UNEAL. Essa é uma cadeira eletiva que reúne alunos de todos os períodos do curso. Nosso primeiro encontro se deu com um grupo de 20 alunos em média, onde eu falei um pouco sobre o tema “identidade” e qual a função de se pensar identidade nos dias de hoje, tendo como base os estudos de Antonio Ciampa (2009) e Stuart Hall (2006). Ao final me situei racialmente como mulher branca, e pedi para que eles se

apresentassem e se definissem racialmente também, sem dizer quais as opções possíveis.

Foram três as definições raciais que surgiram: branca, negra e parda. De todas as pessoas da sala, apenas duas (um homem e uma mulher) se afirmaram brancas, uma terceira pessoa dizia que, de onde vinha (Paraná), não era considerada branca, mas aqui em Alagoas era e por isso se esquivou de se definir. Três pessoas se afirmaram negras e as demais se afirmaram pardas.

O segundo encontro contou com mais gente, apesar de algumas pessoas que estavam no encontro anterior terem faltado. Como tinha gente nova, e me valendo das três definições raciais citadas na semana anterior, pedi para levantarem as mãos os negros, depois os pardos e depois os brancos. A maior parte da sala se definiu como parda, em segundo lugar vieram os negros e por último os brancos. Mas ainda perguntei se tinha algum indígena, e ninguém se manifestou. O curioso desse segundo momento de racialização, é que alguns participantes do encontro anterior disseram que mudaram de opinião e passaram de pardo para branco na autodeclaração. Foram 3 homens.

Virada narrativa

Padiglione (2016 citado por Zanella, 2024) explica que a virada narrativa e reflexiva se dá quando, na academia, colocamos a periferia no centro e os sujeitos que a compõem podem falar. A minha virada narrativa foi quando, intrigada com as discussões polifônicas no grupo de pessoas negras, onde pessoas pretas falavam do racismo escancarado que sofriam, e pessoas mestiças⁸ se queixavam da instabilidade de seu lugar racial e da consequente dificuldade de identificar e discernir se determinadas violências sofridas eram provocadas por racismo, ouvi de meu orientador: “por que não abre um grupo apenas para mestiços?” Num

⁸ Me refiro aqui especificamente a pessoas mestiças, pois no grupo existiam pessoas pardas, isto é, pessoas frutos da mistura entre branco e negro e que apresentava pele clara, com cabelo crespo, por exemplo, mas também pessoas que se denominavam indígenas, que eram frutos de uma descendência indígena e por isso apresentavam cabelos lisos, pele escura etc. Por conta dessa heterogeneidade do grupo de negros, adotei as expressões pardo-negro definida por Marco, um dos participantes, e com isso defini como pardo-indígena os com fenótipo indígena, e como pardo-branco os brancos que não se viam como brancos nem como negros.

primeiro momento neguei, pois àquela proposta ia de encontro a toda uma perspectiva política que eu concordava, de que os pardos ou mestiços, por vivenciarem a mesma realidade social dos pretos, precisavam ocupar o mesmo grupo racial para que ambos, pretos e pardos, pudessem ter mais força juntos em prol da conquista de políticas públicas. Porém, à medida que os encontros com o grupo foram acontecendo, comecei a entender que a vivência de pessoas mestiças difere da vivência de pessoas pretas e que os mestiços não têm espaço para relatar a si mesmo quando adotamos uma perspectiva birracial.

E foi por causa dessa reflexão que no segundo momento do círculo de cultura, lá em União dos Palmares – AL, no ano de 2023, eu decidi não dizer quais as categorias raciais aos quais os estudantes poderiam se nomear, nem separar as pessoas em negras e brancas. Esse segundo momento me serviu como uma espécie de confirmação de que, se deixamos abertas as possibilidades de racialização ela transborda a perspectiva da birracialidade. Assim como também me mostrou que existem um grupo de pessoas que transitar entre as categorias parda, negra e branca. Essas pessoas são as mestiças, ou como ficou definido nos grupos: as pardas-negras, as pardas-indígenas e a depender do fenótipo, as pardas-brancas, essas últimas sendo aquelas pessoas que não são lidas como negras, mas que não se identificam como brancas por causa da imagem criada de que só pode se afirmar branco quem é branquíssimo.

Muitas dessas pessoas que estão na categoria parda ou mestiça sentem-se deslocadas quanto ao seu pertencimento, não conseguem se encaixar em um dos lugares raciais possíveis (branco ou negro). Por conta do não lugar do mestiço enquanto afirmação política, avaliei a possibilidade dessa identidade racial ser uma *anamorfose*. Anamorfose, segundo a perspectiva da psicologia social crítica, é uma figura em perspectiva deformada que, para ser reconhecida, exige do observador um deslocamento, um abandono de sua posição convencional, e uma busca de um novo ponto de vista (Lima, 2019; Almeida, 2005). Seria então uma posição identitária não prevista socialmente, ou denominada pós convencional, que confronta com as

identidades pré-estabelecidas e está em busca de reconhecimento. Seria uma identidade fronteira entre outras identidades, e que por mais que gere confusão e desconforto aos critérios do que se denomina identidade dentro da política social, produz possibilidade de mudança e emancipação, pois, segundo Bhabha (2010), a fronteira é o lugar a partir do qual algo começa a se fazer presente. Além do mais, ao buscar reconhecimento social, as identidades anamórficas que, nesse caso, poderiam ser as identidades mestiças não necessariamente negam sua origem negra ou indígena em detrimento da origem branca, como seria a tendência no nosso passado recente em que o branqueamento cooptava os mestiços. A busca do reconhecimento da identidade mestiça pode significar fazer alianças, como propõe Glória Anzaldúa (2021) ao pensar a identidade mestiça no México, já que “a ponte reúne enquanto passagem que atravessa” (Bhabha, 2010, p. 24). Porém, essa hipótese de relacionar a identidade mestiça/parda à uma identidade anamórfica é algo ainda a ser investigado em outros espaços, com mais reflexões e mais pesquisas que porventura a corroborem ou não.

Por hora, me atenho a pensar identidade. E pensar a identidade é pensar sobre formação de subjetividade individual e coletiva e suas respectivas ações a partir do que denominados personagens. Identidade na perspectiva que adotamos, não está dissociada do agenciamento coletivo, ela visa uma sociogênese, como propõe Fanon, e por isso, também uma crítica a própria emergência da identidade identitarista como salvaguarda das diferenças. Segundo Ciampa (2005, p. 64), “o conhecimento de si é dado pelo reconhecimento recíproco dos indivíduos identificados através de um determinado grupo social que existe objetivamente”. A identidade é definida pelos diversos grupos nos quais o sujeito pertence e também por isso, a identidade tende a mover-se estrategicamente a depender do lugar social e histórico que se posiciona o sujeito. A identidade não é algo fixo como uma definição, mas algo que se acumula e se modifica (alterização) e se converte muitas vezes em algo completamente novo do que já foi um dia, sem abandonar sua história (mesmidade). No caso

da identidade racial não é diferente. Fanon reconhece a importância crucial para os povos subalternizados de afirmar suas tradições culturais nativas e recuperar suas histórias reprimidas. Mas ele também está consciente demais dos perigos da fixidez e do fetichismo de identidades no interior da calcificação de culturas coloniais para recomendar que se lancem raízes no romanceiro celebratório do passado ou na homogeneização do presente (Bhabha, 2010).

Refletindo sobre identidade com os autores que me acompanham desde a graduação (Fanon e Hall) e os autores da identidade-metamorfose (Ciampa, Lima e Almeida) finalmente fazendo juz a meu lugar de psicóloga social, é que construí a tese a seguir e que trata da importância da identificação de pessoas negras com sua categoria racial, assim como a afirmação dessa identificação no intuito de quebrar o ciclo de invisibilidade de si e de seu grupo enquanto parcela marginalizada historicamente. As perguntas que regem esse trabalho são: Como se estabelecem as identidades? Qual a importância de ser reconhecido socialmente? Quais as dificuldades de reconhecimento racial de pessoas pardas? E como a branquitude atravessa todas essas questões.

Na seção 2 discorro sobre o referencial teórico que me valho para pensar o que é e como se fundam as identidades através dos Estudos Culturais, tendo Stuart Hall como minha maior referência, também a perspectiva de Frantz Fanon como o maior representante do que se denominam os Estudos Pós Coloniais, e a Perspectiva da Identidade-Metamorfose-Emancipação desenvolvida por Antonio da Costa Ciampa, seguido por Aluísio Lima com a perspectiva da identidade-metamorfose-reconhecimento. Minha intenção é descrever tais teorias e mostrar a comunhão entre elas quando se trata do tema identidade, pois a proposta é tratar de identidade racial. Ainda nessa seção trato sobre identidade política e política de identidade e o conceito de anamorfose desenvolvido por Juracy Almeida.

Na terceira seção discorro sobre nosso processo colonizador que desencadeou ideologias raciais, tais como: o mito da democracia racial, a hipervalorização da mestiçagem como aplacadora de conflitos raciais, relacionada diretamente ao ideal de branqueamento que faz com que todos os brasileiros almejem um ideal de brancura e neguem a negrura como possibilidade, dificultando assim a afirmação identitária racial negra. Trato também de continuum de cor/colorismo e escapes/passabilidade como um jogo de visibilidade e invisibilidade racial que favorece à hegemonia branca.

Na quarta seção discorro sobre branquitude, brancura, quem são os brancos no Nordeste Brasileiro e também sobre a branquitude e sua relação com a identidade. Na quinta sessão trago a perspectiva da identidade relacionada com o reconhecimento, tendo Axel Honneth como um dos principais pensadores do tema, além de pensar sobre o sofrimento gerado pela indeterminação, como também o conceito de reificação e auto-ódio. A sexta sessão já contém mais detalhes da proposta metodológica aplicada com os grupos/círculos de cultura, a apresentação dos sujeitos de pesquisa assim com a discussão sobre ser negro ou não ser, o que define a negritude, racismo, convivência interracial trazendo as falas dos participantes com destaque. Também com destaque nas falas dos participantes da pesquisa é que foi construída a seção sete, com o título Metamorfose das relações raciais. A sessão oito traz reflexões sobre os debates tratados nos dois capítulos anteriores. E por fim, as últimas palavras dessa tese, que contém as considerações finais, reflexões sobre o que foi trabalhado, assim como ideias para pesquisas futuras.

Compreendendo identidade a partir da perspectiva dos Estudos Culturais, Pós Coloniais e da Metamorfose -Emancipação

Tem mais presença em mim o que me falta.

(Manoel de Barros no poema “O livro sobre nada”)

Identidade é conhecida popularmente como sendo qualidade de idêntico, ou melhor, os caracteres próprios e exclusivos de uma pessoa (Ferreira, 2004). Nosso documento de identidade traz informações relativamente fixas que nos caracterizam, tais quais: nome com sobrenome, filiação, data de nascimento, local de nascimento, uma foto representando nossa imagem física, nossa assinatura, e/ou nossa impressão digital. Identidade seria àquilo que nos demarca como sujeitos únicos ao mesmo tempo em que nos localiza em uma família, tempo histórico e dada geografia.

Segundo Sawaia, o imperativo capitalista e individualista tem exigido a assunção das identidades pessoais como advento de liberdade e felicidade não só como resposta positiva ao sistema que quer que nos pensemos sujeitos únicos e sem compromisso social, como também como forma de resistência ao sistema que tende a massificar e não enxergar as diferenças. “Identidades locais são recriadas a partir de características como raça, religião, etnia, para se refugiar da globalização homogeneizadora” (Sawaia, 2004, p. 119). Identidade é, pois, identificações em curso que, ao mesmo tempo em que se transforma, afirma um novo modo de ser. Dessa forma, não podemos perder de vista que a identidade é uma manifestação discursiva de afirmação de si, seja enquanto sujeito único, seja enquanto sujeito pertencente com propósito de reconhecimento social.

Inevitavelmente a identidade é um conceito-chave para se refletir sobre relações raciais na atualidade, pois a partir dele se define quem é quem no jogo social de disputa

política. Falar em identidade é entender o contexto em que é aplicado e suas variações no tempo histórico, assim como definir claramente o conceito que adotamos visto haver uma variedade deles. Essa preocupação em definir o conceito de identidade se deve ao fato de que identidade tem sido usada para tudo e muitas vezes de forma contraditória, onde os agentes do discurso identitário não necessariamente se preocupam em definir minimamente o que entendem por identidade, além do que, a concepção identitária tem sofrido vários ataques por ser usada a partir de um viés identitarista, isto é, a partir de interesses parciais, contingentes e estratégicos. Portanto, pensar e escrever sobre identidade requer um compromisso com o viés teórico e metodológico de sua utilização.

Aqui me valho das referências dos estudos culturais e pós coloniais sobre identidade, mais fortemente o que escreveu Stuart Hall, como também o que escreveram Fanon e Homi Bhabha, associadas com a perspectiva da identidade-metamorfose definida por Antonio da Costa Ciampa e seguida por Aluísio Ferreira de Lima e o conceito de anamorfose defendido por Juracy Almeida, além de outros autores que tragam contribuições, fazendo essa costura com a realidade brasileira no uso e prática da identidade.

O conceito de identidade na história ocidental

Identidade é um termo polissêmico que tem sido usado frequentemente na contemporaneidade nos estudos acadêmicos e pelos movimentos sociais, ao mesmo tempo em que tem tido questionada sua validade e utilidade. Isso porque o capitalismo e a consequente globalização têm trazido uma série de indagações sobre a cultura e o pertencimento, visto que relativiza o sujeito e sua localização. A compreensão que trazemos aqui de identidade considera o seu contexto histórico assim como o atual processo de identificação subjetiva do sujeito com aquilo que o define e o enquadra.

A identidade se forma através da identificação do sujeito com o grupo ao qual foi inserido ou pertence. A identificação se dá através de uma ligação emocional profunda do eu

com determinado grupo que, por sua vez forja a sua própria subjetividade (Freud, 2017). Segundo Hall (2012), a identificação é construída através do reconhecimento de alguma origem comum, ou de características que são compartilhadas com outros grupos ou pessoas, ou através de um mesmo ideal. “É em cima dessa fundação que ocorre o natural fechamento que forma a base da solidariedade e da fidelidade do grupo em questão” (Hall, 2012, p.106).

Dessa forma, a identificação do sujeito com um grupo é caracterizada pela simpatia e afetividade que gera imitação de características e, conseqüentemente, a defesa de interesses que se tornam comuns. Segundo Stuart Hall (2006), a identidade só se torna uma questão quanto está em crise e é o que alguns teóricos apontam que vêm acontecendo nas últimas décadas. Isso porque a concepção de identidade tem uma origem e história de estabilidade, essencialidade e fixidez, situação que mudou na contemporaneidade.

O conceito ocidental de identidade remonta à Grécia antiga quando Parmênides de Eléia (515 a.c. – 450 a.c.), o pensador pré-socrático, desenvolveu o que conhecemos hoje como *princípio de identidade*. Segundo ele, cada coisa é idêntica a si mesma: uma pedra é idêntica a ela mesma, uma pessoa idêntica a si mesma. Parmênides é um pré-socrático, então ele não estava pensando na pessoa, no sujeito. Até porque a noção de sujeito é moderna, não existia sujeito como o concebemos hoje. Assim, Parmênides estava pensando sobre eventos naturais e quando ele dizia que uma pedra é idêntica a ela mesma, ele o fazia evidenciando a obviedade dessa afirmação. Essa obviedade é o que se chama *elementariedade tautológica*, que quer dizer que mesmo que a sentença mude, a situação não se modifica e sua variação é meramente discursiva. Posteriormente, o pensador Aristóteles reafirmou a perspectiva de que as coisas são enquanto são através de sua lógica formal. Para ele, a elementariedade tautológica prevê outro princípio, que é o da *não contradição*. Ou seja, se tudo é idêntico a si mesmo, tudo ou qualquer coisa não pode ser diferente de si mesmo. Por exemplo: se a árvore é idêntica a si, significa que a árvore é árvore, e não pode ser não-árvore. A árvore não pode

ser e não ser ao mesmo tempo. Ou ela é ou não é. E com essa última afirmação temos o *princípio do terceiro excluído*. Na oração: se uma coisa é, ela não pode ao mesmo tempo não ser, não cabe uma terceira opção, um meio termo. Ou é ou não é, e a terceira opção fica excluída.

Assim, o princípio de identidade (uma coisa permanece sempre idêntica a si mesma) depende do princípio da não contradição (uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo) que culmina, por sua vez, no princípio do terceiro excluído (ou é ou não é, ser e não ser ao mesmo tempo é impossível).

Segundo Morgado (2012), a epistemologia clássica se construiu a partir do modelo das ciências naturais e por isso tende a seguir esses fundamentos racionais herdados dos pensadores gregos. Tais fundamentos seguem um padrão dualista (ser e não ser) que reduzem a percepção plural do objeto. Isto é, a concepção imutável do objeto como ser prevaleceu por muitas épocas até ser questionada. Apesar disso, quando se pensa sobre identidade, ainda se pensa por um viés de fixidez e imutabilidade. Ricoeur (2014) diz que há um pensamento intuitivo no senso comum acerca do sujeito como ser permanente no tempo, sendo ele a mesma pessoa apesar das mudanças que acontecem no corpo, na voz, na forma de caminhar etc. De toda forma, apesar de ainda trazermos essa concepção essencialista de um núcleo imutável no sujeito que o faz ser igual a ele mesmo independente de mudanças, Stuart Hall aponta uma crise do sujeito na pós-modernidade por conta da quebra das supostas estabilidades das instituições sociais que afetam diretamente em como o sujeito se percebe.

Tais mudanças foram acontecendo sutilmente na história da humanidade até culminar na contemporaneidade onde há um descentramento desse núcleo essencial e a conseqüente desestabilização do sujeito moderno. Assim, Hall (2012) descreve três concepções de identidade em momentos históricos distintos do ocidente, que ele denomina de: *sujeito do iluminismo, sujeito sociológico e sujeito pós-moderno*.

No sujeito do **Iluminismo** (século XVII) temos a concepção de pessoa humana como indivíduo centrado, unificado, dotado das capacidades da razão, consciência e ação, que possuía um núcleo essencial que existia quase que biologicamente e se manifestava a primeira vez no nascimento do sujeito. Esse centro, essa coisa essencial que caracterizava o sujeito e era imutável fazendo ele igual a si mesmo, era a identidade. Era uma visão individualista do ser, e voltada única e exclusivamente a concepção do sujeito masculino, do homem. Descartes foi um dos pensadores mais influentes da época e postulou que havia duas substâncias distintas: a substância espacial (material) e a substância pensante (mente). O sujeito, nesse caso, é localizado como matéria que pode pensar. Eis o que caracterizaria o sujeito humano na sua essencialidade: a capacidade de pensar. E isso, para Descartes, não mudaria nunca, só aparentemente. Outro pensador da época é John Locke que usava o termo *mesmidade* a partir da concepção do sujeito que permanece o mesmo através de sua memória. Para Locke, a identidade pessoal depende da continuidade psicológica através da memória do sujeito que se reconhece em suas ações passadas e na consciência do presente.

Posteriormente, com algumas mudanças sociais como a criação das ciências sociais, processo de industrialização e da ampliação dos Estados-nações emergiu uma noção mais social do sujeito moderno. Surge assim, o que Hall (2006) denomina de **Sujeito sociológico** (século XVIII e começo do XX). Essa concepção trazia uma noção de que o sujeito não era um indivíduo isolado, e que ele dependia de sua interação com a sociedade. A identidade era interativa e se modificava a medida da convivência social. É uma visão mais aceita para as ciências sociais e humanas, pois prevê um sujeito histórico, que se modifica a medida do tempo social. Porém, essa concepção ainda traz uma noção de previsibilidade da identidade, pois o sujeito que ainda é soberano é costurado à sociedade, demonstrando que há estabilidade até na mudança.

Douglas Barros (2019) diz que foi com o advento da “ciência” e da razão como centro da vida humana que se estabeleceu concomitantemente a hierarquia da diferença dos corpos e a autoidentificação alucinatória europeia, que reduziu o outro colonizado à sua territorialidade e, com isso, a universalidade ficou restrita ao sujeito branco e europeu. Segundo o autor, foi nesse contexto que o que ele chama de “patologia das identidades” foi inaugurada com o intuito de controle dos corpos excedentes.

Entre o final do século XIX e o começo do século XX vão aparecendo pensadores que começam a descrever o processo de descentramento do sujeito que se dá através de várias rupturas nos discursos do conhecimento moderno. O primeiro deles, segundo Hall (2006), foi Karl Marx. A fala que traz a concepção de que os homens fazem a história, mas sob as condições materiais que lhes foi dada foi compreendida por seus novos intérpretes como deslocando qualquer agência individual: O sujeito estava à mercê das condições sociais, históricas e culturais para existir e, nesse caso, a essência do indivíduo não existiria descontextualizada. No mesmo período temos Freud que traz a ideia da construção do sujeito quebrando a noção de identidade tradicional que foi substituída por identificação. Nossa identidade, sexualidade e a estrutura de nossos desejos são formadas com base em processos psíquicos e simbólicos do inconsciente, que funciona por uma lógica diferente da lógica da razão. A teoria freudiana faz uma crítica a noção de sujeito racional que provém de uma identidade fixa e unificada.

Hall ainda cita a importância do pensamento de Lacan, Saussure, Foucault e outros como influenciadores das mudanças da percepção do sujeito e sua identidade, além de mudanças ideológicas e sociais, como o surgimento do movimento feminista e finalmente o processo de globalização. Segundo Giddens (1991), a globalização é um movimento de distanciamento da ideia sociológica tradicional que define que a sociedade é um sistema bem delimitado, substituindo-o por uma perspectiva que concentra na forma como a vida social

está ordenada ao longo do tempo e do espaço. Compressão de distâncias e de escalas temporais são os aspectos da globalização que mais impactam na concepção de identidade. Considerando que para os estudos culturais, a identidade está intimamente ligada aos sistemas de representações e na globalização a concepção de tempo e espaço são as coordenadas básicas de todo o sistema de representação, inevitavelmente pensar identidade na contemporaneidade é considerar as relações espaço-tempo da atualidade e suas “moldagens e remoldagens” a partir de seu senso de lugar, de casa, de lar, das tradições inventadas, dos mitos de origem que “projetam o presente de volta ao passado” etc. (Hall, 2006, pp. 71-72).

Assim, a identidade do **sujeito pós-moderno** é um conceito que precisa ser usado sob rasura. Isso significa que o conceito não pode mais ser pensado a partir de sua forma original, mas como não foi dialeticamente superado e não existe outro conceito para substituí-lo continua sendo pensado, mas agora de uma forma destotalizada e desconstruída. Há que, pois, reconceitualizar o sujeito em sua nova posição, seja deslocada ou descentrada, no interior do paradigma. Por isso, as identidades que surgem a partir da narrativização do eu em contexto de identificação, estão sujeitas a uma historicização radical.

Identidade a partir dos Estudos Culturais

Os Estudos Culturais surgiram no Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS), ligado ao Setor de Pós-Graduação do English Department da Universidade de Birmingham, na Inglaterra, no ano de 1964 por Richard Hoggart. O Centro tinha como principal objetivo estudar as relações entre as pessoas e as classes e como estas produziam cultura. Isto é, os Estudos Culturais britânicos colocam a cultural no centro da produção/reprodução social apontando os modos como as formas culturais serviam para aumentar a dominação social ou para possibilitar a resistência ou a luta contra a dominação (Silva, 2023). Dentre os pensadores dos Estudos Culturais ingleses, temos Hoggats, Thompson e Stuart Hall. Porém,

os Estudos Culturais não se restringiram à Inglaterra e na década de 1990 aplicaram-se os Estudos Culturais na América Latina, tendo Nestor Garcia Canclini, Jesus Martín-Barbero e Guilherme Orozco Gomez como principais expoentes. Aqui nos interessa a perspectiva de Stuart Hall que fala a partir de uma localização diaspórica, visto ser um jamaicano negro vivendo na Europa.

Hall (2012) define a identidade como uma política de localização que depende das práticas discursivas para ganhar significado e relevância social, mas que, como depende do processo de identificação, esse processo nunca se completa. Isto quer dizer que, apesar de ter suas condições de existência determinadas tanto material como simbolicamente, a identidade é condicional, pois está alojada na contingência. A identificação é um processo de sutura, sobredeterminação, onde há sempre excesso ou falta, mas nunca um encaixe completo. E por isso, a identidade está relacionada diretamente com a diferença.

Identidade seria o ponto de encontro, o ponto de sutura, entre, por um lado, os discursos e as práticas que tentam nos interpelar, nos falar ou nos convocar para que assumamos nossos lugares como os sujeitos sociais dos discursos particulares e, por outro lado, os processos que produzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos aos quais se pode falar (Hall, 2012, pp. 111-112).

Dessa forma, as identidades são práticas de representação que dependem da posição de onde o sujeito fala ou escreve. Que é o que o autor denomina de “posição de enunciação” (Hall, 1996). As teorias da enunciação mostram que quem fala e a pessoa de quem se fala nunca são idênticos, pois nunca estão exatamente no mesmo lugar e, por isso, a identidade não pode ser fixa e sem problemas, visto ser uma produção que nunca se completa.

A identidade cultural reflete experiências históricas em comum e códigos culturais compartilhados que fornecem ao grupo um quadro de referência e sentidos estáveis. Sim, existem pontos fixos a que se apegar nas identidades, como uma história em comum, ancestral

comum, origem comum, traços fenotípicos, língua etc. Mas há que se considerar o outro lado: as rupturas e descontinuidades típicas de qualquer produto histórico. E as identidades não estão ancoradas num passado essencializado, estão sujeitas ao jogo contínuo da história, cultura e poder. E, segundo Hall, só a partir desse lado instável, de ruptura das identidades é que é possível reconhecer o caráter traumático da colonização para o sujeito negro. Pois, através da maneira pelo qual as experiências negras foram posicionadas e sujeitadas nos regimes dominantes de representação é que surgiu o exercício crítico de poder cultural e normalização.

As identidades culturais são, pois, os pontos de identificação feitos no interior dos discursos da cultura e da história. “Não uma essência, mas um posicionamento” (Hall, 1996, p. 70). Tal conceito de identidade cultural se assemelha ao denominado “lugar de fala”. Jota Mombaça (2017), pensadora negra transfeminina potiguar, descreve lugar de falar como sendo saberes situados que precisam ser demarcados, onde, por exemplo, os brancos cisgênero podem falar de racismo contanto que não falem como brancos, ao mesmo tempo em que não podem falar como se não ocupassem lugar de brancos. O sentido do conceito de lugar de fala, segundo a autora, é abrir espaço para formas de enunciação historicamente desautorizadas pelo regime de fala e escuta da supremacia branca e do eurocentrismo (Mombaça, 2021). Mombaça enfatiza a importância da desconstrução de uma matriz de produção de subjetividade que sanciona a ignorância, sacraliza o direito à fala, secundariza a escuta naturalizando a autoridade. Lugar de falar não cerceia a fala de ninguém sobre tema algum, mas exige que o sujeito se localize (identitariamente) e enuncie anunciando o lugar que ocupa, de qual ponto de vista se vale sua reflexão, ao mesmo tempo em que assumindo seu lugar, se desloque para conseguir falar do outro sem objetificá-lo, pois a intenção é desmontar a possibilidade de uma enunciação universal.

A questão é: será que todos podem falar? Spivak (2010) fala que o subalterno nunca teve direito a voz, muito menos à escuta. E essa escuta só é possível quando o subalterno também consegue se localizar, se agrupar. Até porque se o subalterno não se define, será definido pelo mundo exterior, como diria Audre Lorde (2019). Assim, por mais que a identidade não seja uma essência, não tenha mais o caráter semântico de fixidez de outros tempos e seja uma construção e reconstrução contínua, ainda assim, Stuart Hall (2000) defende que ela ainda é necessária para não sucumbir ao silêncio, invisibilidade e a inexistência.

Ainda segundo o autor, o passado continua a nos falar, mas não mais como um passado factual, pois nossa relação com ele é desde a separação. É construído pelo viés da narrativa, do mito, da memória e da fantasia. Por isso, as identidades são pontos de identificações sim, mas pontos instáveis que dependem do lugar que nos posicionamos no agora.

Stuart Hall bebe da teoria fanoniana para pensar identidade, mesmo que o foco de Fanon não tenha sido definir um conceito genérico sobre identidade. Entenderemos a seguir a aplicação da perspectiva dos estudos culturais e pós coloniais na compreensão do sujeito racializado e colonizado pelas obras de Paul Giro, Homi Bhabha e, principalmente, Frantz Fanon.

Identidade na perspectiva pós-colonial

Assim como Stuart Hall, Frantz Fanon era um homem negro nascido num país que foi colônia europeia (Jamaica e Martinica respectivamente) e que, na fase adulta, se deslocou para metrópole (Inglaterra e França respectivamente) para estudar. Com isso, a vivência de desterro e de ser um estranho no país que escolheu para morar, assim como um deslocado em

seu país de origem, forja as teorias de ambos que vêm nesse interstício entre ser e não ser (negro e colonizado) a base de seus questionamentos teóricos e práticos.

Fanon foi o precursor do que conhecemos como Estudos Pós-coloniais. Então, todos os que pensam da margem necessariamente têm a teoria fanoniana como referência, pois ela está escrita numa perspectiva que inclui a compreensão do sujeito pela sua filogenética, ontogênica e principalmente pela sociogenética. Isto é, Fanon se propõe a entender o sujeito racializado e colonizado a partir de sua subjetividade localizada num contexto histórico, familiar, social e cultural.

Para Fanon (2008), é impossível uma ontologia em uma sociedade colonizada e civilizada, pois o negro/colonizado foi construído sob o olhar do branco/colonizador e para esse último, o negro não possui resistência ontológica. Sendo assim, a construção de uma identidade negra se daria a partir de uma autoimagem pessoal e coletiva distorcida e inferiorizada. “No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação” (Fanon, 2008, p. 104).

Faustino (2015) reitera essa passagem de Fanon que tem como Hegel sua principal inspiração ao falar que o reconhecimento do sujeito como existência só é possível através da luta pela vida. Aquele que não lutou pela vida não tem certeza de si. Sua essência/certeza está num outro, está fora dele. A consciência fica cindida, não é puramente para si. Segundo o autor, em Hegel a consciência independente é o senhor, seu oposto é o escravo. Na condição dos povos colonizados, a brancura é a medida da liberdade, da humanidade e da universalidade. E por isso, nessa condição, o negro não busca mais ser livre, e sim ser branco.

Homi Bhabha, sociólogo indiano pós-colonial que tem como influência os estudos fanonianos, reflete sobre a ideologia binária colonial que cria identidades de diferença e impõe uma hierarquia sobre elas. Segundo ele, há uma profunda incerteza psíquica da própria

relação colonial, pois existir é ser chamado à existência em relação a uma alteridade, seu olhar ou lócus. É sempre em relação ao lugar do Outro que o desejo colonial é articulado (Bhabha, 2010). Dessa forma, o sujeito negro se reconhece em terceira pessoa, na coletividade dos denominados pelo branco de iguais a ele, e o negro não tem o direito de ser mais que seu esquema epidérmico racial, é escravo não das ideias que fazem dele e sim de sua aparição.

Assim, ao se referir ao sujeito negro colonizado, Fanon reivindica a abertura de um novo lugar para a expressão desse sujeito que não foi só invisibilizado, mas incapacitado de ser. E dentro do contexto colonial/escravocrata, o negro precisa escolher um dos caminhos para existir: 1 - o caminho da superidentificação com os mecanismos colonialistas e a branquitude que faz com que ele assuma um ideal de ego impossível de ser minimamente alcançável; ou 2 – o caminho de negar tudo que lhe foi imposto enquanto sistema econômico e cultural em pro de um retorno a si para, enfim, poder ser criativo e recriar-se. A segunda opção só é possível através da violência.

Nesse caso, os mecanismos subordinadores acabam abrindo espaço para a resistência na medida em que colocam o negro num não-lugar e que o força a criar uma posição política a partir disso. É com reação à dominação que a consciência se transforma em ação política ativa e, só nesse nível de consciência de si enquanto sujeito racializado e do outro enquanto sujeito universal que violenta, que o negro é capaz de implodir o universo colonial (Barros, 2019).

Para Fanon (2008), a colonialidade⁹ imprime no sujeito colonizado negro um complexo de inferioridade que define seu lugar sóciosubjetivo. Essa localização identitária se dá primeiro por um processo de enquadramento econômico inferiorizado e em seguida pela interiorização desse lugar que se epidermiza. Isto é, a inferioridade cultural e histórica a qual o negro foi submetido se naturaliza a ponto de ser associada não a uma ideologia de dominação racial, mas sim, à sua cor e aparência. O negro é inferior por ser negro. Nesse

⁹ Segundo Douglas Barros (2019), Colonialidade é modo de pensar criado a partir do colonialismo, um padrão psíquico de rebaixamento existencial frente ao norte global.

caso, além da filogenia e da ontogenia, se faz necessário incluir a sociogenia para apreender as relações raciais no contexto colonial e não cair na armadilha que sugere que o negro enquanto grupo racial é responsável por sua condição social.

Reduzir o negro à condição epidérmica é destruir sua subjetividade e sua possibilidade criativa de existência. Porém, por outro lado, é impossível para o sujeito negro colonizado se localizar fora dessa epidermização, pois fora dela ele não existe. Assim, o negro apreende a si próprio através do branco, que é quem o nega, mas ao mesmo tempo em que o nega o constitui. Assim, a identidade negra colonizada é formada pela não-ser em devir de ser.

Isso me faz lembrar Mbembe (2018) que fala que o pensamento europeu sempre tendeu a abordar a identidade não em forma de pertencimento mútuo a um mesmo mundo, mas antes da relação do mesmo com o mesmo. E na medida em que reduzem o corpo e o ser vivo em uma aparência de pele e de cor, transformam o negro no que ele chama de “loucura codificada”. Para o autor, raça seria o lugar de realidade e de verdade das aparências, mas também um lugar de ruptura, efervescência e efusão. Pegando então esse gancho e voltando para Fanon, Barros (2019) diz que na teoria fanoniana a identidade está sempre se desestruturando e repondo seu movimento.

Mas sendo o negro um lugar estável associado à sua imagem e definida valorativamente pelo branco racista colonizador, inevitavelmente o negro é o que é feio, inferior, o mal, uma ameaça biológica e fálica e nisso, uma afronta à civilização (Fanon, 2008). E para o negro conseguir ser outra coisa, precisa antes assumir que foi colocado nesse lugar, assumir politicamente esse lugar para só assim ressignificá-lo. Munanga (2004) descreve que a identidade negra no Brasil, por exemplo, passa por todo esse processo de conscientização do lugar do negro (escravizado/descendente de escravizado), ocupação desse lugar e posterior ressignificação. Enfim, ser negro no contexto colonial é estar a mercê do outro que o vê como antagonista e que eventualmente pode buscar o seu extermínio. Além

disso, é se valer disso e convencer a si e aos seus que, justamente por isso, é valioso ser negro, e também, a partir daí, a partir da visibilização desse lugar, convencer os outros (brancos) que sua vida vale a pena ser preservada. Vê-se que esse percurso é tenebroso e difícil, e considerando que os negros não têm direito nem a autodefesa (Dorlin, 2020), a defesa do grupo se torna quase impossível. Ser negro nesse contexto é, pois, uma tortura.

Apesar disso, Fanon não prega um retorno à uma suposta origem como forma de constituir-se positivamente. Para ele, esse retorno é fantasioso e só reforça a ideia de que brancos e negros possuem constituições biológicas distintas, pois reafirma que o povo negro possui uma herança genética que o torna, por exemplo, predisposto à ser um bom dançarino, com bom desempenho sexual, com uma tendência a ter determinados comportamentos que não diferem da compreensão que o racismo despejou em cima dos negros no intuito de discriminá-los.

Fanon prega uma proposta humanista da raça e da identidade racial. Visto que ele se baseia numa sociogênese para entender a marginalização colonial, é só pela consciência dela que se pode chegar a uma libertação dessa sombra colonial que inferioriza a população negra. Se valendo de Hegel, Fanon fala da importância do reconhecimento do outro sobre o negro para que ele possa se constituir como Sujeito. E esse reconhecimento não pode se dar como ato filantrópico executado pelos brancos/colonizadores e sim uma conquista por mérito dos negros/colonizados. Ser reconhecido como diferente, depois como humano “acional”, que age e conquista seu lugar: eis o projeto de libertação de Fanon. Além disso, essa é a única forma de acabar com a violência racial e a liberação dos complexos de ódio que a humanidade nutre, e que só será alcançada na medida em que renunciarmos ao nosso complexo de bode expiatório. Para isso, o branco precisa se implicar.

Paul Gilroy (2001) sugere pensar a identidade colonial brasileira através da perspectiva da diáspora justamente por essa noção de diáspora perturbar a ideia de

pertencimento. Gilroy assim como Fanon, critica o mito da origem, essa busca mítica por uma África encantada¹⁰, mas também reconhece que a busca por uma segurança e estabilidade sobre quem se é forja uma identidade clássica, estanque, que reforça a ideia de que ser negro e terceiromundista é algo que se reduz a sua imagem¹¹. Assim, pensar-se como sujeito em diáspora é quebrar o paradigma da dominação e estabelecer o elo com o movimento e com a mudança, nos dizeres de Gilroy, e com a criatividade, nas palavras de Fanon.

Identidade na perspectiva de Fanon e dos pós-coloniais, assim como de Stuart Hall e os estudiosos da cultura seria um “mal necessário”, pois só através dela é possível o reconhecimento e a política de si que reivindica justiça social e uma subjetivação humana. Identidade seria um lugar transitório não só por ser instável, mas por não ser o fim último dos condenados da terra. “Nem a identidade, nem a universalidade, nem a classe constituirão um novo horizonte. Mas a relação entre esses limites.” (Barros, 2019, p. 118).

Identidade e metamorfose

Pensar a identidade como um lugar necessário, porém transitório não é exclusividade dos estudos culturais e pós coloniais. Aqui no Brasil, Antonio da Costa Ciampa, psicólogo social, refletiu sobre como mudanças que enfrentamos em diversas fases de nossas vidas nos constituem, mesmo quando contraditórias. Para Ciampa a identidade também é mudança, mudança necessária que nos metamorfoseia adaptativamente. E é sobre essa perspectiva que trataremos agora trazendo seu precursor – Ciampa – e alguns de seus sucessores – Aluísio Lima e Juracy Almeida.

No ano de 1986, Antonio da Costa Ciampa finalizava sua tese de doutorado na PUC-SP que defendia a identidade a partir da perspectiva da mudança radical, se tornando assim, o

¹⁰ A sede do trauma, a origem, o começo de tudo de ruim que acometeu os povos colonizados está localizado no exato instante em que foram capturados da África que, nesse caso, é vista como o paraíso do qual os escravizados foram forçosamente desterrados. (Gilroy, 2001, p. 19).

¹¹ Uma identidade baseada no que Ciampa denomina de Mesmice e que veremos posteriormente.

precursor dos estudos sobre identidade enquanto metamorfose. Segundo sua teoria, cada indivíduo encarna as relações sociais e por meio delas constrói sua identidade, história e projeto de vida. “É a estrutura social mais ampla que oferece os padrões de identidade” (2005, p. 176). Isto quer dizer que a identidade é consequência das relações sociais, mas também sua condição, gerando um jogo dialético de interdependência entre os sujeitos sociais e entre os sujeitos e a própria estrutura social.

Ciampa (2005) fala que quando representamos a identidade, usamos proposições substantivas ao invés de proposições verbais, pois tendemos a interiorizar o que somos a partir do que fazemos: filha, mãe, professora, doutoranda, mulher são funções as quais sou reconhecida e que me constituem e é através dessas funções que me apresento socialmente. Ciampa diz que quando me localizo numa dessas funções, estou em busca de ser reconhecida e legitimada nesse lugar social. A personagem, pois, “é que quer ser conhecida”. (Ciampa, 2005, p. 139).

Personagens são facetas, recortes, ou momentos de nossa identidade que usamos como formas de exercer nosso eu. Assim, por possuímos muitos lugares sociais, ou melhor, personagens, inevitavelmente alguns deles se contrapõem a outros. Considero, por exemplo, que a minha personagem de mãe se choca com minha personagem de doutoranda na medida em que ao exercer uma a outra fica completamente escondida ou ao menos secundarizada. Isso se dá porque a identidade é constituída justamente da articulação entre igualdade e diferença, subjetividade e objetividade, o que nos torna seres em constante mutação, contradição e metamorfose. A identidade, nesse caso, é justamente a articulação de várias personagens. Por conta disso, a identidade nunca pode ser representada em sua totalidade porque sempre nos apresentamos como representantes de nós mesmos e, nesse caso, escolhemos com qual personagem iremos nos apresentar a depender do que o contexto nos exija.

Sobre sermos representantes de nós mesmos, Ciampa (2005) explica que isso se dá por desempenharmos papéis decorrentes de nossas posições no momento (histórico e social) e que, ao desempenharmos determinados papéis, inevitavelmente ocultamos outras partes de nossa identidade. Tais papéis são justamente essas personagens que exercemos, representamos e que constituem nossa totalidade. Porém, nossa totalidade nunca é expressa por ser constituída de muitas expressões do nosso próprio eu e que estão em constante mutação. Dessa forma, o que se firma socialmente são àquelas personagens que eu mais exerço e que tem espaço de expressão social relevante, pois a identidade requer reconhecimento social. Ser uma mulher branca, cisgênero, professora, doutoranda e mãe são expressões de minha identidade que geralmente são inquestionáveis socialmente e que dão um caráter de estabilidade à minha identidade visto que se mantém com os mesmos adjetivos, apesar do sentido sempre mudar.

Lembro de minhas primeiras leituras dos textos de Ciampa em que ele dizia que a palavra escrita e falada não consegue acompanhar a mudança identitária do sujeito. O que quer dizer que sempre me afirmei como mulher, porém a concepção de ser mulher vai variando com as vivências que vou tendo. Pensando nisso, me reporto ao foco dessa tese, que é o estudo da identidade racial: a afirmação política racial pode se fixar na palavra, mas não necessariamente no sentido. Isto é, o sujeito negro pode se afirmar negro há anos, porém sua compreensão sobre seu lugar racial tende a estar “sujeitas às mudanças que a estrutura social experimenta” (Lima, 2019).

Identidade na perspectiva dos estudos da metamorfose e emancipação seria a assunção de uma gama de personagens que assumimos em dadas situações de forma estratégica e geralmente provisória, visto que a consciência de si e a condição de sujeito sócio histórico nos fazem mutáveis (Pacheco, 2023).

Apesar de a identidade ser mudança constante, Lima (2007) chama a atenção para a necessidade de normatização de determinados personagens que servem para conservar as identidades produzidas. Isto é, na construção contínua do ser, se faz muitas vezes necessária a re-posição de uma personagem como norte para o sujeito em questão. O que quer dizer que se afirmar igual a si mesmo e com certo sentido de permanência serve como referência de estabilidade para o sujeito em mutação, o que é positivo. Mas por outro lado, essa permanência da identidade também pode reduzir o sujeito a uma personagem, estereotipando-o e tornando o sujeito prisioneiro de si mesmo. Isso me remete ao que foi dito pelos autores dos estudos pós coloniais ao se referirem ao sujeito negro no contexto colonial: que esse sujeito fica prisioneiro de sua aparência e que sua identidade se reduz a sua epiderme, sendo impossível ser reconhecido fora da condição de raça.

Pensando então sobre a identidade, somente expressada por meio de personagens e capturada no processo de reconhecimento enquanto identidade pressuposta e, por isso, se sustentando como base (aparência de não-metamorfose), questionamos até que ponto manter essa base estável da identidade é saudável para o sujeito. Para isso chegamos na distinção conceitual sobre *mesmice* e *mesmidade*.

Segundo Lima (2007), a *mesmice* decorre da re-posição da identidade pressuposta que pode acontecer de forma consciente como busca de estabilidade, ou inconsciente através da compulsão à repetição. A personagem quando presa à *mesmice*, passa a ser vista como permanente e não como algo que foi construído e precisa de reposição. Quando a *mesmice* se estabelece cria-se o *fetichismo da personagem*, que significa que o indivíduo está impossibilitado de ser-para-si, está preso em si mesmo, em constante reposição. Tal situação não acontece por uma mera impossibilidade do sujeito em mudar, ou melhor, assumir que é mutável, mas por uma necessidade de reconhecimento social. Considerando que a identidade

depende do reconhecimento para se confirmar, quando esse reconhecimento se dá de forma desumana ou perversa, tende a aprisionar o sujeito na mesmice (Lima, 2019).

O fetichismo da personagem, que significa o não reconhecimento da mudança ou o que se denomina por “má infinidade”, que é a não superação das contradições, acaba favorecendo os interesses do capital, pois o capitalismo preza por um sujeito estável, previsível. A mesmice que gera o fetichismo da personagem impede a criatividade de ser do sujeito que não faz mais escolhas, muito menos é reconhecido como um ser capaz de escolher. Fanon (2008) já falava de como o sujeito negro no contexto colonial era ceifado de sua capacidade ontológica e criativa, o que significa em termos da teoria da identidade-metamorfose, que ao sujeito negro colonial só é possível um lugar de reconhecimento perverso que fetichiza seu personagem. Sem tal fetichização, o sujeito negro racializado¹² se torna invisível e inexistente. Sobre isso, Honneth (2011) descreve como na história cultural do ocidente há muitos exemplos de formas de dominação e subordinação através da invisibilização do sujeito subordinado.¹³

O reconhecer-se como ser em transformação em busca de reconhecimento e consequente emancipação permite ao sujeito construir-se a si mesmo em coletividade, superando a si mesmo. Nesse caso, a superação da personagem vivida pelo indivíduo é definida como **mesmidade**, que é a expressão de um outro outro que também sou eu. É ser o mesmo sendo diferente. Como exemplo poderia trazer Marco, sujeito de minha pesquisa que será apresentado em capítulo posterior, que se reconheceu pardo depois de adulto identificando sua imagem e vivências racistas que sofreu durante sua vida, e que ao fim da vivência do círculo de cultura que propusemos, se afirmou também negro de pele clara, depois pardo novamente. O que pode parecer uma negação do que foi anteriormente, nada

¹² Entendemos “Sujeito Racializado” como sendo o sujeito que se reconhece e é identificado socialmente como pertencente a uma determinada categoria racial. Nesse caso, a categoria de sujeito negro.

¹³ Escrevi sobre a teoria de Honneth associada ao racismo brasileiro em um artigo: Pacheco, Lwdmila Constant. (2023). As sutilezas da invisibilidade e do reconhecimento perverso da população negra no Brasil da cordialidade. *Semina: Ciências sociais e humanas*. Londrina, vol. 44, n. 2, p. 225-234.

mais é que o reconhecimento de si sendo outro, mas também o mesmo do passado. Como se as vivências pregressas mais as necessidades atuais exigissem dele o que Ciampa denomina de alterização.

Alterização seria um salto qualitativo resultado de um acúmulo de vivências importantes que gera uma mudança significativa no sujeito. E é justamente a partir desse conceito que se chega ao de mesmidade. Que é ser outro sendo o mesmo. E toda mudança na identidade gera transformações na consciência. Assim, identidade seria um ponto de apego temporário à posição do sujeito que as práticas discursivas constroem para nós.

Apesar de a identidade ser definida por um momento histórico do sujeito (Ciampa), ou um lugar social que ele ocupa em determinado momento a partir de uma geopolítica, e da identidade está ligada diretamente à consciência desse momento e lugar por parte do sujeito e por isso ser um posicionamento político, existe uma diferença entre identidade política e política de identidade.

Identidade política versus política de identidade

Já que a identidade é algo que depende do contexto histórico social, necessariamente a identidade é um projeto político (Ciampa, 1989). Assim, não tem como dissociar identidade de política. Entendemos política aqui como o jogo das negociações sociais tendo como base a cultura e a história.

Quando falamos de identidade política estamos nos referindo a uma identidade que serve de lugar para o sujeito (individual ou coletivo) se posicionar como único ao mesmo tempo como pertencente a um determinado grupo, serve para dar visibilidade da igualdade e da diferença e, por isso, necessariamente precisa haver conscientização de si e desse lugar/identidade. Na perspectiva que adoto aqui a identidade se constitui a partir de um processo de conscientização de quem se é/está sendo, e de quem podemos nos tornar (projeto). Por isso, falar em identidade política no sentido semântico é praticamente uma

redundância. De toda forma, quando uso a expressão “identidade política” prevejo uma conscientização de quem se é e do lugar social que se ocupa a partir de pertencimentos grupais com intuito de emancipação, a partir do descortinar de opressões e da luta por avanços sociais.

Ao citar Goffman, Ciampa (2002) diz que para o autor a identidade política se dá quando o sujeito marginal aceita um “eu” para si mesmo que fala em nome de um determinado grupo. Dessa forma, a construção de uma identidade política é pré-requisito para a construção das políticas de identidade. Considerando que as identidades políticas geralmente são formadas pela necessidade de reconhecimento de um determinado grupo marginal que visa uma melhoria social, e que os grandes sistemas de opressões estão sempre interligados, como diria Haider (2019), as identidades se manifestam dentro das formações políticas em relação aos requisitos do Estado liberal que, por sua vez, é o responsável por responder à formação das identidades políticas criando as políticas de identidade.

Assim, as políticas de identidade são resultantes do esforço de incorporação no discurso social das identidades marginais impostas de cima para baixo, segundo Juracy de Almeida (2005), e são produzidas por um Estado que só pode dar reconhecimento e direitos a sujeitos totalizados pela particularidade que constitui seu status demandante, segundo Haider (2019). Se conseguirmos apresentar ao Estado que temos prejuízo social por possuímos determinada identidade, também podemos cobrar reparação de tal prejuízo. E considerando as condições da política liberal, as identidades tendem a se tornar cada vez mais totalizantes e reducionistas. “Nossa capacidade de ação política através da identidade é exatamente o que nos prende ao Estado, o que assegura nossa contínua sujeição” (Haider, 2019, p. 35).

Nesse caso, as políticas de identidade tentam se tornar a própria expressão das identidades políticas, o que é algo importante e necessário, pois podem inspirar a mudança que potencializa transformações através de ações e reivindicações coletivas assumidas pelos

grupos oprimidos que, buscando o que Ciampa (2002) denomina de equilibração das assimetrias de poder, constroem novos espaços de discussão e novas práticas políticas emancipatórias. Porém, as políticas de identidade podem gerar opressão das expressões individuais dentro de grupos que buscam o reconhecimento, negando sua totalidade (Lima, 2019), negando o projeto singular, particular (Almeida, 2005), pois tendem a ser essencialistas. Segundo Mignolo (2008), as políticas de identidade possuem como base o poder de classificar as outras identidades e neutralizar o próprio discurso. Para Ochy Curiel (2002), as políticas de identidade são importantes para o questionamento da universalidade e para a compreensão dos indivíduos através das experiências sociais, reconhecimento das vidas diferentes, para melhor auto estima etc, mas que servem mais como estratégia política do que fim em si mesma.

Isso se dá porque dentro do Estado Liberal e do reconhecimento social das identidades coletivas, a identidade passa a servir ao controle e regulação social. Por isso que a ideia de uma identidade fixa, imutável e cristalizada (mesmice) é do interesse do capital, ao contrário de uma identidade que se reconhece metamorfose. O que quer dizer que, apesar da importância das identidades políticas construindo políticas de identidade em prol de reconhecimento e reparação, há que se atentar para a fragmentação das identidades plurais dentro de um determinado grupo identitário social para que se evite opressão e negação interna, disputa e massacre da individualidade, impossibilitando o objetivo do próprio projeto identitário, que visa à emancipação (Fanon, 2008; Ciampa, 2003; Lima, 2007).

Segundo Lima (2019), o desafio das políticas de identidade é conseguir desestabilizar formas ideológicas sem eliminar o propósito da autodeterminação, visto que a denúncia de formas de preconceito e discriminação está relacionada com o reconhecimento da dignidade e necessidade humana. Com isso, as políticas de identidade podem sim representar emancipação no sentido de ampliação das possibilidades de existência, garantindo direitos

sociais. Mas, se abandonarmos o projeto igualitário em nome de uma fragmentação e disputa das opressões não conseguiremos nos indignar com a degradação do outro tanto quanto à nossa, segundo Ciampa (2003).

Segundo Douglas Barros (2024a), a identidade subjetiva se dá através do reconhecimento de uma falta e sua consequente busca por uma unidade que a complemente, o que resulta no que ele denomina de identidade cultural, que seria as identificações do sujeito no mundo social. Para ele, essa busca subjetiva e cultural de preenchimento de uma falta existencial nunca se completa, e por isso a identidade é uma contínua construção e reconstrução. O problema da identidade não reside em sua modificação constante e sim na coisificação da diferença, algo que é muito comum quando se trata da identidade racial. Honneth (2018) chama isso de reificação, ou de política do esquecimento do reconhecimento, que seria um comportamento de indiferença e passividade frente o outro que tende a coisificá-lo. Falaremos mais sobre em seção posterior. O que interessa por agora é compreender que essa objetificação da identidade, a qual Douglas Barros denomina de identitarismo, é consequência da política de identidade que engessa o sujeito na mesmice negando sua capacidade ontológica de ser mais¹⁴.

Por isso se faz importante pensar a identidade na política, mas não se submeter a cooptação da política identitária que visa fixar o sujeito num fetichismo mercadológico de personagem que só serve ao capital e não à sua emancipação. Nesse caso, há que sempre pensar saídas através de novas expressões, alianças e configurações da identidade que, por sua vez, representariam formas de resistência. Essas novas identidades dentro das identidades-mito padronizadas seriam as anamorfoses, que veremos a seguir.

¹⁴ “Gosto de ser gente porque, inacabado, sei que sou um ser condicionado mas, consciente do inacabamento, sei que posso ir além dele” (Freire, 2005, p. 53).

Anamorfose

Vimos até aqui que cada indivíduo é parte de múltiplos pertencimentos, pois, como diria Ciampa (2002): cada indivíduo participa de muitas psiques de massa, como a de raça, gênero, classe e religião. E a identidade grupal se manifesta a partir de uma personagem coletiva, pois só assim fará parte do discurso social e ensejará ações políticas em seu benefício. Com isso, a identidade para se firmar como tal requer consciência de si e reconhecimento social. Dito isso, na medida em que as identidades pessoais/coletivas recebem reconhecimento social e se legitimam, tendem a cristalização na imobilidade de suas expressões, como dito anteriormente, o que acarreta a identidade-mito.

As identidades-mitos reconhecidas socialmente acabam por promover a negação de qualquer projeto singular que se configure fora dos parâmetros estabelecidos, que não sejam reconhecidos como metamorfoses das políticas de identidade tradicionais. Pois, as políticas de identidade estabelecem pontos fixos para o sujeito identitário e consequentemente critérios para seu reconhecimento. Com isso, os projetos individuais que não se encaixam dentro desses critérios acabam sendo considerados como aberrações, como alucinações, como anamorfores (Almeida, 2005; Lima, 2019).

A ideia de anamorfose relacionada à identidade foi inserida nos estudos de psicologia por Juracy Almeida em sua tese de doutorado em Psicologia Social pela PUC de São Paulo, no ano de 2005. Anamorfose é uma palavra que deriva do grego e seu significado é “formado de novo”. O termo é usado em várias áreas do conhecimento, mas Almeida (2005) a usa pela perspectiva de sua utilização na arte, mais especificamente na pintura. Nesse caso, a anamorfose é uma deformação da imagem obtida por um sistema ótico que permite que sua percepção varie na medida em que se muda o ponto de vista do observador. Essa mudança de perspectiva ótica produz uma percepção distorcida da imagem que só é reconhecida e vista de forma definida em determinado ângulo. Ao fazer uma analogia com os estudos de identidade,

Almeida relacionou a anamorfose a um afastamento dos modelos identitários estabelecidos e hegemônicos nas relações interpessoais e por isso são vistos como deformações do modo de ser socialmente aceitos. Nesse caso, as identidades pessoais e/ou grupais anamórficas são àquelas que se contrapõem às disposições societárias, ou que reclamam por sua flexibilização, mas que inevitavelmente estão ligadas a tais disposições como se “o domínio da realização de uma fosse o contradomínio de realização da outra” (Almeida, 2005, p. 32).

Retomando a noção de que identidade requer auto reconhecimento (consciência de si) e hetero reconhecimento (reconhecimento pelo outro, reconhecimento social), quando pensamos em identidade anamórfica supomos que o sujeito se reconhece como um ser deslocado em relação às identidades estabelecidas. Isto é, trata-se de um sujeito que tem sua auto e hetero imagem distorcida. E, por isso, esse sujeito não é reconhecido no lugar de deslocamento, visto que se exige que ele se encaixe em um dos lugares possíveis e dados. Porém, muitas vezes, mesmo quando esses sujeitos tentam se encaixar numa identidade pré dada, além de não se sentir pertencente àquele lugar, muitas vezes também não é acolhido pelos demais. Essa noção de não-lugar da identidade anamórfica é o que cria as novas possibilidades de ser, de reconhecimento e emancipação tão caras à teoria da identidade-metamorfose de Ciampa, e à perspectiva de identidade-metamorfose-anamorfose de Almeida.

Quando se pensa em anamorfose considerando a questão da identidade racial no Brasil temos a o lugar do branco, como uma identidade que não requer validação por ser o padrão e estar associada à uma imagem e classe social específica, e temos as demais identidades raciais que ficam à margem. Pretos, indígenas, e mestiços em geral são identidades que requereram uma organização coletiva, politização e enfrentamento resistente para serem minimamente visibilizadas como identidades possíveis. Aqui no Brasil, a junção entre pretos e pardos – que são os descendentes de pretos africanos e que apresentam fenótipo que atestem essa descendência de forma material, isto é, visualmente reconhecidos como tal, foi fruto de um

movimento contrahegemônico para validação da existência desse grupo e consequentemente a conquista de políticas reparatórias. Assim, a constituição da identidade negra se forjou contra as políticas de diluição cultural e física da presença negra no território nacional e consequente anulação de sua existência. A identidade negra se configurou como uma anamorfose da “identidade humana” – única aceita pela branquitude e que compartilhava de uma descendência e um fenótipo específico.

Considerando que a identidade é um lugar que nunca nos cabe completamente justamente por ela se apresentar por personagens, sendo que cada personagem representa uma parcela apenas do que nós somos, nunca uma totalidade, é inevitável que dentro de um grupo heterogêneo como o que aglutina preto e pardos, haja conflitos. A identidade nunca dará conta do todo complexo que somos. Porém, ainda assim, a identidade manifesta um reconhecimento social necessário para o exercício da existência do sujeito, principalmente quando se trata de sujeitos dissidentes. Se nos reportarmos à teoria do espelho de Lacan, veremos que ela trata justamente da formação do eu a partir de um processo de identificação, onde a criança aprende a se ver e a desejar a partir do outro. Segundo ele, o desejo humano está inteiro exposto ao desejo do outro. Identificar-se é perceber e se relacionar com objetos externos e ser por eles reconhecidos (Scarano; Pertile, 2021).

Assumir-se identitariamente requer assumir certo desconforto pela necessidade de abdicar de sua totalidade. Assim, aos sujeitos que não encontram nas identidades sociais apresentadas e estabelecidas um lugar, mesmo que não totalmente confortável de pertencimento e acolhimento, resta-lhes um não-lugar, que se manifesta numa invisibilidade do que se é. Almeida (2005) afirma que esse não lugar pode ser transitório à medida que urge formas de resistência à esmagadora negação das identidades dissidentes e surge com isso a necessidade de reordenação dos modos de relacionamentos e de atribuição de identidades que são apelos às mudanças sociais e culturais.

Ciampa (2005, p.176) fala que a posição de uma identidade resulta de um processo de medida em que dois objetos são relacionados, considerando um deles como padrão que serve para identificar o outro. “Como o padrão não é problemático – pressupostamente é verdadeiro e correto -, por equivalência, o segundo também o é”. Porém, segundo Lima (2019), determinadas políticas de identidades configuram determinadas identidades coletivas. E tais políticas de identidade acabam por expressar um tipo de discurso a favor de uma autodeterminação excludente. O que significa que dentro de tais políticas o indivíduo acaba por se colocar diante do outro de forma estigmatizada a partir da representação consciente ou não de uma determinada personagem.

Enfim, a anamorfose é a manifestação de uma política de identidade que coloca como opção de representação de si um personagem que se manifesta como uma distorção de uma identidade perfeita. No caso dos estudos de Almeida (2005), o velho na sociedade capitalista e etarista seria a distorção indesejada do jovem, e não uma personagem de uma fase da vida, e por isso precisa ser eliminado. Provoca com isso, segundo Lima (2019), um curto-circuito na percepção por conta da impossibilidade de representar o exposto e de incluí-lo no discurso coletivo. E por mais que esses sujeitos que não se encaixam nas políticas identitárias sejam considerados anormais, desajustados, problemáticos e um perigo à ordem, é só através deles que se chega a alterização e à emancipação. Lembrando que a alterização é um salto qualitativo oriundo de acúmulos de experiência e mudanças necessárias para transformar o sujeito em outro, sendo que esse outro é o mesmo (mesmidade), porém um mesmo que é livre para exercer novas facetas de si mesmo.

A anamorfose é uma identidade em busca de reconhecimento (pós-convencional¹⁵) e emancipação, mas que para isso acaba provocando as identidades estabelecidas nas quais não se encaixa gerando uma distorção. Entendendo isso, é viável refletir sobre a identidade negra

¹⁵ Segundo Lima (2019), o reconhecimento pós convencional seria àquele que é identificado a partir de outra ordem, no caso, de um reconhecimento efetuado a partir da própria diferença.

como uma pressão sobre a concepção do que é passível de manifestação política. Uma personagem reconhecida como identidade enquanto uma anamorfose de outra requer do observador um esforço para achar um ponto de vista em que consiga enxergar àquela anamorfose como uma personagem legítima. Isso visto que ela não está naturalizada dentro dos padrões socialmente aceitos, faz-se necessário o debate sobre as possibilidades de outras expressões de si individual e coletiva. É claro que quando penso em identidade individual e anamorfose, busco a reflexão sobre o quanto dessa exigência de enxergar e reconhecer as formas diversas do sujeito responde às demandas do capital que, por mais que nos enquadre em identidades previsíveis, já que para sermos bons consumidores precisamos ser previsíveis, também nos quer desmobilizados coletivamente. Porém, quando entendo que a anamorfose também conduz a uma provocação do status quo e por isso gera críticas ao que está posto, entendo sua necessidade e sua via de emancipação.

Pensar a raça a partir de uma obviedade não deixa de ser uma forma de universalizar e essencializar. Pensar raça e não enxergar a diversidade dentro dos grupos raciais tanto negros como brancos é cair no risco da relativização absoluta do que é ser negro e ser branco, é retroceder para um período em que se alardeava um ideal de mestiçagem como forma de esquecer o passado escravista e negar a sobrevivência dos explorados pela escravidão. No histórico de mestiçagem enquanto apagamento social do povo preto, criaram-se várias nomenclaturas que soavam mais como eufemismos raciais do que definição fenotípica propriamente dita. E com isso, até muitos pretos retintos se autodenominavam morenos, por exemplo. E sem uma identidade discursiva que ateste a existência e sobrevivência dos negros e indígenas na contemporaneidade, teremos apenas corpos sem identificação circulando e sendo alvo contínuo das mesmas violências que, apesar de não serem nomeadas, têm um alvo certo. Pois, como diria Mombaça (2021), um corpo normativamente classificado como pardo precisa se afirmar politicamente como negro, pois o que chamam de privilégio colorista (que

supostamente favoreceria pessoas pardas e mestiças) é uma armadilha discursiva das supremacias brancas e cisgêneras. E considerando o apelo de Fanon (2008), que clama por um mundo de reconhecimentos recíprocos, nomeemos pretos e pardos como negros.

O jogo da visibilidade e invisibilidade racial no Brasil

Os netos de teus mulatos e de teus cafusos e a quarta e quinta
gerações do teu sangue sofredor tentarão apagar a tua cor! E as
gerações destas gerações quando apagarem a tua tatuagem execranda
não apagarão de suas almas, a tua alma, negro!

Poema: “Olá Negro!” de Jorge de Lima

Identidade é um posicionamento político ocupado pelo sujeito em busca de reconhecimento social e se constitui a partir de uma contínua negociação entre como o sujeito se vê em determinado contexto, e como é visto pelos demais. Por isso, identidade prevê a relação entre igualdade e diferença, objetividade e subjetividade (Ciampa, 1989; Lima, 2019), proximidade e distanciamento (Hall, 2012) e sobre limites e fronteiras. Identidade é reconhecimento mútuo (Almeida, 2005) e por isso requer um processo de conscientização e consequente politização do eu.

Pensando raça a partir da ótica colonial e dentro da perspectiva das identidades, entendemos que o negro está definido pela sua epiderme, enclausurado na sua própria aparição, como diria Fanon (2008). Sendo que o negro se afirma negro quando é primeiro visto como negro e, consequentemente, precisa se reconhecer como tal para existir e poder forjar uma humanidade, mesmo que limitada. Considerando isso, faz-se necessário refletir sobre a realidade brasileira que criou o denominado mito da democracia racial que defende a ideia de que vivemos numa nação tolerante com as diferenças e que consegue conviver harmoniosamente, pois aqui não existiria racismo. Esse mito é sustentado pela mestiçagem ser um fenômeno factual desde o período colonial e se somos quase todos mestiços (se não na

pele, na alma¹⁶), isso se deveu e se deve à capacidade que temos de nos relacionarmos e nos misturarmos. Tal mestiçagem enseja outra ideologia, que é a do branqueamento: Graças à constante mistura do povo brasileiro, tendemos a herdar características da “raça mais forte”, que nesse caso é a branca. Mesmo que a sociedade brasileira não tenha embranquecido, o ideal de branqueamento continua permeando o imaginário e o ideal de ego da população (Fanon, 2008; Souza, 1983), o que faz com que tendemos a nos identificar com o arquétipo da brancura, e não com o da negrura. A ideologia do branqueamento se refere à interiorização dos modelos culturais brancos não só pelos próprios brancos, mas também pelo segmento negro, favorecendo a perda do seu ethos de matriz africana (Hofbauer, 1999). O que quer dizer que, pensamos a negritude a partir de um ideal de pureza que não cabe na realidade material brasileira, além do que, motivos mais escusos estão por trás de eufemismos usados para nomear racialmente determinados sujeitos. Nesse caso, a motivação racista que se esconde por traz uma cultura de tolerância e de antirracismo.

O ideal de branqueamento é reforçado pelo racismo científico. O racismo científico é composto de teorias (pseudo) científicas trazidas da Europa que tentavam provar que existiam diferenças e inferioridades biológicas do que denominava certas raças humanas (Schwarcz, 1993). Apesar de ter falhado enquanto projeto científico, o racismo científico junto com o ideal de branqueamento e o mito da democracia racial sedimentaram estereótipos na população negra brasileira, tais como, menos dotada intelectualmente, pouco afeita ao trabalho e que necessitam de tutela.

A mestiçagem também dificulta que haja uma nomenclatura única que coadune os sujeitos numa categoria organizada identitariamente. Ser negro aqui no Brasil não depende exclusivamente de uma atribuição declarada, isto é, nem toda pessoa negra foi nomeada como negra por conta das inúmeras definições utilizadas para nomear pessoas de descendência

¹⁶ Silvio Romero, advogado abolicionista, proferiu a seguinte frase no ano de 1888 em defesa da mestiçagem: “somos um país mestiço, se não no sangue ao menos na alma.” In: Schwarcz, Lilia M. *Folha Online*. Disponível em: < https://www1.folha.uol.com.br/fol/brasil500/zumbi_26.htm >

africana ou indígena. As palavras “negro” e “preto” quando associadas a um sujeito no intuito de racializá-lo geralmente e historicamente têm caráter pejorativo e, por isso, mesmo pessoas retintas muitas vezes foram nomeadas de morenas, por exemplo. Assim, a racialização do negro se dá por outras vias, seja pela violência racista, pela marginalização social e se for finalmente nomeada pela palavra isso é feito como insulto.

Apesar de hoje vermos uma quantidade considerável de pessoas se assumindo negras e valorizando essa identidade racial, sabemos que o mito da democracia racial somado ao ideal de mestiçagem que tende ao branqueamento ainda faz parte do imaginário social do Brasil. E isso conduz à duas situações que nos interessa aqui: a dificuldade de pardos e mestiços se assumirem dentro do escopo da negritude ou da indigeneidade, e a crença de que ainda vivemos numa democracia racial. Por conta disso, verificamos que existe um jogo de visibilidade e invisibilidade da identidade racial no Brasil, que só é demarcada em situações muito específicas, o que dificulta o reconhecimento de si como sujeito racializado tão necessário para o auto conhecimento e para a politização do eu.

Para tentar entender a construção da identidade racial dos mestiços não brancos¹⁷ nesse pedaço de Brasil ao qual me reporto – Alagoas e Pernambuco - trataremos aqui sobre o processo colonial que gerou uma massa de mestiços que não são vistos como brancos, não usufruem dos benefícios sociais da branquidão, mas também tem dificuldade de se reconhecer dentro de uma categoria identitária racial que os organize necessariamente em prol do bem comum.

¹⁷ A nomenclatura aqui utilizada é similar àquela que Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle usaram na década de 1970 ao agruparem os pretos e os pardos em uma única categoria. No caso, a categoria de “Não brancos”. Essa junção se deu, segundo os autores, porque pretos e pardos possuíam o mesmo perfil socioeconômico em termos de renda, riqueza, ocupação e anos de escolaridade.

Colonização, gênero e mestiçagem

O processo colonizador do Brasil, assim como de toda a América Latina, foi marcado pela cultura europeia impositiva que carregava consigo uma certa fascinação ou medo pelo desconhecido. O desconhecido humano era o estranho, o outro, no nosso caso: os nativos num primeiro momento, posteriormente o povo africano, que foi trazido estrategicamente para essas terras para substituir os povos lascivos, selvagens e fracos de ânimo que eram os indígenas nas palavras do senhor de engenho Gabriel Soares de Souza (1587/1971). Segundo Bhabha (2014), o “estranho” é uma condição colonial e pós-colonial paradigmática que tem uma ressonância que pode ser ouvida distintamente.

Nossa colonização iniciou-se, então, na região nordeste e teve como foco a exploração da terra e das gentes nativas com intuito da mais valia absoluta. Durante esse período em que a escravização era exclusiva sobre os povos indígenas, já se tinham registros de cruzamentos entre colonizadores e mulheres indígenas. No livro “O povo Brasileiro” (2015), Darcy Ribeiro fala de como surgiu o primeiro contingente de mamelucos brasileiros, pessoas que ele também denomina de brasilíndios, que são pessoas resultantes da mistura entre brancos e indígenas. Segundo o autor, existia um velho costume indígena denominado de “cunhadismo”, que significava incorporar estranhos à sua comunidade. Essa informação é confirmada em um depoimento de Ailton Krenak proferido em um documentário (In Guerras do Brasil, Luiz Bolognesi (direção), 2019), onde ele fala do costume que os indígenas têm de incorporar o outro, o diferente, o estranho, capacidade essa que os colonizadores não tinham. Darcy Ribeiro (2015, p. 63) descreve essa capacidade de absorção do estrangeiro pelos nativos através da doação de uma “moça índia como esposa” ao homem branco que, ao aceitar, faria parte do clã e geraria filhos em comum às duas partes. João Azevedo Fernandes (2016, p. 92), confirma esse hábito ao estudar os Tupinambás e sua relação com a família extensa: “O primeiro ato colonizador por excelência dos europeus foi o reconhecimento de

que era por meio do casamento que os tupinambás estabeleciam hierarquias e relações de dependência”. Ler sobre isso me gera um questionamento: como essas mulheres se sentiam ao serem destinadas a acasalar de forma compulsória com o invasor? Invasor esse descrito sempre como muito sujo a ponto de gerar repulsa. A sensação é de que o cunhadismo foi mais uma das expressões de violência que as mulheres sofreram no nosso período colonial, impressão essa confirmada por João Azevedo Fernandes quando diz que os descendentes mestiços cooperaram para fortalecer o domínio português e que, por isso, era do interesse colonial essa relação entre brancos e indígenas.

Apesar de Sergio Buarque de Hollanda (2005) e Gilberto Freyre (2006) alegarem que a mestiçagem no Brasil só foi possível graças à disponibilidade de se misturar do povo português, justamente por Portugal ser uma zona fronteira entre a Europa e a África, com presença de outros povos no país, como os mouros, a realidade é que outros países que foram colônias portuguesas não tiveram o mesmo índice de miscigenação do Brasil. À exemplo temos a colonização portuguesa na Índia e em determinados países africanos. Com isso, a miscigenação foi mais que uma casualidade ou necessidade de sobrevivência em território nacional, foi uma espécie de “dispositivo de poder” (Tadei, 2002) para o controle da população em prol dos interesses coloniais.

Mesmo sabendo a importância dos “casamentos” e procriação entre colonizadores e as nativas para o controle e povoamento do território nacional, houve reprovação por parte dos jesuítas durante as primeiras décadas da colonização que pediam à Coroa que enviassem mulheres brancas à colônia para evitar ou minimizar essa situação. Porém, houve uma exceção: em 1551, em visita à Pernambuco, o Padre Manuel de Nóbrega indicou que ali não havia necessidade de mulheres brancas, pois “as mamelucas poderiam casar com os colonos” já que eram devidamente cristãs (Bastos, 2023, p. 23). Tal conclusão por parte de Nóbrega

demonstra a inserção do mestiço nos costumes colonizadores e seu conseqüente branqueamento não só fenotípico, como principalmente cultural.

Com a inserção do povo africano no Brasil na condição de escravizado, as mulheres africanas, tais quais as indígenas, também foram vítimas do intercuro forçado pelos colonos. O que gerou, por sua vez, uma gama de mestiços oriundos não só dos cruzamentos entre brancos e africanas, mas também entre mamelucos que ocupavam lugares de brancos. É o que Daflon (2017) chama de segunda onda da mestiçagem. Abdias do Nascimento (2016) relata que além dos estupros diretos provocados pelos brancos contra as negras e as indígenas, havia entre os colonos o costume de manter prostitutas negro-africanas como meio de renda. Quer dizer, as mulheres negras brasileiras sempre foram objeto de prazer dos colonizadores. E mais, o fruto dessa violência, no caso as descendentes mulatas, eram o único produto nacional que merecia ser exportado.

Janaina Bastos (2023, p. 29) fala que para além da violência evidente que as relações sexuais entre brancos, indígenas e negros ensejavam pela condição colonial e escravocrata, também existia um “jogo de boa convivência, intimidade e sedução” necessário a ascensão do mestiço:

Os escravizados nascidos na colônia ou no Império demonstravam maior identificação com o território local, maior adaptação à língua e ao regime vigente, por terem sido socializados nesse sistema, tendo, por isso, mais chance de estabelecer determinadas alianças com os senhores. (...) As concessões outorgadas aos escravizados nascidos no Brasil – sobretudo aos chamados “mulatos” – explicariam em parte a baixa adesão destes às revoltas, as quais contavam com uma participação maior de africanos (Bastos, 2023, p. 29).

Além disso, os senhores tratavam melhor os mestiços, principalmente os mulatos, segundo Alencastro (2000). Isso se devia ao fato de haver poucos brancos puros no Brasil e por isso os mulatos eram recrutados para ocupar funções de confiança. Sobre os mamelucos ou caboclos, na união de “vassalos” portugueses com indígenas que gerassem descendentes, estes seriam considerados brancos, e para tal foi feito um alvará de 04 de abril de 1755 assinado por Don José I que proibia o uso de termos como “cabouclos, ou outro semelhante, que possa ser injurioso”¹⁸. Assim, os mamelucos foram transformados em brancos pela proibição do uso de nomenclaturas que denunciassem sua mestiçagem.

A literatura nacional nos convenceu que ser mucama e ocupar a Casa Grande era um dos privilégios de escravizadas consideradas “educadas” e bonitas¹⁹ e que, por isso, tinham uma vida melhor do que as que trabalhavam com os homens nas lavouras e nas minas²⁰. Porém, se pegarmos a história da escrava Anastácia, que foi torturada por sua senhora e morreu de fome por conta de uma máscara de flandres no rosto que a impedia de colocar qualquer alimento na boca, a casa grande não parece ser tão tranquila assim. Apesar da história de Anastácia ser fato ou ser uma “tradição inventada” (Hobsbawn, 1997), o que prevalece é uma espécie de arquétipo da violência contra a mulher negra que vai além da violência física que era e é direcionada contra o homem negro. Kilomba (2019) fala de Anastácia como referência simbólica da imposição do silêncio ao povo preto e principalmente às mulheres negras. A propósito, Anastácia é retratada como uma mulher preta de olhos azuis. E a tradição oral conta que ela é oriunda de um pai branco, fazendeiro na cidade de Abaeté na Bahia, e uma mãe

¹⁸ Lisboa, Ley sobre os casamentos com as Índias, de 04 de abril de 1755. In: Lisboa. Collecção das leys, decretos, e alvarás, que compreende o feliz reinado Del Rey fidelíssimo D. José o I. nosso senhor. Disponível em: <https://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/2018-04/Alvara_regio_de_4_de_abril_de_1751.pdf>

¹⁹ Gilberto Freyre tem uma obra em que reúne anúncios de jornais sobre escravizados do século XX e que ilustra como as negras consideradas bonitas e prendas eram valorizadas para trabalhos domésticos. Segue exemplo: “Vende-se uma escrava muito moça, bonita figura que sabe cozinhar e engomar. É uma perfeita costureira própria para qualquer modista: na botica de Joaquim Ignacio Ribeiro Junior na praça da Boa Vista” (Freyre, 2020. p. 9).

²⁰ “(...) dentro das Casas Grandes e Sobrados patriarcais, os admitia à intimidade da mesma cultura, permitindo a pajens e a mucamas regalias de alimentação, de traje, de recreação que faziam deles uma espécie de parentes pobres dos brancos, seus senhores.” (Freyre, 2010, p. 69).

sudanesa escravizada (Souza, 2001). Isto é, uma mestiça que foi vendida como escrava para uma família no Rio de Janeiro. O que comprova que a relação entre seus genitores não era oficial e provavelmente não consensual.

Vemos outro exemplo através de documento histórico escrito por Esperança Garcia, uma escravizada no Estado do Piauí, no ano de 1770. A carta que foi direcionada ao governador da província é considerada a primeira petição pública do Brasil, e descreve toda a violência sofrida pela negra da casa e seus filhos onde pede encarecidamente para voltar para o eito no plantio do algodão. Segue:

Eu Sou hua escrava de V.S. dadministração do Cap. am Antº Vieira de Couto, cazada. Desde que o Cap. am Lá foi adeministrar, q. me tirou da Fazda dos algodois, onde vevia co meu marido, para ser cozinheira da sua casa, onde nella passo m to mal. A Primeira hé q. ha grandes trovadas de pancadas enhum Filho meu sendo huã criança q. lhe fez estrair sangue pella boca, em mim não poço esplicar q Sou hu colcham de pancadas, tanto q cahy huã vez do Sobrado abacho peiada; por mezericordia de Ds esCapei. A segunda estou eu e mais minhas parceiras por confeçar a tres annos. E huã criança minha e duas mais por Batizar. Pello q Peço a V.S. pello amor de Ds. E do Seu Valim. To ponha aos olhos em mim ordinando digo mandar a Porcurador que mande p. a Faz da aonde elle m. tirou p. a eu viver com meu marido e Batizar minha Filha de V.Sa. sua escrava Esperança Garcia. (Mott, 1985).

Quem nos convenceu de que a Casa Grande era um lugar de privilégio para escravizados foram brancos. Pretos nos serviços domésticos geravam um lugar confortável para brancos, mas nunca foi um lugar seguro para os negros. A noção de valorização dos pretos e das pretas “domésticos” se dava pela ótica do branco que pagava mais por essas peças e não por esse espaço ser um local mais adequado para eles e elas. Vide o anúncio publicado em um jornal no século XIX: “Precisa-se comprar uma mulata moça que seja

perfeita costureira de agulha e tesoura, paga-se bem agradando as suas qualidades: na rua do Trapiche, Recife, n. 40, se dirá quem a pretende” (Freyre, 1979, p. 9). O paga-se bem não é à “mulata moça” e sim a quem a vender.

Na única autobiografia de um africano que foi escravizado no Brasil, Mahommah Gardo Baquaqua relata os maus tratos que sofreu ao aportar em Pernambuco em meados da metade do século XIX, incluindo as vezes que tentou o suicídio como forma de escapar do flagelo da escravidão. Baquaqua também descreve brevemente como uma escravizada doméstica era tratada: “O homem para quem fui revendido era muito cruel. Ele comprou duas mulheres quando me comprou, uma delas era uma menina muito bonita e ele a tratava com uma brutalidade chocante” (Baquaqua, 2020, p. 67). Vê-se que de fato a beleza da escravizada doméstica era um pré-requisito, mas que não excluía os maus tratos exagerados que esta sofria e, nesse caso, a beleza deveria ser pré-requisito dos interesses sexuais do comprador. E, sendo assim, muitos descendentes mestiços foram oriundos desses atos de violência.

A gestão das escravizadas domésticas era a seqüela direta da violência física e sexual que as negras passavam. O livro “O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX” do Gilberto Freyre (2010) descreve uma procissão de escravizados massacrados, dilacerados, amputados em seu corpo e em sua alma. A maioria absoluta dos anúncios que o autor traz descreve homens e mulheres com suas marcas de nação e com marcas de maus tratos no corpo. Vale uma observação para a frequente marca de chicotada ou de ferro quente nos seios e nádegas das mulheres em forma de castigo e de denominação de seus senhores. As descrições dos negros e das negras fugidas ou que estavam à venda causam extremo mal estar por exporem feridas, cicatrizes e semblantes tristes em contraste com a narrativa do autor: uma narrativa festiva, curiosa e que descreve a escravidão brasileira como benigna.

Um preto, seja de descendência africana ou da terra, nunca esteve seguro entre brancos, muito menos uma preta. E pelo que tenho lido e ouvido isso não mudou muito do período colonial para cá. Uma participante dos nossos debates no círculo de cultura do ano de 2021, mulher preta, relatou o quão desconfortável se sentia ao estar num espaço majoritariamente branco:

Sobre a minha convivência com pessoas brancas, eu sempre fico com o pé atrás com algum branco. Não que eu vá desconfiar dele a todo tempo, a toda hora. Mas no primeiro contato que eu tiver com uma pessoa branca, eu vou ficar sempre com o pé atrás. Mas não porque eu estou desconfiando da índole dela, do caráter, não. É realmente essa questão de me proteger, me proteger para não sofrer racismo ou algum tipo de preconceito, aí eu já fico preparada, na defensiva.

É inquestionável que o sujeito de pele e fenótipo pretos estará sempre numa situação de vulnerabilidade num país de histórico colonial e racista como o Brasil que, apesar de sempre conter uma minoria branca, sempre foi essa minoria quem definiu as regras de convivência e as barreiras de ascendência social. Mas, não são só os pretos que estão sujeitos ao racismo. Pretos, indígenas e mestiços compunham a maioria da população no Brasil colonial que continuou sendo marginalizada no período pós abolição.

Se reconhecer e ser reconhecido como pertencente a uma categoria racial marginal no Brasil perpassa por toda uma decodificação de condições materiais, tratamento social e, principalmente, fenótipo. Ser negro não depende exclusivamente de uma descendência, mas necessariamente de uma aparência. Tal qual o negro, o branco para ser branco precisa ser assim identificado no sentido fenotípico e visto que é considerado referência racial, o branco não se vê pelo lugar de pertencimento racial, o que parece uma contradição. Mas como a brancura é o padrão de referência, racialização se torna um enquadramento para os outros e não para si. A possibilidade de racialização do branco pode ser dar quando em presença de

pessoas negras ou indígenas²¹. Como o branco é considerado o padrão nos países colonizados como o Brasil²² e por conta disso, geralmente o grupo racial branco se pensa a partir de outras categorias de pertencimento que não a categoria racial, como gênero e classe. Isso se explicaria, segundo Hall (2012), pelo motivo de a formação identitária só se dá quando àquele pertencimento do sujeito está sob ameaça ou quando é minimamente questionado. É por isso que para o autor, a identidade se constrói nas fronteiras (do que se é e do que não é). Por exemplo, eu só me dei conta da minha “alagoanidade” quando estive nas aulas do doutorado com alunos e professores do Ceará, ou quando estou à trabalho em Pernambuco e as primeiras vezes que senti que sou alagoana foi quando morei em Aracaju e Salvador por conta do mestrado.

No caso do pertencimento racial, eu só me penso branca na presença de pessoas pretas. Isto é, os brancos só passaram a pensar sobre raça na medida em que os negros começaram a ocupar espaços de trânsito antes exclusivos da brancura²³, como no caso da instituição das cotas raciais nas universidades públicas. E obviamente que a reação dos brancos com a presença preta nesses espaços foi a de tentar impedir o avanço dessa ocupação, criticando e agindo como se estivessem sob ameaça e, na sequência, houve (e ainda há) uma enxurrada de críticas destrutivas quanto às políticas públicas educacionais reparatórias. Cida Bento (2005) usa o termo “barreiras” para descrever a reação dos brancos quando sentem que podem ter seus privilégios ameaçados. Segundo a autora, essas barreiras se manifestam sob o signo da ganância, da soberba e voracidade, assim como também do medo que produzem, por sua vez, reações de menosprezo e de violência.

21 Frankenberg (2004) aponta que a oscilação da auto percepção de brancos em relação a consciência de sua branquitude depende do referencial próximo, isto é, na presença de iguais, não se tem consciência.

22 "A branquitude é sempre um lugar de vantagem estrutural do branco em sociedades estruturadas pelo racismo, ou seja, todas aquelas colonizadas pelos europeus, porque a ideia de superioridade surge ali e se espalha via colonização. Dessa forma, colocam as definições vindas da branquitude como se fossem universais. O que chamamos de História Geral, por exemplo, deveria ser chamada de História branco-europeia". (Schucman In Farias, E., 2019).

23 Brancura é referente a cor da pele (Schucman, 2020). Segundo Sovik “Ser branco no Brasil exige pele clara, cabelo liso (...) ser branco no Brasil não exclui ter sangue negro” (2004, p. 366).

Quando falamos em fronteiras imaginamos um mapa com as divisões territoriais bem delimitadas e, por essa razão, nessas condições, fica fácil saber quem a gente é na presença de alguém que seja diferente ou distante do que nós somos. Com isso, o branco se reconhece branco na presença do negro, o negro na presença do branco, e assim sucessivamente. Mas, e quando as fronteiras da diferença não são tão exatas assim? Lourenço Cardoso (2014) relata que as teorias raciais no Brasil seguem uma lógica baseada no emprego de uma posição binária entre “branco” e “negro” e que, segundo o autor, esse é um sistema que intenta organizar e lidar com a realidade social, mas que essa forma nem sempre corresponde à experiência real, e que invisibiliza outras identidades raciais, como ocorre em relação aos povos indígenas.

Apesar da divisão racial binária do povo brasileiro parecer ser uma solução simplória frente a nossa diversidade fenotípica e estarem surgindo cada vez mais críticas ao que definem como reducionismo da nossa multirracialidade, entender que existem sujeitos que são impedidos de acessar determinados espaços sociais, são violentados e exterminados por apresentarem um determinado fenótipo considerado “suspeito” e perigoso é compreender que existe sim um grupo dos privilegiados que são valorizados esteticamente e consequentemente possuem aceitação social, e dos que são reduzidos à sua aparência e empurrados para a margem. Essa seleção de quem é aceito e de quem é barrado socialmente se explica pelo racismo.

Racismo e apagamento racial

Racismo seria o discurso sobre supostas diferenças inatas e hereditárias, de natureza biológica, psíquica e intelectual entre grupos de espécies humanas que são distinguíveis através de características físicas com o intuito de hierarquização (Pacheco, 2011). O racismo científico, do qual falamos brevemente, teve o intuito de provar tais diferenças através do

discurso científico e de pesquisas nas áreas da biologia e antropologia. Cabe agora esmiuçar sobre o que se trata e suas consequências para a contemporaneidade das relações raciais.

Nas primeiras décadas após a abolição da escravidão foi pensado politicamente o que fazer com o contingente de ex escravizados e seus descendentes diretos, visto que não se tinha interesse em absorvê-los no novo sistema trabalhista assalariado. Pelo menos não do jeito que se encontravam: com características tão fortemente marcadas da africanidade e da indigienidade. É bom lembrar que desde a importação de escravizados africanos para o Brasil já se tinha interesse de dissolver suas etnias, línguas e culturas, misturando-os de forma tal que para conseguirem se comunicar entre si precisariam aderir à língua local. Desde sempre a mistura tinha a intenção de realmente impedir organização política e alguma forma de revanche, além de dissolver os traços físicos e referências à negritude. Até porque, na prática, existiam exemplos externos (Haiti) e internos (quilombos e rebeliões urbanas como a dos Malês, na Bahia) que provavam a ameaça que existia na organização dos escravizados.

Então, depois que essas pessoas perderam a serventia com o fim do sistema escravocrata, o que aconteceu foi o que Florestan Fernandes (1966): chama de “expoliação extrema e cruel” os ex escravizados foram abandonados e literalmente marginalizados socialmente enquanto a elite decidia formas de extingui-los definitivamente. Isso não significava que esse contingente populacional não estivesse apto a assumir as novas formas de trabalho do sistema capitalista apesar da opinião da maioria absoluta da elite branca. Dentre essa elite branca, incluo autores considerados progressistas como o próprio Florestan Fernandes, Octávio Ianni²⁴ e Caio Prado Jr²⁵. A verdade é que não interessava à elite absorver essas pessoas e sustentar sua existência em terras brasileiras *ad infinitum*. Com isso, alegava-se que a herança da escravidão deixou os ex escravizados e seus descendentes acostumados às

24 Cida Bento (2002) me abriu os olhos ao demarcar as passagens dos textos de Florestan Fernandes e Octavio Ianni que ressaltam que a população negra possui dificuldade em se adequar ao trabalho assalariado por conta das seqüelas da escravidão, e não por causa do racismo que a impede de ocupar esse espaço.

²⁵ Ler a crítica ferrenha que Lélia Gonzalez faz à Caio Prado Jr em seu texto “racismo e sexismo na cultura brasileira” (Gonzalez, Lélia. (2020). *Por um feminismo afro latino americano*. Zahar.).

relações patriarcais de dependência servil e “entregue em sua maioria a atividades de mera subserviência”, segundo Célia de Azevedo (2008, p. 18). Azevedo critica ainda essa ideologia da passividade negra criada na escravidão e replicada tanto por abolicionistas como por pesquisadores contemporâneos que tinha o intuito de anular a autonomia negra, manter os negros sobre o regime supremacista branco e aplacar o medo de revanche ostensiva.

À época já tínhamos uma mestiçagem crescente, graças aos estupros e demais formas de envolvimento sexual entre brancos e negros (quase sempre de forma clandestina, meramente privada), e isso era uma questão problemática, visto que aqui a elite se pensava branca e com ideais eurocêntricos. Já que a mestiçagem em processo não tinha como retroceder, optou-se pela entrada maciça de trabalhadores europeus que substituiriam os negros no eito e que, aos poucos, com as nossas formas de relação, embranqueceria a população (Skidmore, 1976; Schwarcz, 1993). Porém, não foi isso o que aconteceu, a população escureceu e não branqueou e isso gerou algumas questões para a elite pensante do Brasil. A principal delas era: como aplicar aqui no país as teorias raciológicas que defendiam que a humanidade está sedimentada em raças divididas numa hierarquia biológica, na qual os brancos ocupavam posição superior. Tais teorias se presumiam científicas e colocavam em xeque a condição mestiça do Brasil que geraria uma degeneração da raça superior. A alternativa usada pelos brasileiros para, tanto importar as teorias raciológicas, como para valorizar de certa forma a mestiçagem local foi interpretar tais teorias considerando que, a longo prazo, a mistura entre as raças iria favorecer sempre a raça superior, a que se supunha dominante: a branca.

Talvez seja óbvio alegar que as teorias raciais, ou o chamado racismo científico, não se sustentou como “ciência”. Não havia diferenças significativas, muito menos hierarquização entre os diferentes povos que comprovasse que existiam raças humanas no sentido biológico. O que talvez não seja tão óbvio é comprovar que esse pensamento que dominou o final do

século XIX e início do século XX tenha repercutido de forma definitiva no pensamento nacional. A ideia de que existem tipos humanos melhores, mais capazes, mais adequados e até mais bonitos, no sentido estético mesmo, é algo que perdura até os dias de hoje em medidas diferentes do passado.

Na década de 1930, surge no Brasil um pensamento mais voltado para antropologia e sociologia (e não mais para biologia) que demonstrava através de narrativas do colonizador o quanto nosso processo colonial foi ameno e como as relações raciais sempre foram pacíficas, tentando dar um ar mais otimista à mestiçagem. Destaco nesse quesito Gilberto Freyre que em seu livro *Casa Grande e Senzala* nos conduz a uma colonização afetiva, de co-dependência entre senhor e escravizado, mostrando como os negros frequentavam a casa grande e como os senhores participavam das atividades culturais dos negros. Freyre (1999) alega que a mestiçagem é benéfica, pois fortalece, acrescenta aos traços brancos dominantes traços valiosos dos negros e indígenas. Scarano e Silva (2018) dizem que essa é uma visão de mundo que reinventa o país, pois revela a possibilidade de convivência dos diferentes grupos socioeconômicos residentes aqui. Uma reinvenção que Abdias do Nascimento (2016) considera benévola para o colonialismo português, já que enfatiza a capacidade do colonizador criar uma civilização nos trópicos e ainda fundar um paraíso racial, mas que esconde por trás do eufemismo “moreno” adotado por Freyre, as mazelas e a enorme desigualdade sofrida pelos negros e negras.

Eis o mito da democracia racial, que nega toda condição absurda da escravidão e exalta uma suposta harmonia entre os povos. A problemática dessa construção cultural que forja o passado escravista e encobre as desigualdades sociais na pós-abolição é que, dentre outras coisas, nega o racismo escancarado brasileiro, que quando elege os traços negros é para menosprezar, criando estereótipos negativos relativos à estética, à capacidade intelectual e à cultura negra. O Brasil orienta práticas mestiças, mas sempre manifestou um racismo

informal, que se manifesta em piadas, no direcionamento da violência policial e no medo de pessoas vistas como suspeitas por serem negras.

Após a Segunda Guerra mundial, a Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e a Cultura – UNESCO, fez uma pesquisa sobre as relações raciais no Brasil e constatou que havia uma problemática racial no Brasil baseada no racismo, no preconceito e na nociva miscigenação que desembocou no ideal de branqueamento e na marginalização do negro. Isso desmascara a ideia da democracia racial e da suposta tranquilidade que sustentávamos à época. Ianni (2004) ainda ressalta sobre esse contexto, que o escravizado é metamorfoseado em “povo” em “massa”: Sua cor continua sendo etiqueta de exclusão e de tratamento social, mas agora ele é associado à sua classe, isto é, à pobreza, o que o impede de ascender socialmente.

O racismo no Brasil tem características peculiares, próprias, se comparado ao racismo manifesto em outros países. Aqui não se considera a ancestralidade como comprovação racial, e sim os traços estéticos. Munanga (2004) diz que num país que desenvolveu o desejo de branqueamento não é fácil definir quem é negro. Ele fala ainda que a construção da identidade negra, isto é, do autoreconhecimento negro é um processo doloroso justamente porque os negros também introjetaram esse mesmo desejo. “Para o negro há apenas um destino. E ele é branco”, como diria Fanon (2008, p. 28). Independente da formação identitária do povo negro no Brasil ser um processo de afirmação política, o racismo tem direcionamento e é destinado às pessoas que carregam o estereótipo negro, principalmente a junção entre cor da pele escura e cabelo crespo.

O racismo no Brasil se revela através de toda uma construção negativa e estereotipada da presença do negro na sociedade, assim como a dificuldade de ascensão social se relacionar diretamente com a questão racial. Mas mesmo com tanta evidência expressa em pesquisas sobre como os negros são vistos e sua dificuldade de ascensão social, os brasileiros resistem

bravamente em abrir mão das “qualidades” de serem democráticos e cordiais. Todo mundo passa a reconhecer que o Brasil é um país racista, mas ninguém assume pessoalmente o racismo. O racismo flutua sem origem e por isso fica quase impossível combatê-lo. Eis o nosso **racimo cordial**.

Segundo o dicionário Aurélio (2008), a palavra *cordial* significa algo que é fiável, relativo ao coração, ou medicamento e bebida que fortalece; já a palavra *racismo* designa doutrina que sustenta a superioridade de certas raças, preconceito ou discriminação em relação a indivíduo considerado de outra raça. Como é possível, pois, a junção de duas palavras tão antagônicas em seus sentidos para descrever um fenômeno resultado de tensão entre raças no Brasil? Ailton Krenak (In Guerras do Brasil, 2019) explica em partes essa contradição quando define que nosso país foi fundado por invasões e guerras atuantes ainda hoje, mas há uma falsificação ideológica que sugere que temos paz para que se mantenha o sistema funcionando. Minha suposição é que o racismo, como dominação de certas culturas decretada unilateralmente (Fanon, 2008) é de uma violência tão atroz que precisa de um sistema linguístico que o neutralize de certa forma para que os oprimidos tenham dificuldade de ser verem como oprimidos e naturalizem essa condição.

Janaína, mulher negra participante dos círculos de cultura atesta essa naturalização do racismo ao dizer que “A gente se acostumou com isso (racismo). Foi passando de geração para geração, e a gente se acostumou com isso. Passou a ser cordial por costume.”

Sérgio Buarque de Holanda (2005) foi o escritor do século XX que escreveu mais diretamente sobre a nossa suposta cordialidade. O autor afirmava que nossas relações interpessoais e familiares sempre foram muito estreitas e opressivas graças ao tipo primitivo de família patriarcal que predominava no Brasil, cujas características incluem a falta de objetividade, predominância constante das vontades particulares e impessoalidade tanto nas esferas públicas como privadas. Com isso a fama de sermos um povo hospitaleiro e generoso

é fruto, segundo Holanda (2005, p. 146), de nossa história rural patriarcal e que, por isso, não são sinônimos de civilidade e boas maneiras, mas antes, são frutos de “expressões legítimas de um fundo emotivo extremamente rico e transbordante”. Demonstramos intimidade e proximidade numa linguagem cheia de diminutivos mais por “horror às distâncias” do que por polidez, segundo Holanda (2005). Lendo assim, mesmo em tom de crítica, parece que morar no Brasil é viver numa tranquilidade no que tange às relações sociais e interpessoais. E sei que essa visão de cordialidade é ainda hoje difundida no exterior. Pensando sobre isso, lembro do caso de Moïse Kabagambe²⁶, congolês de 24 anos que trabalhava num quiosque de praia no Rio de Janeiro e que foi espancado até a morte com pedaços de madeira e um taco de beisebol por cinco homens quando foi reivindicar seu pagamento pelo trabalho executado. Isso aconteceu em 2022 e passou reportagem na televisão sobre e, na ocasião, apareceu um amigo e conterrâneo da vítima que, chorando, lamentava que eles tinham sido enganados com a ideia de que o Brasil era um país que acolhia às diferenças e onde não havia violência racial.

No ano de 2008, o Datafolha organizou uma pesquisa denominada “Racismo Cordial” em que entrevistou mais de 5 mil pessoas em 21 cidades do país, onde demonstrava que 89% dos brasileiros admitiam que o Brasil é um país racista, porém, só 10% assumiram “ter pouco ou muito preconceito”. Porém, durante o questionário aplicado com essa mesma amostra, algumas perguntas específicas flagraram 87% dos entrevistados não negros como racistas em potencial, pois demonstraram “preconceito contra negros em algum momento, ainda que de forma indireta”. O que demonstra que o racismo é disfarçado, ou, como denomina a pesquisa, cordial. (Turra; Venturi, p. 17, 1995).

O racismo cordial seria, então, um tratamento direcionado à cidadãos não brancos que se caracterizaria por uma polidez superficial que encobre atitudes e comportamentos discriminatórios expressos através de piada, ditos populares e brincadeiras de cunho racial

²⁶ Ver matéria do G1 (31 de Jan 2022), recuperada de. <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2022/01/31/moise-kabamgabe-o-que-se-sabe-sobre-a-morte-do-congoles-no-rio.ghml>

(Lima; Vala, 2004). Durante décadas o brasileiro reconhecia que havia racismo no país (Ianni, 1987), mas ninguém se assumiu racista. Isso se devia a crença de que havia uma convivência “harmoniosa” com os diferentes, como defendeu Gilberto Freyre (2006). Nesse caso, o racismo se configura como uma espécie de vergonha de se assumir racista num país tão cordial e democrático, em que todos são mestiços, sendo que as práticas racistas se manifestam nos momentos passionais, nos momentos de descontração onde se desmerece o negro, mas sempre alegando ser brincadeira, e nos espaços privados (Moreira, 2019; Pacheco, 2011). Além do que, o racismo cordial tende a apagar a raça alegando que somos todos uma única raça (a humana) como forma de também apagar a desigualdade social e das interações pessoais.

O que chamo aqui de racismo cordial, Lélia Gonzalez (2020) definia como racismo por denegação, que é quando negamos o racismo como estratégia de mantê-lo em funcionamento. A negação como mecanismo de defesa psíquico é a base do racismo brasileiro, e o racismo brasileiro é a base da sociedade nacional. Segundo Freud (1925), a negação não é uma mera não aceitação de certos fatos, é um mecanismo que se dá no nível da linguagem sem impedir o recalque. Isto é, o conteúdo negado é expresso verbalmente, porém através de “um não”. E, segundo Gonzalez, só é possível sustentar que um fenômeno como o racismo não existe por conta de toda uma estrutura ideológica que escamoteia sua existência. No caso, o mito da democracia racial e o ideal de branqueamento, além da crença incontestável na cordialidade como característica comum dos brasileiros. O racismo por denegação é exercido através da negligência e do silenciamento sobre o assunto e, por conta de sua existência escancarada e da insistente negação de sua presença entre nós é que Gonzalez denomina o racismo como a neurose cultural brasileira.

O racismo enquanto ato escancarado e assumido, só se manifesta quando a elite se sente ameaçada de alguma forma, e essa ameaça acontece quando há a possibilidade de

ascensão social do negro. O que caracterizamos como cordialidade brasileira só se mantém enquanto os não brancos estejam mantidos numa condição de subserviência. Segundo Costa Pinto (1953), o racismo não precisa ser expresso caso os não brancos não representassem uma ameaça. Pelo contrário: enquanto as posições sociais forem mantidas, as elites podem nutrir uma tolerância vaga e paternalista em relação à população negra. Em contrapartida, se essa ordem social for convertida em ordem competitiva entre brancos e negros, os brancos se esforçam para reconduzi-los a um lugar de subalternidade. Veremos isso com mais detalhes quando tratarmos do conceito de branquitude.

Thayná, mulher negra participante dos círculos de cultura, fala sua concepção sobre racismo cordial:

Na real eu acho que o nome racismo cordial é só um nome mais bonito para racismo, para tentar mascarar o que tá acontecendo. Porque, tipo, somos miscigenados, mas acaba que a gente finge que não sofre preconceito ou que não vê acontecendo para fingir que tá tudo certo, pra fingir que não temos culpa no cartório.

Regina, também participante dos círculos de cultura, por sua vez, discorda de Thayná: Eu também acredito que pelo fato da gente ser miscigenado não é como se a gente tivesse algum privilégio sobre isso, mas alguns de nós tem mais privilégios no qual a gente consegue ter uma certa passabilidade até mesmo dentro da questão racial, então pode ser sim uma convivência cordial, de certa forma, porque tem gente que vai passar melhor em certos lugares do que outras.

A associação entre mestiçagem e cordialidade reforça justamente o argumento de que se somos um país mestiço, somos cordiais e vice versa. Essa concepção é ideológica na medida em que encobre a injustiça social em que vivem pessoas não brancas, e encobre a violência racial. O racismo, nesse caso, aparenta ser menos nocivo do que o racismo declarado, mas ele impede que vejamos a disparidade social e de tratamento direcionada às

diferentes variações cromáticas no Brasil, impede que nos sensibilizemos com gerações e gerações de pessoas que não conseguem ascender socialmente, impede que essas pessoas se reconheçam como negras justamente por esse reconhecimento trazer um peso negativo. Fingimos tolerância ao aceitarmos em casa a empregada negra, o cobrador de ônibus negro, mas ainda estranhemos a médica negra, o advogado negro.

Marco, participante dos círculos de cultura, endossa essa crítica:

E também essa miscigenação veio, tipo, ‘ah nós somos um país miscigenado’ e querem tirar da gente nossa identidade, querem tirar aquilo que nos faz ser negro.

Porque muita gente parda hoje em dia tem muita dificuldade de aceitar que é negro.

Muita gente mesmo. Porque eu vejo pessoas que são filhos de pessoas negras, de pele bem escura, e nasce de pele clara e fica dizendo que é branco. Aí eu fico ‘gente, não tem como’ (risos). Porque quando é criança de colo a pele fica bem clarinha. Isso eu já percebi no meu sobrinho quando ele nasceu ele era bem mais clarinho. Hoje ele está bem mais escurinho. Isso é super natural. E eu acho que esse negócio de cordial veio só para mascarar a ideia de identidade da gente mesmo.

Ainda na década de 70 do século XX, Octavio Ianni (2016) fez uma pesquisa que demonstrava que o branco excluiu os negros e mulatos de seu círculo de convivência íntima, que é a família, dissimulando as barreiras rígidas impostas aos não-brancos. Confirmando que a manifestação do racismo não era declarada. Poucas vezes se justificava a pauperização de uma população por conta de sua cor de pele, mas sim por sua incapacidade e desorganização, tratando a relação cor/fenótipo e condição sócio/econômica/educacional como uma mera contingência. Nega-se a raça, nega-se o fenótipo, mas na medida em que determinado fenótipo ocupa um determinado lugar social sem maiores possibilidades de trânsito, é porque existe alguma relação direta entre cor da pele/traços físicos e acessibilidade. Tornar a questão racial invisível depende de existir primeiro, ser visível. Essa contradição se explicaria através

das seguintes frases: a não percepção do outro é o resultado da sua vida da qual esse outro não faz parte. A recusa de ver é que constitui a alteridade invisível (Tomás, 2012). A negação do racismo, a necessidade de atualizar o ideal de branqueamento e o mito da democracia racial, além do discurso da mestiçagem não com reconhecimento da diversidade e sim com intenção de homogeneizar as distintas raças aqui presentes intentam impedir a consciência racial e de classe de sujeitos não brancos para que, através de seu apagamento racial não identifiquem as desigualdades e busquem justiça social (ou a revanche da quilombagem). A mestiçagem existe de fato como conceito que “designa a generalidade de todos os casos de cruzamento ou miscigenação entre populações biologicamente diferentes” (Munanga, 2004, p. 21). Gerações e gerações de pessoas nasciam e ainda nascem fruto de cruzamentos interracialis. Mas a mestiçagem enquanto ideologia defende que a manutenção de mais misturas gera um tipo mestiço único que representa o Brasil frente ao mundo – a metarraça freyriana. Essa mestiçagem apagaria justamente a diversidade, e mais, produziria uma espécie de genocídio psico-cultural dos negros de nossa sociedade.

O pardo/mestiço como questão política

Segundo Neuza Souza Santos (1983), a descoberta de ser negro vai além da constatação do óbvio. O óbvio seria o reconhecimento de características físicas indisfarçáveis e que a própria autora diz que, enquanto categoria, a obviedade só se revela após o descortinar de alguns véus. Isto quer dizer que, mesmo que as características físicas negras estejam impressas em determinado corpo, o auto reconhecimento do sujeito enquanto ser negro atravessa um processo muito mais profundo e doloroso do que simplesmente se reconhecer no reflexo de um espelho. Uma participante dos círculos de cultura disse que nunca tinha se assumido negra, mas sabia que não era branca, e só com a oportunidade dos debates em grupo foi que conseguiu se reconhecer nesse lugar.

De qualquer forma, o óbvio, o detectável fisicamente é a base para a hetero identificação de quem é branco e quem é negro no Brasil e, conseqüentemente, o principal desencadeador de discriminação racial. E fica evidente na fala da participante em questão que o motivo do negro e da negra demorar a se reconhecer como tal os impede também de reconhecer e combater as violências que sofrem como sendo racismo. A não afirmação racial de negros favorece a manutenção da estratificação sociorracial brasileira.

Munanga (2004) explica que a negritude no Brasil tem a peculiaridade de depender de um processo de conscientização de uma história individual e ancestral para uma posterior afirmação política. Assim, considerando Munanga e Neuza Souza, a identidade negra, a negritude, o ser negro depende do reconhecimento do lugar racial ao qual pertence o sujeito (o óbvio) e de suas conseqüências necessárias na ação social (afirmação política). Assim, reconhecer-se negro sendo preto retinto (fenótipo) pode ser algo mais evidente, mas se reconhecer negro sendo fenotipicamente pardo, parece ser um processo mais demorado.

Os motivos para isso já foram descritos anteriormente, mas vale a pena repetir: uma mestiçagem contínua entre brancos, negros e indígenas, a necessidade de povoamento que muitas vezes fez vistas grossas para mestiços ao considerarem-nos brancos (vide, por exemplo, o “projecto para o estabelecimento político do reino-unido de Portugal, Brasil e Algarve” feito no ano de 1821 pelo Marechal Antônio D’Oliva de Souza Sequeira²⁷), o conseqüente ideal de branqueamento que faz com que mestiços assim como os próprios pretos tendam a se identificarem mais com o perfil branco do que com o perfil negro ou indígena, o mito da democracia racial que minimiza ou até anula a relevância da questão racial para as questões competitivas dentro da sociedade capitalista e o que Hasenbalg (2005) chama de

²⁷ Em tal projeto, o Marechal declarava sua torcida para que o Brasil se tornasse um país branco e moderno, sendo que para isso seria necessária a extinção dos vocábulos que visavam classificar os sujeitos como mestiços ou pertencentes a outras raças, de forma a tornar todos os habitantes do reino em portugueses, objetivando apagar os vestígios e ressentimentos do escravismo (Sequeira, 1821).

fragmentação identitária na população não branca decorrente do sistema multirracial de categorização.

A tentativa de direcionar essa indefinição identitária fruto da categorização multirracial brasileira tão presente nos sistemas de classificação racial promoveu uma política de definição identitária bipolar que se assemelha a perspectiva da hipodescendência.

Hipodescendência racial é um conceito cunhado pelo antropólogo Marvin Harris²⁸ (1964 como citado em Guimarães, 1996), que define a classificação racial de um sujeito tendo como base o grupo racial de menor status social mesmo que haja outras descendências. Esse conceito surgiu para explicar o contexto dos EUA com a regra de “uma gota de sangue”, onde o sujeito mestiço assume a identidade racial a partir do grupo de menor representatividade, ou seja, daquele que tem menos oportunidade social, e isso independe de seu fenótipo. Essa regra, frequentemente aplicada em sociedades com hierarquias raciais, associa automaticamente indivíduos de ascendência mista ao grupo racial considerado inferior, mesmo que haja traços visíveis de outros grupos. Como aqui no Brasil o reconhecimento do pertencimento racial depende do fenótipo do sujeito, e não necessariamente de sua ancestralidade, a proposta da hipodescendência se encaixa na medida em que sujeitos mestiços, mas que possuam traços negros são vistos e tratados como negros e por isso se faz necessário que assumam esse lugar.

Compreendendo que a política da mestiçagem aqui do Brasil do século XX que tinha à frente a figura de Gilberto Freyre como principal ideólogo, intentava extinguir o negro e o indígena do Brasil ao transformá-lo em mestiço, buscou-se a adesão posterior de uma perspectiva birracial em combate a essa política de apagamento e extermínio para dar ênfase à figura do negro, que inclui os pretos e pardos, segundo indicação do movimento negro iniciada no ano de 1920 (Ferreira, 2012). O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

²⁸ Apesar de Harris cunhar o termo hipodescendência, ele não se refere ao Brasil ao fazê-lo. Pelo contrário: suas pesquisas sobre Brasil aconteceram na década de 40 do século XX e segundo sua ótica, no Brasil não existia regras de descendências para a definição racial.

(Saraiva, 2020) demonstrou que a condição socioeconômica de pretos e pardos ²⁹ era e continua similar até os dias de hoje e por isso, a inclusão dos pardos na categoria negra foi uma decisão do Movimento Negro para que produzisse argumento suficiente para a criação de políticas públicas de grande alcance para essa parcela da população. Também por influência de teorias e pensamentos internacionais, se estabeleceu no Brasil a concepção de que ou se é branco ou se é negro. E tentou-se com isso estimular o pertencimento racial negro para os pardos e mestiços em geral que tivessem demarcados em seus traços físicos a presença africana, já que a colonização e o eurocentrismo sempre valorizaram a herança européia.

Essa decisão favoreceu políticas públicas reparatórias importantes para esse segmento populacional na medida em que, somando pretos e pardos tínhamos a maioria da população brasileira em números absolutos e que essa maioria figurava nas piores condições socioeconômicas se comparadas à minoria branca. Porém, no quesito identificação e identidade, ainda temos um impasse, pois nem todos que se afirmam pardos se identificam com o grupo de negros. Muitas vezes se assumir pardo ou mestiço revela apenas uma não identificação com o grupo de brancos. Além do que, o termo “pardo” não é costumeiramente usado no cotidiano, sendo mais uma categoria oficial e burocrática e por isso, não forjou um discurso político ou identitário expressivo dos próprios sujeitos autoclassificados dentro desses grupos, segundo Daflon (2017).

Percebi essa baixa adesão ao termo pardo nos debates do Círculo de Cultura que organizei com pessoas negras, onde, em determinado momento os participantes começaram a questionar se “pardo” era um termo adequado para se definir racial. Vejamos o diálogo a seguir:

Clara - É errado considerar alguém como parda? Se eu falar ‘eu sou parda, fulana é parda’ é um tipo de racismo? Só existe negro e branco, ou não?

²⁹ Os pretos e pardos correspondem a 72,7% dos que estão em condição de pobreza ou extrema pobreza. IBGE.

Marco - Não, eu acho que no Brasil não, porque no país existe, né... isso (pardo) ... então eu não acho errado.

Janaína – eu também não acho não, até porque eu me considerava parda ate ouvir a explicação de Lwdmila e me encaixar como preta. Não vejo problema nisso.

Regina – então, o termo já existe para poder fazer com que essas pessoas que não são nenhum, nem outro, que não se encaixam, que estão nesse limbo pertençam a algum lugar já que a gente não se sente nem branco, nem preto. Por exemplo, quando eu vejo representatividade na televisão, qualquer outro lugar de alguém negro é muito difícil para eu poder me identificar, tanto é que eu não me considero, não bati o martelo ainda por causa disso. Eu não gosto do termo pardo porque é nojento, tipo assim, o significado, toda história do apagamento. Se não me engano o significado de pardo é “branco sujo” e eu não sou uma branca suja, bem longe disso, então eu poderia me encaixar no pardo e tamo aí, é só a mistura do branco, do preto, do indígena e esse é o Brasil.

Clara – eu não acho que seja errado, mas eu acho que às vezes pra pessoa negra militante soa como uma ofensa, como se a raça dela não fosse valorizada ou coisa do tipo.

Marco – exatamente, pelo fato de que existem pessoas que não gostam desse termo. Eu mesmo não gosto, mas eu considero ele porque aqui no Brasil ele é considerado. Mas para gostar, não. Antes eu me identificava como pardo, hoje não mais porque eu não gosto do termo e não me considero pardo. Para mim esse termo não existe, mas como ele existe no Brasil, a gente considera, a gente releva.

Percebe-se nesse diálogo entre membro do grupo de negros do círculo de cultura, a dificuldade de definir o termo pardo e de aceitá-lo. A última fala, proferida por Marco, mostra uma contradição quando ele diz que o termo pardo não existe, ao mesmo tempo em que ele já

se considerou pardo. Ele se considerava algo que não existe? Ou será que quando decidiu que era algo que não existia, mudou de autotclassificação? Como dito anteriormente, o termo pardo não é muito familiar nos discursos cotidianos, prova disso é a preferência ao termo moreno.

Verônica Daflon (2017) registra que 43% da população brasileira escolheu o termo pardo para se definir segundo dados do IBGE do ano de 2010 em detrimento do termo preto, branco, amarelo e indígena. Segundo a autora, o termo pardo é escolhido, mas o preferido dos brasileiros é o termo “moreno”. Fato este comprovado por uma pesquisa de autotclassificação racial espontânea feita pelo IBGE em 2011 que mostra que o termo moreno foi citado em 21,7% dos entrevistados, contra 13,6% que se definiram como pardos. Mesmo que tenha havido uma crescente na afirmação da negritude nas duas últimas décadas³⁰, ainda assim, a maioria da população tem dificuldade de se afirmar como tal.

O termo moreno vem de “mouros”, termo já usado na própria Europa para designar o povo islâmico de língua árabe que habitava o norte da África e que a partir do século VII invadiu a Europa. Como também a palavra “moreno” vem do latim “mauros” que significa “pele escura”. Assim, o termo tem tradição na língua portuguesa lusitana e brasileira. Porém, diferentemente da forma pejorativa como foi usado na Europa, aqui no Brasil a palavra “moreno” serviu para qualificar toda uma gama de descendentes das misturas raciais que tendeu a escurecer mais que branquear. A fala de uma participante branca do Círculo de cultura mostra a utilidade do termo moreno, que serve para todos os não brancos.

Aqui na minha cidade a divisão social é: bairro nobre, centro e invasão. Se você chega na invasão e pergunta qual a cor das pessoas elas se afirmam morenas. “Sou assim porque sou queimada do sol”. Aqui o mestiço, pardo, não se reconhece como negro, e sim como moreno. É a cultura dos barões da cana de açúcar: “Você trabalhou muito

³⁰ O aumento da afirmativa negra foi verificado no ano de 2018 pelo IBGE que fez uma pesquisa que registrou 30% a mais de negros do que nos anos anteriores (Barros; Ricoldi, 2015)

tempo no sol, na lavoura, por isso você é assim.” E isso eu posso estender para Pernambuco inteiro, porque sempre se alega que a cor mais escura é por conta do sol. Porque eles não conseguem se olhar no espelho e se ver como uma figura negativa (negra). E a gente viu no encontro passado (onde foram divididos os grupos) que é muito difícil você se reconhecer com algo que não é aceito.

Vê-se nesse relato que o termo *moreno* seria uma alternativa a todo peso pejorativo que os termos “preto” e “negro” carregam. Inclusive, Silva (2012) demonstra como algumas pessoas alcançam um repertório identitário positivo através da ideia da mestiçagem e da *morenidade* e isso se dá, segundo os autores, pela diferença da percepção sobre o racismo entre os *morenos*/pardos e os pretos: os pardos só se reconhecem negros na medida em que sofrem alguma discriminação, sendo que a percepção da discriminação desse grupo é menor (15% comparado aos 41% dos pretos, segundo os dados do Datafolha, 2008). Só que, já sabemos que esse peso negativo ao ser visto e se ver como negro, assim como a relativização desse peso ao ser ver como *moreno* possuem uma base cultural e histórica fortemente marcada pelo racismo e ideal de branqueamento.

É importante salientar que a categoria “*morenidade*” não é só reivindicada pelos pardos, visto que 12,5% dos sujeitos que se autoclassificaram como *morenos* na pergunta espontânea do Datafolha de 2010, reclassificou-se como pretos quando responderam o questionário fechado com as categorias raciais já definidas (pretos, pardos, brancos e amarelos), segundo Daflon (2017). Por isso, por mais que o termo *moreno* seja mais comum e familiar na nossa linguagem, e parte significativa das pessoas se sintam confortáveis em assumirem sua raça ou cor como sendo *morena*, a realidade é que *moreno* se tornou um termo que abrange não só os não brancos, mas também brancos de cabelos e olhos escuros. Isto é, o termo *moreno* favorece o apagamento da descendência negra e indígena, além de ser um gesto

condescendente associado à ideia de branquidade e, por isso, se torna um termo muitas vezes eufemista para se referir à pessoa de pele escura (Munanga, 2004).

Isildinha Nogueira (2021) fala que a cultura que construiu a categoria negro enquanto um signo, produz para o sujeito negro uma posição de ambivalência, pois, na medida em que o define como negro, coloca também para ele a brancura como lugar de identificação social. Existe, pois, uma luta desse sujeito para se reconfigurar. Por isso, a proposta de juntar pretos e pardos na categoria negra se deve a uma necessidade de ressemantização, ou como diria Munanga (2004), ressignificação de todo o valor negativo associado à ela no intuito de unir forças numéricas e representativas. O que não impede que esse lugar sóciorracial continue marcado pela instabilidade existencial tanto material quando subjetivamente.

Na prática, as identidades raciais não abrangem segmentos estanques ou rigidamente polarizados, até porque somos permeados pelo contínuo de cor³¹ (atualmente chamado de colorismo), que é algo relativamente passível de negociação e usado como forma de relativização das discriminações e exclusões raciais.

Continuum de cor/Colorismo

Considerando a realidade racial brasileira, onde a miscigenação e o ideal de branqueamento criaram uma variação infinita de nomenclaturas para definir cor e pertencimento racial, faz-se necessário descrever o que foi denominado na literatura nacional de “continuum de cor”. O conceito de **“continuum de cor”** é um conceito fundamental para compreender como o racismo opera de maneira específica na sociedade brasileira, que se distingue de outras formas mais dicotômicas de segregação racial, como a norte-americana. Aqui a cor da pele é vista como uma escala, e a raça definida pela aparência e não pela

³¹ Contínuo de cor se refere ao sistema de categorização racial no qual a população não é dividida em segmentos raciais rígidos, ocorrendo uma gradação nas classificações devido a intensa miscigenação, que permitira maior mobilidade social aos indivíduos com características raciais pertencentes ao grupo dominado, mediante a aquisição, por meio da mestiçagem e da herança cultural (Bastos, 2023).

origem, o que faz com que pessoas que aparentem mais próximas do fenótipo branco tenham mais possibilidade de fluidez classificatória. Já em relação a mobilidade social, pesquisas de opinião e pesquisas classificatórias mostram que pessoas que ocupam o pólo mais claro e o pólo mais escuro desse contínuo de cor não conseguem mudar sua classificação racial e são frequentemente mantidas dentro da estratificação social³² (Daflon, 2017).

O primeiro pesquisador a definir o contínuo racial, ou contínuo de aparência racial no Brasil, foi o sociólogo Oracy Nogueira (1998) na década de 1960. Segundo ele, o preconceito racial tende a situar os indivíduos, uns em relação aos outros, ao longo de um continuum que vai do extremo “negróide” de um lado, ao extremamente “caucasóide” de outro. Isso representaria uma hierarquia racial em contrapartida à perspectiva rígida de castas que são presentes em outros países. Apesar de ter sido Nogueira quem cunhou o termo e o associou à realidade brasileira, a existência de uma percepção que variava a depender da intensidade da cor e traços físicos de um sujeito tem registros históricos que remontam à nossa colonização. Fausto (1996) fala que havia a distinção entre os negros que trabalhavam na lavoura e os que trabalhavam nas cidades, os nascidos no Brasil (*crioulo*), os nascidos na África (*bossais*) e os que já dominavam o idioma (*ladino*); também a distinção da intensidade cromática da pele era um fator excludente: quanto mais preto, menos valor tinha e era forçado ao trabalho braçal pesado, enquanto o mestiço de cor de pele mais clara era designado para trabalhos domésticos. Havia, em 1773, uma carta-lei que distinguia a pureza de sangue numa sequência hierárquica: cristão-novos, mestiços, índios e, por último, os negros. Tais pessoas não podiam receber títulos de nobreza, participar de Irmandades de prestígio, tornando-se tal lei princípio básico de exclusão.

O que definimos como continuum de cor, se assemelha ao conceito de colorismo surgido nos EUA e cunhado pela escritora e ativista Alice Walker na década de 1980. Esse

³² Daflon (2017) traz em seus estudos dados não só sobre a dificuldade de ascensão social de pretos e pardos, como também a dificuldade destes manterem posições sociais conquistadas. Ou seja, estão sempre sob ameaça de declínio social.

termo refere-se à discriminação e preconceito dentro da comunidade negra com base na tonalidade da pele. Walker (Fontana, 2022) utilizou o termo para descrever como pessoas negras de pele mais escura podem sofrer discriminação dentro da própria comunidade, em comparação com pessoas negras de pele mais clara. A base do que se denomina hoje de colorismo vem do processo histórico que consiste em separar para melhor dominar e criar rivalidade entre pessoas do mesmo grupo racial tendo como demarcador da diferença o tom de pele. Devulsky (2021) fala que o colorismo é uma forma de aceitação da hierarquia racial e das relações de dominação que atuam em seu detrimento.

Devulsky (2021) afirma ainda que o colorismo é um subproduto do racismo e por isso, a mestiçagem serviu como justificativa para a manutenção de hierarquia racial, assim como serviu para esconder os privilégios dos brancos e sua violência racial. Sovik (2009), a propósito, se refere à mestiçagem como fiel escudeira da branquitude, pois permite que seu prestígio seja exercido silenciosamente.

A questão racial no Brasil possui várias nuances de opressão, graus, intensidades e, conseqüentemente, maior ou menor possibilidade de **escapes**. Isso porque, aqui, a opressão racial é basicamente fenotípica e se temos uma gradação cromática e estética que coloca cada sujeito em uma posição específica na pirâmide racial, há de se supor que, considerando que possa haver escapes, quem está na base não tem essa possibilidade. O que quero dizer é que, a depender de nossa cor e traços físicos, podemos camuflar sim nossa racialidade negra e indígena, mas caso sejamos retintos, por exemplo, essa camuflagem não funciona. Oracy Nogueira já definiu no ano de 1955 que o racismo no Brasil é de marca e não de origem (Nogueira, 1998).

Defino **escapes** como a possibilidade de fuga mesmo que temporária de seu lugar racial no intuito de minorar as opressões sofridas por ocupar esse lugar. No caso de pessoas negras, escapes podem conter a mudança química na estrutura do cabelo (alisamento,

clareamento etc.), já que o cabelo é considerado o principal elemento de enquadramento na negritude brasileira (Gomes, 2003), mas também pode se considerar escapes a adaptação mais geral da estética da moda. Nos EUA há um termo próximo que é o “passing”, que traduzimos como passabilidade que significa a capacidade de uma pessoa ser considerada membro de um grupo identitário diferente do seu, seja esse grupo racial, de gênero ou sexual. Segundo Haider (2019), passing é o segredo de entender a identidade como política, algo que se resume exclusivamente à performance. Seria, por exemplo, eu, pessoa branca de classe média, me afirmar descendente de indígena (o que sou de fato) e reivindicar meu lugar marginal em nome de um apontar o dedo para o outro privilegiado. Seria me valer da ambigüidade da identidade para fazer uma política tendenciosa e arbitrária, que acaba não mudando nada na estrutura social. O fato de eu ter descendência indígena não me torna uma pessoa marginalizada visto que minha classe social já diz muito das misturas por quais meus descendentes passaram para que eu ocupasse o lugar privilegiado de branca.

Carl Degler (1971 citado por Daflon, 2017), historiador norte americano, já se valia da expressão “válvula de escape do mulato” ao definir o mulato como elemento apaziguador das tensões raciais no Brasil, alegando que a mobilidade social do mulato servia para diminuir o descontentamento de negros e mestiços em relação às desigualdades sociais. Eu opto pelo termo escapes não pensando que escapar seria ascender socialmente, mas sim, minimizar os efeitos do racismo sobre si próprio. Aqui no Brasil há uma possibilidade de fluidez racial graças ao processo miscigenador de nossa colonização, que criou os morenos, e também criou a concepção de que somos todos cordiais, visto que se nos misturamos é porque nos amamos. Escapes seria algo mais próximo à camuflagem do que a sensação de engano que o termo passabilidade engendra. Há um adjetivo que sempre é associado de forma pejorativa à pessoa negra. O adjetivo a que me refiro é o “safado”. “Nego safado, nega safada” é usado sempre no sentido de insultar, de se referir à pessoa negra como sendo ardiloso, mentiroso,

“desavergonhado, imoral” segundo o dicionário Aurélio (Ferreira, 2004), ou relacionado à sexualidade exacerbada. Há muitos anos atrás, um amigo negro foi chamado de “nego safado” num acesso de fúria por parte, claro, de uma pessoa branca. E ele muito tranquilamente disse que era isso mesmo, um negro safado, que conseguia se safar das situações, inclusive se safaria daquela sem se alterar. Àquilo me chamou à atenção e conversamos sobre. Ele, um capoeirista, disse que no jogo da capoeira era necessário aprender a se safar dos golpes do adversário, e ele aprendeu a ser safado para além da tentativa de insulto que os brancos o destinavam. No dicionário Aurélio (Ferreira, 2004, p. 721), o verbo safar significa se desembaraçar, se livrar, se salvar. Safar-se então é sinônimo de salvar-se.

E por isso, associo a capacidade que mestiços tem de passarem despercebidos de sua racialidade não como uma covardia ou falta de consciência racial, mas também uma forma de sobreviver, se safar de algumas violências, escapar.

Dessa forma, quando trato do jogo da visibilidade e invisibilidade racial no Brasil, não só viso trazer a negação ou anulação das raças tidas como indesejadas (negra e indígena) em nome de uma raça única (mestiça) pela branquitude que quer apagar o peso histórico da escravidão, da sua culpa ou convivência racista e da presença insistente daqueles que ameaçam sua hegemonia. Me refiro também a indefinição racial de mestiços que, por mais que tenham um fenótipo negro, são desencorajados pela cultura da mestiçagem de se assumirem a partir de como são vistos (negros) e optarem muitas vezes por escapar então desse enquadramento racial desvantajoso. Esse jogo em que pretos, mestiços/pardos e indígenas são as peças do tabuleiro é dominado pela que conheceremos a seguir como branquitude.

Branquitude e identidade no Nordeste brasileiro

A colonização juntamente com as teorias racialistas que criaram o ideal de branqueamento e o mito da democracia racial não só impediram que os mestiços se identificassem com a negritude, como também consolidou um imaginário coletivo que atribui superioridade a raça branca. É essa ideia de poder relacionada à raça branca que atribui à pessoa branca um lugar de privilégio e que foi definida como branquitude. Entender o que é branquitude, como foi construída desse lado de cá do sul do Equador e como se manifesta é o intuito dessa seção que visa também relacionar esse fenômeno como mais um mecanismo que dificulta ou impede que o negro se reconheça como tal. Para isso, usarei autores clássicos para mostrar como, em seus textos, a branquitude se esquia sem se declarar, assim como autores que tratam diretamente sobre o poder branco, brancura e branquitude e seus efeitos.

Darcy Ribeiro em seu livro “Povo Brasileiro”, fala que “todos nós, brasileiros, somos carne da carne daqueles pretos e índios supliciados. Todos nós brasileiros somos, por igual, a mão possessa que os supliciou” (Ribeiro, 2015, p. 91). Quando se pensa em mestiçagem e na generalidade do Brasil que eu habito aqui na região nordeste, essa frase do Ribeiro faz sentido, pois precisamos não só reconhecer nossa ancestralidade indígena e ou negra, como também reconhecer que somos descendentes dos colonizadores. Porém, quando concordo com essa afirmação estou pensando em mim, na minha referência primeira, que é minha família. E me dou conta que assumir-me dentro de um lugar mestiço é confortável porque dá a sensação de que meu privilégio será perdoado pela minha herança indígena. Como se a lógica fosse: Sou classe média, tenho livre acesso aos espaços brancos não só por minha condição econômica, mas também por minha aparência, mas nem por isso posso ser considerada branca, pois sou descendente de indígenas e com isso não usufruo da branquitude e seus privilégios. Uma contradição, eu sei, mas é assim que funciona a cabeça de branco. Em

meados de 1950, Guerreiro Ramos escreveu que o branco nordestino criava estratégias de distanciamento de sua origem negra ou indígena, negando-a e teorizando sobre esse outro como forma de provar seu distanciamento. Atualmente vemos uma demonstração de conforto por parte desses mesmos brancos ao assumirem sua miscigenação. Esse é, pois, um fenômeno novo que reflete mudanças significativas dos lugares sociais, somados às políticas públicas voltadas às populações marginais, e a visibilização de pautas raciais. Porém, o que não mudou foi a negação de que brancos estão em condição de privilégio. Lélia Gonzalez (2020) diz que o racismo brasileiro é uma neurose cultural que afeta brancos e negros e que, a nós brancos, faz negar nossa parcela de contribuição na manutenção da hierarquia sóciorracial. É a partir dessa suposta anulação de nosso lugar de privilégio de classe que muitos brasileiros se eximem de assumir sua branquitude.

Por isso que, não, Darcy Ribeiro, nem todos são carnes dos supliciados, até porque sofrimento não se herda geneticamente, assim como nem todos são parte dos que supliciam³³. Se assim o fosse, negaríamos a existência dos brancos e dos negros, e essa negação não favorece uma raça unificada e pacificada como você defendia³⁴, e sim, favoreceria apenas e exclusivamente os brancos que não teriam questionados os seus lugares de privilégio e poder dentro do Brasil nordestino. O que na prática é o que acontece o tempo todo: os brancos nunca são questionados sobre a herança que receberam dos séculos de colonização e escravidão porque, dentre outros motivos, os brancos não são racializados. E o que me parece acessando a literatura que tratou sobre raça no Brasil do século XX é a criação de uma ilusão de tranquilidade interracial que faz com que ainda hoje pensemos que vivemos uma democracia racial. E assim pensamos porque isso nos favorece, no caso dos brancos, ou

³³ Munanga (2004) chama essa ótica de Darcy Ribeiro de “morenização bilateral”, em que negros clareariam e brancos escureceriam favorecendo essa tonalidade mestiça e uma sociedade sincrética com ênfase eurocêntrica.

³⁴ “O surgimento de uma etnia brasileira, inclusiva, que possa envolver e acolher a gente variada que aqui se juntou, passa tanto pela anulação das identificações étnicas de índios, africanos e europeus, como pela indiferenciação entre as várias formas de mestiçagem” (Ribeiro, 2015, p. 100).

porque, segundo Gonzalez (2020) houve uma identificação do dominado com o dominador que provoca a absorção dos mesmos valores e crenças brancas por parte dos negros.

Hoje, século XXI, apesar de aparentar que autores negros estão finalmente ganhando destaque na academia e a militância cotidiana (de redes sociais e de partidos) estar divulgando uma proposta que inverte essa domesticação racial e descoloniza pensamento, na prática o que percebo é que a pauta racial e os autores negros só ganham destaques por uma abertura do exotismo dada por agentes brancos que fingem abrir alas para pessoas e pensamentos dissidentes, mas continuam mantendo no cânone dos indispensáveis apenas os autores e pensamentos brancos. Battistelli (2021) confirma essa minha percepção quando diz que na urgência de contemplar as relações raciais e o enfrentamento do racismo, nós, da academia, recorremos à práticas que reforçam a supremacia branca ao usarmos autores negros e indígenas sem aprofundamento, tendendo a torná-los meros apêndices ou citações rápidas. E Ana Laborne (2017) observa que a branquitude enquanto lugar de poder se articula em instituições que são por excelência conservadoras, reprodutoras e resistentes, como as Universidades, para criar um contexto propício à manutenção do quadro de desigualdades. Quer dizer, a hegemonia supremacista branca continua intacta na academia e em suas réplicas dos comportamentos cotidianos. Por conta disso, sinto a necessidade de definir quem são os brancos, principalmente aqui na região Nordeste do Brasil, o que é a brancura e por fim, compreender do que se trata a branquitude e sua relação com a identidade.

Branco e brancura nordestinas

Quijano (2005), pensador da América latina, fala que a nossa colonização fundou novas identidades sociais: índios, negros e brancos, e redefiniu outras. Isso se deu pela necessidade de classificação sóciorracial básica da população onde os dominantes se nomearam como brancos. A ideia de raça foi então uma maneira de outorgar legitimidade às

relações de dominação impostas pela conquista. O que não quer dizer que os colonizados mestiços, negros e indígenas das Américas tenhamos sido enquadrados como o Outro da Europa. Pois o outro europeu é o oriente, a América Latina é apenas primitiva. E é disso que se trata a colonização: distinção de diferenças a partir da concepção de raça, e distinção de território a partir do que é hegemônico,positor e o nada absoluto que se caracterizou a colonização no sul do mundo.

Fomos um povo degradado fruto da degradação do próprio colonizador (Cesarie, 1978), e por isso trazemos até hoje um complexo de inferioridade, medo e servilismo que se reproduz nas relações internas. Paulo Freire (2021), educador pernambucano, escreveu sobre a fundação de um país baseado na grande propriedade que gerou o gosto pelo mandonismo ao mesmo tempo em que o gosto pela dependência. Freire aponta que essa experiência produziu um país antidemocrático por conta de práticas paternalistas e da escravidão, gerando por sua vez uma tradição do mutismo e da falta de diálogo. Dirceu Lindoso (2015), pensador da cultura alagoana, fala que Alagoas se fundou entre eventos de conservação e de ruptura. Aqui no meu Estado Alagoas, se instituíram oligarquias políticas formadas por senhores brancos que visavam manter seus privilégios e abafar os apelos dos marginalizados. Alagoas foi também território de ocupação do maior e mais duradouro quilombo da América Latina – o dos Palmares, de uma das maiores revoltas populares do século XVIII – a dos cabanos, e espaço da etnia indígena mais odiada do período colonial – a caeté. Os três movimentos foram vencidos pelos dominantes e seus agentes foram dizimados. E com isso, segundo Lindoso, a elite branca está contaminada pelo que ele chama de culpa social que faz com que essa mesma elite compense suas falhas e violências criando monumentos inócuos em homenagem aos exterminados.

Considerando Lindoso um homem branco, descendente reconhecido dos velhos senhores de engenho cabano, avalio sua leitura do sentimento culposos das elites como amena, e prefiro aderir à leitura que Célia de Azevedo (2008) faz como a mais assertiva: o que pode fazer com que as elites até hoje tentem compensar de alguma forma os marginalizados que foram combatidos, espoliados e defasados não é a culpa, e sim o medo da revanche.

Temos então aqui no Nordeste que habito – Alagoas e Pernambuco – uma tensão de classe e de raça muito peculiar fruto de nossa história pregressa e da atualidade. O Brasil deu seus primeiros passos coloniais por aqui pelo Nordeste, conseqüentemente foi aqui que aportaram os primeiros portugueses, holandeses, assim como os primeiros africanos. Foi aqui a região produtiva e foco da colonização enquanto estávamos no ápice da produção açucareira. E por termos vivenciado de forma mais intensa esse período da formação colonial do Brasil, vivenciamos também a produção de uma massa mestiça significativa a ponto de, no Nordeste termos pouquíssimas pessoas brancas nos moldes da brancura da região sul e sudeste. Me refiro aos brancos loiros de olhos claros, peles claríssimas. Temos, mas são raros. Muitos dos que aqui se encontram hoje são sudestinos ou sulistas que vieram morar aqui recentemente. No livro “História de Alagoas” publicado em 1909, Moreno Brandão fala que naquela data os alagoanos eram compostos por 25,5% de brancos, 12% de negros, 1,7% de caboclos e “o resto está mestiçado” (Brandão, 1981, p. 08).

Lindoso (2015) fala da formação de duas Alagoas: a Boreal que se localiza no norte até as fronteiras com Pernambuco, e a outra Alagoas que faz divisa com Sergipe. Segundo ele, a Alagoas Boreal se formou “sem nenhum elemento democrático em razão da presença de mão de obra escrava africana e da presença de uma aristocracia agrária de brancos possuidora de fortes instrumentos de violência social” (Lindoso, 2015, p. 60). Ele descreve como a miscigenação se deu de cima para baixo como uma forma impositiva de colonização em que as vítimas eram as mulheres negras, as indígenas e as brancas pobres. O que demonstra que

não havia nenhum interesse em preservar uma categoria de pessoas exclusivamente brancas no sentido eugênico. Não havia um ascetismo racial entre os colonos dessa região, até porque havia interesses econômicos na proliferação de mais mãos de obra escrava. O interessante nos estudos de Lindoso é que ele afirma a violência colonial na nossa formação social, mas também mostra que, juntamente com a formação de cidades como Porto Calvo e Maragogi, dentre outras, também surgiam os mocambos que eram ajuntamentos de escravizados fugidos do regime que aqui se concentravam próximos ao litoral, e também em zonas próximas às bacias hidrográficas do Rio Paraíba e do Rio Mundaú na zona da mata. O Quilombo dos Palmares é exemplo de um grande mocambo localizado na zona da mata alagoana, e que possui interligação com outros aldeamentos mocambeiros espalhados pela zona da mata pernambucana e regiões próximas ao litoral e ao agreste do Estado.

Por conta disso, “Alagoas e o atual sul de Pernambuco concentravam a maior população negra do Brasil no século XVII”, considerando para isso tanto o tráfico negreiro nessa região quanto a quantidade de escravizados e negros fugidos (Lindoso, 2015, p. 71). Bastide (1964) também confirma que o Nordeste brasileiro sempre concentrou maior contingente de negros e indígenas, e traz a porcentagem de negros em alguns Estados no ano de 1872: Bahia com 75,97%, Alagoas com 74,48% e Pernambuco com 65,40%. O autor também traz a porcentagem do ano de 1890 e 1940 e é nítida a queda percentual de negros aqui em Alagoas. Porém ele não discute os possíveis motivos, coisa que me deixou intrigada e que coincide com um genocídio da população negra que aconteceu aqui em Alagoas entre 1912 e 1940 e que discuti na minha dissertação de mestrado (Pacheco, 2010) e num artigo resultado de uma pesquisa para uma especialização em História Social do Poder que fiz pela UFAL (Pacheco, 2015). Isto é, a dialética opressão/escravização versus libertação/fuga sempre figurou com força nessa região.

Isso reforça a compreensão de um grande quantitativo de negros que ocupava esse território e que fazia com que houvesse o que Lindoso chama de miscigenação impositiva em massa, escurecendo todas as gerações de brancos que se sucederam. Sem contar a quantidade de etnias indígenas que até hoje ainda sobrevivem nesse espaço geográfico apertado que é Alagoas e também sofreu com os estupros cometidos por brancos, além do que, no intuito de defesa, muitas etnias indígenas se aldeavam juntamente com pretos fugidos. É o caso da etnia Wassu Cocal, na região do atual município de Joaquim Gomes em Alagoas, que até hoje são “escuros e cafuzos, embora guardem sua identidade tribal indígena” (Lindoso, 2019, p. 70).

Lindoso também nos lembra de Calabar, figura lendária da história nacional que supostamente traiu Portugal ao apoiar a invasão holandesa de Pernambuco. Calabar nasceu em Porto Calvo, a cidade mais antiga de Alagoas situada justamente na parte boreal (próxima à divisa com Pernambuco) e, segundo registros, Calabar era descrito tanto como pardo como mameluco. Isto é, um típico mestiço alagoano. Mestiço de branco, negro e indígena. Moreno Brandão cita também Marechal Floriano Peixoto, o segundo presidente do Brasil, nascido em Maceió, “em cuja physionomia estão perfeitamente estereotipados os traços do selvícola” (Brandão, 1981, p. 06).

Assim, os brancos de cá não são os brancos de lá. Liv Sovik (2004, p. 36) diz que “ser branco exige pele clara, feições européias, cabelo liso, ou dois dos três elementos”. Porém, o branco nordestino tem demarcada sua brancura muitas vezes no que denomina de morenidade, podendo conter cabelos cacheados (geralmente alisados), pele branca, acastanhada ou bronzeável, traços diferentes dos traços considerados europeus. Isso se dá porque muitos dos nossos brancos são mestiços como constataram os autores já citados. Ou “não brancos” como denomina Bastos (2023), já que ela demonstra que aqui no Brasil não existe uma linha de cor intransponível, assim como também constatou Guerreiro Ramos (1957) ao fazer a crítica aos brancos intelectuais da região que para sentirem-se puros e devidamente segregados dos

negros, teorizavam sobre eles como se fossem outros distantes. O que não significa uma relativização da brancura no Nordeste, e sim que existe uma variedade fenotípica, uma espécie de “contínuum de cor” que também classifica os brancos por aqui. Se a classificação racial brasileira é fenotípica e cromática e não se baseia no princípio da pureza racial, como em outras nações, ser branco depende de um fenótipo que se reconheça como branco, mas principalmente seja reconhecido socialmente como tal. Não esqueçamos que Gilberto Freyre era pernambucano, e por mais que ele apostasse na mestiçagem, também reconhecia parte da população como branca, incluindo a si próprio. O que demonstra que o ideal de branqueamento possuía e possui ainda um objetivo concreto à alcançar através da miscigenação. Por conta disso é que esse branco precisa negociar sua inserção na brancura em outros contextos, principalmente europeus e norte-americanos, ou a definição de quem é branco varie a depender do interlocutor (Alves, 2010).

Hasenbalg (2005) esclarece que o branco se constrói enquanto branco a partir da interlocução com o negro e sua condição desfavorável. E por isso, por mais mistura que tenha acontecido entre nós, existem pessoas reconhecidas fenotipicamente como brancas, pessoas reconhecidas fenotipicamente como pretas e um grupo que fica num limbo racial flutuante, que são os mestiços/morenos e que compõe a maior parte da população de descendência africana (Munanga, 2004). Porém esse reconhecimento é relativo, pois existe um jogo simbólico na nomeação racial no Brasil no intuito de camuflar o racismo presente no tratamento cotidiano e na localização sócio espacial da população. Os signos que possibilitam a nomeação e a classificação racial são fundantes de lugares políticos e consequentemente identitários. Aquilo que não é nomeado, não existe. Ou pelo menos não consegue se armar para defesa e luta. Por isso que, aqui no Nordeste, além dos brancos mestiçados, existem sim os brancos muito brancos, indiscutivelmente brancos, que assim o são reconhecidos em qualquer região do Brasil, e nesse caso, mesmo sendo pobres, moradores de periferia, ainda

assim serão vistos como brancos, mas não necessariamente nomeado assim. Pois, ser branco significa algo para além do reconhecimento de um tom de pele.

Lia Vainer Schucman (2020) diz que os brancos não se vêem a partir da perspectiva da raça, pois ser branco é ver e definir os outros, mas não a si mesmo. Porém, é através de uma sociedade racializada que o branco se favorece e por isso, mesmo que a atual geração de brancos não tenha produzido a estrutura racista brasileira, é de seu interesse que ela se mantenha. E por isso também o jogo de visibilização e invisibilização do outro e de si mesmo vai além do mero ato cognitivo de identificação pessoal (Honneth, 2011).

Não é que os brancos não saibam que são brancos, e não é que os não brancos não saibam quem são os brancos. A questão toda é que a brancura, isto é, a tonalidade da cor da pele da pessoa branca, não é nomeada diretamente. E quando alguém é definida como uma pessoa branca, não se faz uma relação direta de sua brancura à sua localização social. Pois mesmo os brancos pobres possuem o privilégio da brancura. Isso tudo se deve a essa ideologia de que somos todos mestiços e que produz uma cultura assimilacionista. Tal cultura tentou assimilar todas as identidades existentes numa única: a identidade nacional, que não se definiu ainda, está em construção, mas tem claramente como base a visão eurocêntrica (Munanga, 2004; Ribeiro, 2015). E a cultura assimilacionista, segundo Darcy Ribeiro (2015, p. 177) faz com que o preconceito racial atue antes como força integradora do que como mecanismo de segregação, e explica:

O preconceito de cor dos brasileiros, incidindo diferencialmente, segundo o matiz da pele, tendendo a identificar como branco o mulato claro, conduz antes a uma expectativa de miscigenação. Expectativa, na verdade, discriminatória, porquanto aspirante a que os negros clareiem, em lugar de aceitá-los tal qual são, mas impulsora de integração.

Como se não bastasse dizer que o racismo tem seu lado favorável visto que supostamente assimilaria o pardo na sociedade branca, Ribeiro fala que a questão maior de discriminação do brasileiro é relativa à classe social e não à raça. Alega que o negro que consegue ascender socialmente não sofre mais preconceito, e que o branco pobre sofre tanto quanto o preto pobre. Esse é o discurso hegemônico que domina os debates sobre marginalização há décadas no Brasil, que não consegue mais negar que existe discriminação, visto que os dados socioeconômicos e interpessoais são evidentes, mas que tenta sair pela tangente ao minimizar a relevância do quesito raça e não se responsabilizar pela estratificação sociorracial do país. Isto é, esse é o típico discurso branco que finge não enxergar que se os pretos são em sua maioria pobres é por serem pretos e terem sido impedidos de acessar formas de ascensão social.

Cida Bento (2002) fala que até os pensadores mais progressistas sempre alegam que o motivo dos negros estarem nos lugares menos favoráveis de classe no Brasil se deve ao fato de seus ancestrais terem sido escravizados, que a herança histórica da escravidão os impede hoje em dia de conseguir trabalhar com qualidade, acessar oportunidades etc. Mas em nenhum momento esses pensadores descrevem quem foram os beneficiados com a escravidão, que, no caso, são eles mesmos: os brancos. E identifiquei na fala das participantes brancas do círculo de cultura na UPE em 2021 essa mesma justificativa para o racismo e a marginalização da população negra nos dias de hoje: “A escravidão. A elite sempre foi branca e até hoje os negros estão em condições de inferiorização”; “A colonização é o motivo. Don Pedro dava terras pra europeus virem para cá, mas não ajudava os negros. Não é o único motivo, mas o fator histórico é um dos principais.”

Considerando que o meu lugar geográfico tem prevalência de mestiços mesmo nas classes médias e altas, o que nos caracteriza como brancos é nosso lugar social relacionado à nossa capacidade de fugir de um escurecimento que nos classificaria como negros ou

indígenas. Assim, a maioria branca do Nordeste é a típica morena. E repito, não a morenidade definida romanticamente por Darcy Ribeiro, e sim a morenidade flutuante, apolítica definida por Munanga. Àquela que nega sua ancestralidade indígena e africana, mas não tem certeza de uma ancestralidade européia a que se agarrar. Quando falamos de branco, brancura e branquitude aqui onde moro, muitas pessoas não se identificam. E o argumento de que essa não identificação se deve à necessidade de fuga que os brancos têm da racialização não me parece suficiente. Se autodenominar branco por aqui soa um tanto pretensioso caso você não se encaixe no arquétipo do que se espera dessa definição. Existe sim um grupo racial que tem ocupado as classes abastadas há gerações aqui no Nordeste, mas que não se encaixam na brancura típica da literatura. Políticos que mantêm oligarquias há séculos, por exemplo, são vistos como “morenos”. É o caso de Tereza Collor que, além de ter sido casada com Pedro Collor, é filha de um dos maiores usineiros do Estado de Alagoas: João Lyra. João Lyra, inclusive, é dono de boa parte do território que hoje conhecemos como Quilombo dos Palmares, o que dá margem para acreditar que seus ancestrais podem ter sido bandeirantes que destruíram o quilombo e ganharam as terras como recompensa. Tereza Collor já foi descrita como “morena com o jeitinho que mata brasileiro. Formas arredondadas, iguais às da mulata de Di Cavalcanti”³⁵. Enfim, Tereza é uma mulher privilegiada de classe, poder e até fenótipo, pois a brancura inclui a vantagem estética sobre os demais. Porém, sua brancura é a nordestina.

Guerreiro Ramos (1957, p. 225) diz que no “Brasil o negro é mais negro nas regiões onde os brancos são maioria e é mais claro nas regiões onde os brancos são minoria.” Isto quer dizer que na região nordeste, o branco é do ponto de vista antropológico, um mestiço. Aqui no Nordeste e também no Norte do país, o tipo branco puro é excepcional e o branco aparente é minoria, segundo o autor. Por os brancos daqui serem brancos apenas

³⁵ Kotscho, Ricardo. (1996). Simplesmente o tesão nacional. Folha de São Paulo. Índice Geral. Disponível em: < https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/1/07/revista_da_folha/6.html >

aparentemente, já que são mestiços biologicamente, cria-se o que Guerreiro Ramos denomina de patologia social do branco: negar sua origem pigmentada criando-se estratégias psicológicas para se distanciar da mesma. Uma dessas estratégias é teorizar sobre o negro como sujeito outro que não ele mesmo.

Sovik (2009, p. 20) ao pensar sobre a patologia do branco brasileiro desenvolvida por Guerreiro Ramos, explica que, segundo ele, aqui no Nordeste, “o branco que não é branco segundo critérios europeus, afirma-se por duas vias: lembrar ansiosamente seus antepassados europeus e estudar o negro, ao lado de quem sua brancura é ressaltada”. A autora critica a concepção de brancura de Guerreiro Ramos chamando-a de ultrapassada, já que se alia a uma perspectiva eurocêntrica de uma inautenticidade da branquitude brasileira. Ela define branquitude como uma questão de imagem e não de pureza. E de fato, ser branco no Brasil é questão de representação, de imagem e de contexto. Observo que aqui no Nordeste brasileiro, os brancos tendem a manter um silêncio estratégico sobre raça, mas quando questionados sobre seu pertencimento racial, tendem a apontar um ancestral indígena ou negro como se assim negasse algum tipo de privilégio. Nesse sentido, a análise de Guerreiro Ramos não se encaixa mais, visto que, hoje o branco tenta escapar da acusação de privilegiado e omisso alegando que é um mestiço. Porém, o que me interessa aqui é a afirmação que Guerreiro Ramos faz de que o branco nordestino é antes de tudo um mestiço. E um mestiço que geralmente tem consciência de sua origem indígena ou africana, mas raramente sabe qual sua origem européia.

Dentre as experiências em prol da investigação do tema da tese com os círculos de cultura, pude reconhecer que a divisão birracial aqui no Nordeste esbarra numa problemática do tipo comum de branco da região, que não é o mesmo de outros países ou até de outras regiões do Brasil. Aqui existe o branco que não é branco e não se define como tal, mas que sua vivência interrelacional e socioeconômica é a vivência que a literatura denomina de

branquitude. Esse tipo é visto e se vê como moreno, mesmo que tenha a pele clara. Raramente se reconhece oficialmente como branco, pois se autonear como branco soa pretensioso como venho falando. Geralmente essas pessoas se afirmam como morenas ou pardas. Até porque, como o pardo não é reconhecido como uma identidade, a maioria transita entre se reconhecer pardo e também se reconhecer como não pardo. No primeiro encontro com os estudantes da UNEAL do curso de Geografia em União dos Palmares - AL (em 2023) fiz uma fala sobre identidade de forma geral sem adentrar na discussão de identidade racial. Após, me afirmei como pessoa branca e pedi para que se apresentassem incluindo o fator racialização na apresentação. De um total de 20 pessoas a maior parte da turma se afirmou parda, em segundo lugar vieram os que se afirmaram negros e por último os brancos. Lembrando que nesse momento do campo, que foi aplicado em Alagoas, eu não dividi previamente em grupos os estudantes como havia feito em Pernambuco no ano de 2021. Fiz o debate com todos juntos e sem definir quais tipos possíveis de raças habitam o Brasil. Os estudantes ficaram a vontade para se definirem racialmente e a definição foi trirracial: pardo, negro e branco (em Palmares – PE, eu pedi para que os estudantes se definissem ou como negros ou como brancos, não dei a opção dos pardos).

Na semana seguinte, quando fui dar continuidade à atividade proposta na turma deles, tinham pessoas que não estavam na semana anterior. Tinha mais gente, no caso, e por isso eu refiz a pergunta sobre como eles se racializavam. Nesse segundo encontro permaneceu a maioria de pessoas pardas, em segundo lugar as negras e por último as brancas que teve um aumento significativo de racialização por conta de 3 estudantes do sexo masculino que se afirmaram brancos mas que tinham se afirmado pardos no encontro anterior. Questionei a mudança e eles só responderam que refletiram sobre a discussão e decidiram mudar. Os 3 são amigos e se sentaram próximos uns dos outros nos encontros e interagiam entre si a medida que a discussão avançava.

Quando esses estudantes se afirmaram pardos no primeiro encontro, internamente eu validei, e quando mudaram de afirmação no encontro seguinte eu me surpreendi. Não por não achar que eles não possam ocupar a imagem de brancos, mas por ter a impressão que eles entenderam que ser branco vai além de uma descendência, tem a ver com um lugar de conforto onde se passa despercebido pela abordagem violenta e gratuita da polícia, discriminação por conta do cabelo³⁶, racismo etc.

Os três poderiam se afirmar pardos, mas naquele contexto preferiram se afirmar brancos, e por isso falo de um branco que é moreno, pois o moreno é um termo coringa que pode ser usado para vários tipos humanos, e que é confortável para àqueles que não se encaixam no escopo do branco-branquíssimo, nem do preto. De toda forma, o moreno é o branco típico do Nordeste no sentido de ter a vivência da branquitude. Sem contar que como já mencionado na seção anterior, pesquisas mostram que o brasileiro tem mais familiaridade com o termo moreno do que com o termo pardo ou mestiço.

Os que se afirmaram brancos no grupo de União dos Palmares (2023) foram só duas pessoas no primeiro encontro. Já no segundo, como tinha mais gente, foram sete pessoas contando com os que mudaram de autoafirmação. Fiquei intrigada com uma mulher que me parecia branca e se disse parda e outra que também me pareceu branca, mas que se esquivou de admitir sua racialidade alegando que a depender do lugar geográfico que esteja é vista de forma diferente. Essa segunda sustentou esse discurso indefinido também no segundo encontro. O que me remete ao que Lia Schucman (2020) identificou na sua pesquisa com brancos: de que eles podem se afirmar do jeito que quiserem, de preferência fugindo do enquadramento da branquitude.

Na própria divisão dos grupos raciais na formação do círculo de cultura em 2021 na UPE em Palmares - PE isso ficou evidente quando só foram para o grupo de brancos as

³⁶ Abordagem policial violenta, discriminação por causa do cabelo crespo, se sentir feio por ser escuro, se sentir preterido por ser negro, sofrer racismo foram temas discutidos no primeiro encontro após o momento de racialização de todos.

pele bem clara, das que não se bronzeiam e sim ficam vermelhas ao sol, além de que precisavam possuir cabelos ou olhos claros. Lembro de uma menina que falou “eu sou branca assim, transparente” e outra “eu sou branca cor de papel”. Como só conseguiram se assumir brancos as pessoas com essas características, o grupo era pequeno, tinha apenas 5 pessoas. Já o grupo de negros chegou a ter 15 pessoas num dos encontros, pois lá estavam as demais pessoas que se dispuseram a participar dos encontros. Só que quando lembro do que Guerreiros Ramos escreveu em 1957, de que existe no Brasil um ideal de beleza e estética brancas que faz com que os de aparência branca neguem qualquer relação com a negritude e exalte sua relação com uma descendência européia, eu vejo que por mais mestiçados que sejam os brasileiros, se aparentarem brancos, brancos serão. Mas aí eu retorno ao Nordeste em que não temos noção de nossa ancestralidade européia, pois, diferente do povo do sudeste e sul que sabe se é descendente de italiano, alemão, português ou outra referência, aqui em geral nós não sabemos. Aqui ninguém se reporta a uma descendência européia. Nem mesmo os nossos sobrenomes nos indicam qualquer direção nesse sentido.

Quando Guerreiro Ramos (1957) fala que no Brasil os pardos tendem a se identificar como brancos por conta do que ele chama de superioridade da identidade branca, eu concordo em partes. No Brasil, o pardo com aparência mais próxima da estética branca é visto pelos outros brancos e não brancos como branco. E isso é ainda mais evidente no Nordeste do país em que a estética mestiça é predominante. O que quero dizer que não é só uma questão de identificação: os mestiços não só se identificam como brancos por causa de uma ideologia que faz com que eles se apeguem a essa parcela do que são e neguem a parcela preta ou indígena, o que acontece é que os mestiços são tratados socialmente como brancos porque aqui os brancos no padrão europeu são raros. Aqui predomina o que Cardoso (2017) denomina de branco não branco, ou “branco-Aqui”.

Sobre a autoafirmação racial, o que eu tenho visto em minhas incursões na zona da mata alagoana e pernambucana é que a maioria dos mestiços não consegue se afirmar brancos por uma espécie de humildade racial. E isso vai de encontro com o que afirmou Guerreiro Ramos. Considero que esses estudantes com quem conversei passaram por um questionário em que precisaram marcar sua cor da pele/raça no ato de matrícula na universidade, e esse questionário incluía só três classificações possíveis: preta, parda e branca, e por isso, foram essas as classificações que encontrei quando os perguntei de forma espontânea sobre seu pertencimento racial. Outra questão é que muitos estavam ali por cotas raciais ou sociais e tiveram contato com algum tipo de discussão sobre raça e racismo, principalmente em União dos Palmares – AL, onde existe uma Lei Municipal que institui o ensino da história do Quilombo dos Palmares nas escolas³⁷. O que significa que o público a que me refiro nesse trabalho, por mais que contenha trabalhadores da feira livre, pequenos agricultores rurais etc, teve acesso à alguma informação sobre raça e racismo e, por isso, não confirmem mais a teoria de Guerreiro Ramos (feita há décadas atrás) de que os nordestinos sempre tenderão a se branquearem em sua afirmação racial, pelo contrário: o que vi foi a maioria absoluta se afirmando mestiço/pardo ou negro.

Sou de acordo com o que escreve Haider (2019) sobre a branquitude ser consequência da escravidão e não a motivação para ela. Que a ideologia racial se construiu na medida em que se relacionou condição de escravidão ou trabalho precarizado com o fenótipo de determinado grupo social e, claro, que essa ideologia no pós abolição favoreceu a estratificação social tão cara à manutenção dos privilégios da elite. O que quero dizer com isso é que quando eu penso em “branco do nordeste” eu não estou pensando necessariamente ou exclusivamente num lugar fenotípico de um grupo de pessoas com a pele claríssima, até porque a concepção de branco e não branco varia a depender do grau de mestiçagem, de

³⁷ Lei 993/03 de 12 de março de 2003 institui a inclusão de conteúdos e temáticas no currículo baseados na história do município, na história do negro e do índio propondo uma pedagogia racial na perspectiva de valorização das diferentes identidades étnico-raciais constituintes da localidade.

classe para classe e de região para região no Brasil (Nogueira, 1998). Assim, quando falo de branco do Nordeste estou pensando mais precisamente num lugar social cômodo e que vem sendo ocupado há gerações pelas mesmas famílias numa oligarquia que não necessariamente é branca como se supõe que deveria ser, tendo como referência outras regiões, mas é branca sim tendo como referência a nós mesmos.

Branquitude brasileira: o que é e como se manifesta

Definido quem são os brancos a quem me refiro, vamos agora entender o que são seus privilégios, isto é, a branquitude. Lembrando que branco é uma categoria fenotípica, de imagem e que se associa a um imaginário social que o define como sujeito com superioridade moral e intelectual, além de superioridade estética, conferindo-lhe privilégios simbólicos, segundo Schucman (2020). É nesse momento que a afirmação de que o branco pobre tem o privilégio da brancura faz sentido. E esse imaginário social se associa a uma segurança de trânsito em espaços públicos e privados, confiança nas transações financeiras e no uso de dinheiro, na confiança das autoridades, de forma que esse lugar de poder da branquitude se estenderia também à dimensão material (Bastos, 2023). E é sobre esse lugar que trataremos agora.

Segundo Cida Bento (2002), a branquitude é um lugar social, econômico e simbólico de privilégio destinado às pessoas consideradas brancas em contraposição às pessoas não brancas e que é mantido graças a um silenciamento e fuga sobre as questões raciais no Brasil. Esse silêncio se deve ao que ela denomina de pacto narcísico. Bento se baseia na definição de narcisismo de Freud, que é o amor a si próprio, ou sentimento de autopreservação. No caso da branquitude, é uma espécie de autopreservação grupal que vem acompanhada de um pesado investimento dos brancos como grupo de referência. O pacto narcísico da branquitude se fortalece pelo medo real de que os negros organizados mudem de lugar e ameacem os

privilégios dos que se mantêm no poder desde o período colonial no Brasil. Turra e Venturi (1995) citam um termo norte americano (glass ceiling) para descrever o obstáculo transparente, ou pouco visível, que os negros em ascensão social enfrentam: continuam a enxergar o horizonte melhor acima, mas nunca conseguem acessá-lo. Segundo os autores, esse teto de vidro é formado pelo racismo cordial. E sabemos que o racismo cordial é uma das estratégias do pacto da branquitude para segregar sem declarar que está segregando.

Cida Bento descreve outro tipo de ameaça que a branquitude busca combater: medo dos próprios estereótipos criados pelos brancos sobre os negros, como o medo da superdotação do homem negro e da hipersexualizado da mulher negra. Em sua tese de doutorado, Bento (2002) fala de como as mulheres negras foram designadas como ninfomaniacas e por isso, enclausuradas em hospitais psiquiátricos no início do século XX. E foi criando estereótipos negativos para a população negra e positivos para a população branca, que se criou uma hierarquia racial quase irreversível no Brasil baseada na noção de meritocracia que, por sua vez, fundamenta o mito de democracia racial. Isto é, se o branco está no poder é porque é mais capaz, mais inteligente, melhor, mais bonito, pois, afinal de contas, todos têm as mesmas oportunidades. Se existe um grupo que não consegue ascender socialmente, é porque é incapaz.

Guerreiros Ramos (1957) argumenta que no início da colonização brasileira criou-se uma desvalorização estética da cor negra que passou a ser associada a tudo que é feio e degradante sendo que isso não foi questionado e se normalizou, já que as pessoas que ele denomina de pigmentadas estavam em condições sociais inferiores, ou melhor, escravizadas. Assim se estabeleceu a dominação através de uma imposição dogmática que se manifesta na linguagem, na religião e nos valores estéticos e de costumes da minoria colonizadora sobre pretos e indígenas. Essa dominação sendo feita a partir da naturalização desses valores brancos garantiria a duração da mesma. É o que ele chama de domesticação psicológica. Cida

Bento (2002) fala de como o branco criou o ideal de que seu grupo é padrão de referência de toda uma espécie e com isso, a elite fez uma apropriação simbólica que vem fortalecendo a autoestima e o autoconceito do grupo branco em detrimento dos demais. A autora cita um exemplo que ilustra como a branquitude trabalha para se manter como padrão universal, que é a naturalização da imagem da pessoa branca nas representações de família, de criança e de beleza na mídia.

Um homem branco que participou do círculo de cultura em União dos Palmares (Alagoas) em setembro de 2023, falou que achava bonito o “cabelo afro” e que existiam muitas mulheres negras bonitas. Quando eu perguntei sobre o histórico de relacionamentos amorosos que ele já teve, ele confessou surpreso que todas as mulheres com quem namorou, incluindo a atual noiva, são brancas com cabelos lisos. E uma mulher que se afirmou negra nesse mesmo grupo disse que por mais que preferisse namorar pessoas negras, sempre namorava brancas. Detalhe: ela falou isso estando do lado da namorada branca, que foi a pessoa do grupo que não quis se situar racialmente. Ela não se situou, mas a namorada o fez ao dizer que só namorava brancas.

Dessa forma, sem dizer uma palavra a favor de si mesmo ou contra os negros, a branquitude fortalece seu castelo de privilégios, pois é um pacto não verbalizado. Silvio Almeida (2019) dá uma definição parecida com a de Bento para branquitude. Ele diz que a branquitude é uma posição que confere privilégios no que concerne ao acesso de bens materiais e simbólicos gerados inicialmente pelo colonialismo e imperialismo, e cita Mbembe para dizer que o branco foi construído pacientemente como categoria racial no ponto de encontro entre o direito e os regimes de extorsão da força de trabalho. Sueli Carneiro (2023) define branquitude como uma posição de vantagem nas sociedades que foram estruturadas pelo racismo e Lia Schucman (2023) define como uma posição de poder e consequentemente privilégio, ocupada por àqueles que são considerados brancos.

Que a branquitude é o lugar máximo de poder dentro das sociedades que tem como estrutura básica o racismo, todos parecem estar de acordo. O que distingue o Brasil de outros países em que a escravidão e a colonialidade deixaram suas marcas é a definição de quem são os brancos. Nos EUA brancos e negros estão bem definidos. Já aqui no Brasil, sabemos que existem os negros, mas os brancos em geral não se declaram tal qual. Lia Vainer Schucman (2020) descreve a liberdade que os brancos com que ela conversou informalmente em sua pesquisa têm tanto de se definirem como bem quiserem (“sou tupi-guarani”, “sou rottweiler” etc.), como fugirem de se racializarem. A autora fala do contexto do Sudeste, de São Paulo mais precisamente. Meu orientador, Aluísio Lima, nascido na periferia de São Paulo, já me relatou que lá existem sim grupos de brancos que se reconhecem tal qual, verbalizam sobre seu pertencimento racial e ainda se orgulham de comportamentos neonazistas com relação às pessoas negras e Nordestinas, o que se encaixaria na definição que Cardoso (2017) dá sobre a branquitude acrítica³⁸. Mas imagino que esses grupos sejam uma exceção. Pois no geral, os brancos aqui no Brasil não se racializam por se considerarem universais a ponto de suporem que raça é uma questão apenas para as minorias. E, repito, não se racializar é uma das facetas da manutenção do privilégio da branquitude, pois evita questionar, por exemplo, quais são as consequências da escravidão e colonização para a população branca.

O curso de Geografia da UNEAL em União dos Palmares – AL, onde fiz a segunda etapa dos círculos de cultura, no ano de 2003, não tinha até aquele momento nenhum professor negro no quadro dos efetivos e substitutos. E no segundo encontro que tive com os estudantes de lá (setembro de 2023) uma professora (branca) do curso, que ficou a par de minha discussão e elogiou a iniciativa, repetiu para mim algumas vezes que ela era uma “branca em desconstrução”. Lembro de ficar com essa frase ressoando em meus ouvidos e de repeti-la algumas vezes, intrigada. A branca em questão falava de sua brancura como algo que

³⁸ Segundo Lourenço Cardoso (2017), o sujeito que exerce a branquitude acrítica é aquele que não se considera racista, pois pensa que nasceu superior biologicamente falando e por isso deve ser socialmente privilegiado por ser melhor que os Outros.

precisava ser desfeito, diluído, destruído, apagado. Talvez ela quisesse dizer que a branquitude/racismo dela estava em desconstrução e não a brancura. De qualquer forma, ela afirmar que era uma branca em desconstrução me soou como alguém que tinha acabado de ser flagrado em seu lugar de privilégios (mulher branca da capital, professora adjunta de uma universidade pública dando aula para alunos pretos e pardos do interior), mas que estava lutando para apagar de novo seu lugar racial e não ser mais questionada sobre as vantagens de ocupá-lo. A eterna fuga dos brancos de se racializarem.

A branquitude, pois, está relaciona a vantagens sociais que, não por acaso, estão associadas ao fenótipo brancóide aqui no Brasil. Uma vez sendo considerada branca em seu contexto local, essa pessoa vai usufruir de privilégios que são típicos de seu lugar fenotípico. Lia Schucman (2020) cita o exemplo de um morador de rua branco que relatava receber bem mais atenção e dinheiro das pessoas em geral se comparado com outros pedintes pelo simples fato de ser branco. Aqui em Maceió, dois irmãos gêmeos que são pedintes nos semáforos da parte baixa da cidade já saíram até em revista de moda porque têm olhos verdes e cabelos loiros³⁹. Então, por mais que um branco não esteja num lugar socioeconômico razoável, ainda assim, ele terá o privilégio de ser branco.

Essa condição de privilégio raramente é questionada. E essa é uma das formas da branquitude se manter no poder: silêncio e fuga do tema. Há um silêncio estrutural que omite a desigual distribuição de recursos considerando a raça da população. O que evita que se preste contas, não compense e não indenize a população negra. Essa apropriação simbólica do lugar de universal por parte do grupo branco legitima a sua supremacia social, econômica e política. Segundo Almeida (2019, p. 47) a “supremacia branca é a dominação exercida pelas pessoas brancas em diversos âmbitos da vida que resulta num sistema de privilégios políticos, econômicos e afetivos, e vantagens”. Supremacia é uma forma de hegemonia que se exerce

³⁹ Campanha para ajudar gêmeos “modelos” que vivem nas ruas de Maceió viraliza. Disponível em: <<https://www.gazetaweb.com/noticias/geral/campanha-para-ajudar-gemeos-modelos-que-vivem-nas-ruas-de-maceio-viraliza>>

não só pela violência bruta do poder, mas também pela formação de mediações e consensos. Isso quer dizer que nem todo branco é supremacista, ou signatários nos dizeres de Sueli Carneiro (In Instituto Ibirapitanga & Schucman, 2023), mas todos são sim beneficiários da branquitude e por isso faz sentido que todos, sem exceção, se caleem frente às situações de flagrante racismo, por exemplo, ou tentem relativizar a situação.

Considerando que a construção do conceito de raça e todos os demais à ele associados é etnossemântico, ideológico e político, e com isso varia a sua definição a depender do interesse em questão, sinto a necessidade de relacionar o conceito de branquitude com o de identidade tão presente na literatura que trata da questão.

Branquitude não é identidade

Considero relevante relembrar que identidade é compreendida popularmente como sendo qualidade de idêntico, ou os caracteres próprios e exclusivos duma pessoa (Ferreira, 2004). É palavra que vem do latim e significa concordância, idêntico, igual. Assim, durante muito tempo o uso do termo identidade teve essa conotação de estabilidade, de imutável. Isso se deveu aos períodos da história em que havia uma espécie de estratificação social do sujeito que nascia numa condição de classe, de raça, gênero, entre outras e permanecia igual a si mesmo até sua morte. Eram sociedades marcadas pela igualdade e permanência. Diferente da atualidade que é marcada pela diferença (Laclau, 1990 citado por Hall, 2016). Atualmente, as sólidas localizações de raça, gênero, classe, sexualidade, etnia e nacionalidade do passado estão sofrendo mudanças estruturais no que Hall (2016) denomina de modernidade tardia, e provocando a sensação de perda de si dos sujeitos sociais. Há, pois uma descentração dos sujeitos tanto de seu lugar social e cultural quanto de si mesmos gerando uma crise de identidade e é justamente por estar em crise que a identidade vem à tona como uma preocupação acadêmica. Identidade se torna, então, uma política de representação que surge

da narrativização do eu e a suturação desse sujeito a uma sensação de pertencimento que é, em geral sustentada a partir de uma fantasia. A função é lhe dar um lugar no mundo, uma referência e uma rota.

Isto é, sendo a identidade formada a partir de uma identificação, de uma necessidade de pertencimento, mas marcada pelo que lhe falta, que é a diferença, se manifesta como um ato de poder, pois se ela consegue se afirmar é por meio da repressão daquilo que a ameaça. Ciampa (1989) descreve a identidade como a assunção de uma gama de personagens que assumimos em dadas situações, de forma estratégica e geralmente provisória, visto que a consciência de si e a condição de sujeito sócio histórico nos fazem mutáveis.

Munanga e Neuza Souza falam do processo de reconhecimento da negritude. Processo esse doloroso porque necessariamente perpassa pela resignificação de símbolos negativos associados à população negra. O próprio Stuart Hall (1997) propõe maneiras de contestar a imagem estereotipada da pessoa negra. A primeira seria justamente reverter com valor positivo o que antes era negativo, como, por exemplo, a imagem de potente sexual do homem negro poder ser apropriada pelos próprios negros e replicada como algo vantajoso. Outra forma é inserir um valor positivo onde antes só estava o valor negativo, como o caso de valorizar o cabelo crespo. E por último, seria necessário entrar na disputa pela representação, localizando de dentro suas ambivalências e contestá-la a partir de dentro. Podemos pensar essa definição de identidade para outras categorias como a do movimento feminista branco, e do movimento feminista negro, assim como outros grupos que se unem por um processo de identificação e de necessidade de pertencimento.

Quando pensamos a branquitude como sendo uma ideologia de dominação e de poder que se vale da raça para se favorecer e da invisibilidade para se manter (Piza, 2002), o conceito de identidade tal qual descrevi acima não parece se encaixar. Pensar a branquitude como identidade é pensar a partir da lógica do afropessimismo criado por Wilderson III

(2021), onde a totalidade da sociedade civil branca está fundada numa violência absoluta e intencional contra os negros. E como diria Asad Haider (2019), nesse caso, toda a história dos brancos seria reduzida a um efeito de pretensão prazer no sofrimento dos negros. Como se o principal objetivo da escravidão fosse criar a supremacia branca e não a produção de cana de açúcar, café e algodão. E mais, visto que boa parte dos brancos não se reconhece como tal, também não se identifica como privilegiados, muito menos beneficiários do racismo, a tomada de consciência do seu lugar racial parece estar aquém de discussão.

Jorge Hilton de Assis Miranda, no livro organizado por Tânia Muller e Lourenço Cardoso (2017), questiona se essa falta de consciência do branco é verdade ou hipocrisia. Do meu lado não considero nem uma coisa nem outra. Considero que nunca foi necessário para os brancos se identificarem enquanto grupo, já que sempre estiveram nas melhores posições sociais. Estar nas melhores posições sociais depende de ter a si e a seu grupo racial como normatividade, e sendo norma ou padrão, a raça do grupo dominante precisa estar escondida. Obviamente que a raça branca é visível para os homens e mulheres negros. Mas a negação por parte dos brancos de que existe um grupo privilegiado e que esse privilégio está associado à cor/raça branca produz uma deslegitimação da percepção das diferenças raciais. Como se uma mentira contada ou negada muitas vezes, se tornasse verdade.

Branco só pensa em raça quando os negros passam a transitar nos mesmos espaços que eles, e isso é movimento relativamente recente na história do Brasil. E quando pensam em raça, os brancos pensam na raça dos outros e não na sua. Deivson Faustino (2015) fala que Fanon denuncia a racialização do branco. De que sim, o branco é racializado, só que num lugar diferente do negro, onde não há simetria. Isso porque, segundo ele, se é o branco quem racializa o negro, significa que ele se localiza racialmente fora da negritude e por isso também se racializa. Essa racialização branca é prévia à racialização negra. Quer dizer, só é possível a

racialização do negro como consequência da racialização e o que ele define como identitarismo branco.

O que identifico, pelo contrário, é que os brancos em geral não são racializados, ou não se vêem racializados. Não quer dizer que não estejam ocupando um lugar racial. Claro que estão. A diferença é que se pensar racializado requer consciência desse lugar, e nós brancos não fomos tradicionalmente convocados para representar esse lugar através do discurso. Nosso lugar racial é silenciado há tempo suficiente para que não pensemos nele e os motivos para isso são diversos. O principal é uma esquiva de pensar a si dentro das relações raciais como pólo que é herdeiro benemérito direto da escravidão e, consequentemente, se pensar responsável pela atual condição de subalternização da população negra. Outro motivo foi justamente se pensar como pessoa branca, visto que o arquétipo de branco dificilmente se encaixa no fenótipo do branco brasileiro nordestino.

Branquitude e negritude não são equivalentes, obviamente, apesar do jogo lingüístico que causa confusão. E se negritude é entendida como a identidade da população negra que se reconhece como tal, branquitude não é identidade, pois a população branca não se reconhece enquanto categoria racial. Todas as vezes que leio alguém falando de branquitude como identidade eu espero que em algum momento seja conceituado o que se entende por identidade ali naquele contexto para que eu possa entender qual a relação, já que para mim ela não é óbvia. A sensação é de que, para a maioria, a palavra identidade é auto explicativa, pois não vejo essa preocupação em conceituá-la. E subentende-se que branquitude enquanto identidade seria a organização dos brancos enquanto grupo no intuito de se proteger. E isso de fato é uma das características da branquitude, mas não é sinônimo de identidade. Giroux (In Bento, 2002) fala que a branquitude só seria identidade caso passasse pelo processo de racialização e necessariamente de auto identificação. A própria Cida Bento (2002) fala de branquitude associando-a a identidade, ao mesmo tempo em que aponta autores, como Ruth

Frankenberg, que fala de branquitude não como identidade e sim como um posicionamento de vantagens estruturais, de privilégios raciais, um ponto de vista do qual as pessoas brancas olham a si mesmas, aos outros e à sociedade.

Mais recentemente, em entrevista para o Programa televisivo Roda Viva, Cida Bento falou que “Identidade branca e branquitude não são a mesma coisa. Branquitude seria uma resposta violenta, uma resposta de exclusão ao crescimento e a presença de segmentos não brancos em várias dimensões sociais” (Roda Viva, 2022, 1hr12m). Infelizmente Cida Bento não desenvolveu em suas obras essa reflexão sobre branquitude não ser sinônimo de identidade branca, porém, tenho visto ela falar sobre isso, como em um minicurso online organizado pela associação de psicanálise de Recife em 2023 em que ela, de novo, assim como no Roda Viva, aponta que há uma confusão entre branquitude e identidade branca. Eu cheguei a perguntar diretamente a ela sobre indicações de autores que desenvolvem essa afirmação, e ela falou que tem algumas indicações na tese de doutorado dela.

Quando digo que o branco não se enxerga como tal tendo como base o que já disseram outros autores de quem me valho, não estou negando a possibilidade de terem sim momentos de consciência de que ocupam um lugar de privilégio. Repito que em situações de contraste com pessoas negras, os brancos tendem a se distinguirem parcialmente. Mas isso é um movimento relativamente recente nas classes médias e altas. Cardoso (2017) fala de branquitude crítica e acrítica, sendo que a primeira se refere ao branco que se reconhece branco e admite seus privilégios e assume uma postura antirracista, e o segundo seria o branco que defende a meritocracia⁴⁰ e por isso considera que seu lugar é legítimo. Percebe-se que os dois tipos de branquitudes definidas por Cardoso assumem seus lugares de privilégios, reconhecem que são brancos. Eu traria uma terceira via da branquitude, que seria a

⁴⁰ Meritocracia é uma perspectiva de acordo com a qual o indivíduo ocupa uma determinada posição na hierarquia social devido ao seu próprio mérito, ou vontade e capacidades individuais (Maia In Müller; Cardoso, 2017)

branquitude que não se reconhece nem branca, nem privilegiada, e com isso não assume nenhuma luta antirracista, corroborando com o status quo.

Edith Piza (2002) diz que a branquitude está ligada a uma ausência de identidade racial. E não pensar na própria raça é em si já um privilégio. A invisibilidade dos brancos é discursiva, óbvio. Frankenberg (2004) fala da invisibilidade branca como referente, em parte, aos momentos em que ela não diz seu nome, sendo muitas vezes substituída por outros lugares, como a nacionalidade. A branquitude depende do silêncio frente à sua raça e o silenciamento das relações raciais. O silêncio não é apenas o não-dito, mas também aquilo que é apagado e o poder é sempre acompanhado de certo silêncio (Bento, 2002). A identidade branca não é um problema como muitos autores vêm afirmando. O problema é justamente não se falar que existem brancos aqui no Nordeste, quem são e quais as vantagens históricas e sociais de ocupar esse lugar. O problema é justamente o branco não se reconhecer como branco. Retomo a fala da professora da UNEAL em 2023, afirmando que era uma branca em desconstrução. Por mais que a fala me pareça problemática ainda, consigo identificar que a professora está em seu processo de autoconhecimento racial. E só por se afirmar branca, se reconhecer como branca, já provoca nela um desconforto que é necessário para a crítica e a posterior ação. Se Cida Bento (2002) diz que a branquitude é território de silêncio, da negação, da interdição, da neutralidade, do medo, do privilégio, significa que precisamos quebrar o silêncio afirmando nossos lugares enquanto pessoas brancas num território colonizado e racista para, só assim, iniciarmos de fato uma mudança democrática e estrutural do país.

Sendo a branquitude um contrato subjetivo não verbalizado onde, as novas gerações de brancos podem se beneficiar de tudo o que foi acumulado por décadas de supremacia branca (Bento, 2002), precisa ser desmascarada para, finalmente ser combatida. Pois, quando os brancos não assumem seus lugares raciais, acabam ficando num lugar vago, indefinido que

pende para a defesa do ideal da mestiçagem e da democracia racial. E como já discutimos, tanto a ideia da mestiçagem como unidade nacional, como o mito de que todos têm os mesmos acessos e direitos independente da cor e da raça, dificulta o reconhecimento também de que existem pessoas que são negras e que precisam se reconhecer como tal para entender o lugar social que ocupam. Isto é, reconhecer e ser reconhecido como branco, como negro e como indígena se faz urgente para que consigamos identificar quais os impactos materiais e simbólicos de ocuparmos determinados lugares sociais e buscarmos modificação e reparação.

Considerando a importância da visibilização, do reconhecimento e da posterior assunção de identidades políticas é que partimos para nossa próxima seção da tese, onde discutiremos a relação entre identidade e reconhecimento usando autores que tratam dessa temática diretamente, como Axel Honneth, associando suas teorias à concepção de reconhecimento e reconhecimento perverso de autores como Aluísio Lima e Bader Sawaia, além de associar auto reificação com auto ódio, tendo como base bell hooks, Isildinha Nogueira, Jota Mombaça e outras que se aproximam de nossa realidade sócio racial.

A relação entre identidade e reconhecimento

Quero antes afiançar que essa moça não se conhece senão através de ir vivendo à toa. Se tivesse a tolice de se perguntar “quem sou eu?” Cairia estatelada em cheio no chão. É que “quem sou eu?” Provoca necessidade. E como satisfazer a necessidade? Quem se indaga é incompleto. (Clarice Lispector, em *A Hora da Estrela*, 2020, p. 12).

Após a colonização e os séculos marcados pela exploração escravocrata de negros e indígenas, herdamos a mestiçagem, o continuum de cor, os escapes, o ideal de branqueamento, o mito da democracia racial e o racismo por denegação (ou cordial) que são manifestações da cultura brasileira que criam uma aparência de cordialidade social, mas que escamoteiam uma nuance pouco aceita sobre o que somos: um povo que busca extinguir tudo àquilo que transborde as margens. A necessidade de apagarmos o passado, junto a um eurocentrismo que nega a presença de negros e indígenas na contemporaneidade produz um povo que tem sede de exterminar as outridades. Essa cultura genocida não quer sujar suas mãos de sangue, prefere que a possibilidade desse outro, que o afronta enquanto oposição e espelho⁴¹ seja extirpado antes de existir e por isso é que o lema “somos todos mestiços” é o correlato universal do “todos somos humanos”, pois nega a diferença. Negando a diferença, nega qualquer ontologia que, à margem, tenta se expressar. E ao mesmo tempo em que antecipa um “não” a esse outro que tenta ser um “sim”⁴² impedindo-o de ser, aponta o dedo ameaçador àquele que fugiu da censura. Muitas vezes esse que fugiu da censura nem tinha a intenção de ser o foco do flagrante, ao contrário, almejava “as vantagens de ser invisível”.

⁴¹ Espelho na perspectiva da psicanálise: Na fase do espelho, o sujeito assume uma imagem distinta que permite a ele postular uma série de equivalências, semelhanças e identidades entre os objetos do mundo ao redor (Bhabha, 2010, p. 119). Espelho na perspectiva de Oxum, que reflete sua própria imagem e também mostra ao outro seu próprio reflexo.

⁴² Fanon diz que todo homem é um sim.

Acontece que no mundo colonial, a raça se construiu como mote para a opressão. E nesse contexto, para quem é preta/o não há opção: é enquadrado no lugar da discriminação.

Segundo Abbot (1979 citado por Bhabha, 2010, p. 123), discriminação é diferente de repressão. A repressão bane seu objeto para o esquecimento, “esquece e tenta esquecer o esquecimento”. Considerando essa definição, vemos que é a repressão que domina a cultura brasileira. Porém, na iminência da presença preta, que não admite escapes, temos a discriminação que consiste em trazer constantemente à tona suas representações, reforçando o reconhecimento crucial da diferença que se resume a um conhecimento primário, efeito espontâneo da evidência do visível. Ao preto cabe, assim, encolher-se, já que, segundo Fanon (2008), o branco rejeita sua participação no mundo colonial. Só que, considerando dados de pesquisas estatísticas, a minoria daqueles que se denominam como negros é composta dos reconhecidamente pretos⁴³. Os demais, ou o resto como diria Daflon (2018), é constituído daqueles que são vistos como pardos, morenos, não brancos. São, pois, àqueles que não são reconhecidos como opositores diretos dos brancos e que, por isso, não sofrem discriminação escancarada, pelo menos não enquanto o alvo for uma pessoa preta, mas que não comungam dos privilégios da branquitude.

Os pardos, mestiços, não brancos sofrem então da repressão de sua existência racial. O que não significa que ocupam o mesmo lugar de universalidade dos brancos que não precisam se racializar. Mas antes ocupam um não lugar, e no caso de nossa vivência pós colonial aqui no Brasil, onde a raça é critério de reconhecimento de humanidade para os não brancos, não se racializar e não ser racializado é sinônimo de não existir. A identidade se funda através do reconhecimento e só através deste que é possível estabelecer o que Ciampa (2005) chama de luta por emancipação, isto é, a luta por estabelecer e ter reconhecida sua identidade também é uma luta por emancipação. Com isso, entendemos a importância do mestiço se associar a um

⁴³ De acordo com o Censo de 2010, 47,7% da população são de brancos, 43,1% são de pardos e 7,6% são de pretos (Daflon, 2017).

grupo racial, se reconhecer e ser reconhecido como pertencente a esse grupo. Por conta disso, é que trataremos a seguir da importância do reconhecimento e da paridade de participação entre sujeitos para a identidade e emancipação.

Reconhecimento

Vimos até agora que identidade racial é uma construção imagética que um sujeito tem de si negociada com a imagem que os outros têm dele, pois, “o indivíduo não só recebe passivamente as predicções do cotidiano e as dramatiza, mas também propõe novas personagens, se autodetermina” (Lima, 2010, p. 32). Identidade nos identifica como singular, mas também como plural e por isso está relacionada com pertencimento. Porém o indivíduo nunca é total e plenamente integrante de uma categoria social, pois é fruto justamente da intersecção de diferentes categorizações. E essa não integração completa se deve às mudanças que ocorrem no indivíduo a partir de suas vivências e mudanças de perspectivas. Essas mudanças não necessariamente são visíveis, exceto quando acontece o que Ciampa denomina de alterização, que seria o salto qualitativo resultado de um acúmulo de mudanças, produzindo uma mudança visível. Considerando isso, conseguimos definir identidade como uma representação (Ciampa, 2005). Sendo uma representação, uma imagem que depende de uma consciência de si somada ao olhar do outro, necessariamente identidade está atrelada ao reconhecimento: o que somos só se configura como identidade na medida que nos reconhecemos e somos reconhecidos a partir desse lugar. Identidade é reconhecimento mútuo (Almeida, 2005).

Reconhecimento é uma necessidade fundamental de respeito e valorização na interação social que constitui a identidade e a consequente luta por justiça e autorrealização. Reconhecer é conhecer de novo, e por isso está relacionado com a memória, a lembrança e o desejo de demarcar o outro como o meu outro a quem projeto meu próprio desejo de

reconhecimento. Isso porque toda relação com o outro está mediada pela minha relação comigo mesmo. Assim, todo ato de reconhecimento acessa uma espécie de gramática social sobre quem pode reconhecer quem, e em que circunstâncias. Ser reconhecido, admitir esse reconhecimento recebido e se reconhecer dentro desse escopo ao qual fomos encaixados socialmente produz a identidade que é o ponto de referência que me permite transitar pelo mundo, ser e até não ser, sem o risco de deixar de existir.

Axel Honneth é o autor que trago em destaque sobre esse tema, pois ele vê a identidade como uma luta inevitável pelo reconhecimento. Honneth desenvolve os primeiros esboços elementares de sua teoria através da perspectiva da dependência absoluta de Winnicott. Em Winnicott, a relação simbiótica entre o bebê e sua mãe nos primeiros meses de vida faz com que estes se vejam como uma unidade por não haver nenhum tipo de limite de individualidade entre eles. À medida que o tempo passa e mãe e bebê adquirem certa independência, possibilita que o bebê se distinga de sua mãe e do ambiente gerando nele uma relativa independência. Nessa fase, o bebê passa a identificar a mãe como um ser autônomo e a mãe também precisa reconhecer que seu bebê está crescendo. A partir desse mútuo reconhecimento ambos começam a vivenciar uma experiência de amor recíproco que não pode regredir para um estado simbiótico. Parece simples, mas segundo a teoria de Winnicott, a conquista da independência por parte da criança somada a seu reconhecimento de que a mãe não é ela, gera nessa criança impulsos de agressividade que testam o afeto e o amor dessa mãe. Honneth defende que se essa criança encontrar acolhimento apesar da sua agressividade, ela vai poder se desenvolver de forma confiante e ter uma relação positiva consigo mesma. “Graças ao vínculo emocional com sua pessoa de referência, abre-se um mundo em que ela precisa se engajar de maneira prática em virtude daquelas qualidades plenas de significado” (Honneth, 2018, p. 68). Nas palavras de Butler (2018), o reconhecimento seria então um modo primário de apreensão dos outros que forma a base das atitudes e práticas. Nesse caso, o

sujeito individual surge no momento em que incorpora os referenciais intersubjetivamente compartilhados e pode dizer “eu” de si mesmo (Lima, 2010).

Nessa perspectiva, as atitudes cognitivas (que geram ações mecânicas e práticas) são fundadas nas relações afetivas, isto é, através do envolvimento, preocupação, inter-relação e formas de cuidado. E se toda relação com o outro depende da relação que tenho comigo mesmo, na medida em que minha relação comigo é positiva, a tendência é que as relações sociais que eu estabeleça sejam igualmente saudáveis.

Isso quer dizer que a cognição deve estar atrelada ao comportamento engajado e interessado diante do mundo para que o reconhecimento aconteça. Uma atitude indiferente frente ao mundo geraria uma apatia produtora de invisibilidade, que é o avesso do reconhecimento. Honneth (2018) cita a teoria de Heidegger sobre o cuidado para descrever esse engajamento com o mundo: quando nos preocupamos o quanto e como nossas ações vão impactar no outro, estamos o reconhecendo como um igual a nós, humanizando-o. Na medida em que agimos sem nos importarmos com o outro, fazemos o movimento de desumanizá-lo. Por isso que a teoria do reconhecimento prevê responsabilidade e respeito.

Lembrando que para ser cuidadoso com o outro, precisamos ter aprendido a ser cuidadosos conosco. Isildinha Nogueira (2021, p. 101) cita a teoria de Dolto para descrever como é necessária uma relação saudável e valorativa da criança em desenvolvimento com os seus cuidadores. Segundo ela, a relação da criança com seus progenitores é fundamental para que a pulsão de vida na criança se sobreponha a pulsão de morte. Isto é, “para que seu investimento erótico e autoerótico aconteça nas relações com o outro, em vez de um desinvestimento e conseqüente cisão consigo mesma que não permitiria à criança elaboração de sua imagem do corpo”. E já que estamos falando de cuidado e afeto, vale destacar a constatação que bell hooks (2019) fez referente às comunidades negras norte americanas. Segundo a autora, os negros em países colonizados, foram educados para a sobrevivência e

por conta disso não sobrou espaço para exercitar o amor e o cuidado. Com isso, gerações e gerações de pessoas negras não foram amadas e por isso não amaram seus pares. Pelo contrário, geralmente são mais duras com seus iguais do que os próprios brancos. Apesar de hooks falar de um contexto diferente de Brasil, é fácil reconhecer que aqui por conta da condição de vulnerabilidade social da população negra, as crianças negras também foram criadas para sobreviverem à violência das ruas e à violência intrafamiliar em todas as suas nuances. Há de supor que nessa condição, o sujeito negro não constrói uma base positiva sobre si a ponto de reconhecer positivamente pessoas que refletem sua imagem, seus iguais, assim como tenderia a enaltecer o diferente de si (o branco) e permitir um reconhecimento de si objetificado, ou perverso, como veremos mais a frente.

Já um sujeito que se autodenomine a partir de uma perspectiva e tenha confirmada socialmente essa autodenominação, construirá uma identidade sobre si que tende a ser positiva. Em contrapartida, se esse mesmo sujeito não tiver validada a sua autopercepção, sua imagem (identidade) não se sustentará, ou até nem se formará. A identidade se forma pelo que Honneth (2003, p. 131) denomina de reciprocidade: “Um sujeito só pode adquirir uma consciência de si mesmo na medida em que ele aprende a perceber sua própria ação da perspectiva, simbolicamente representada, de uma segunda pessoa”. Por conta disso, Honneth defende que a construção da sociedade é permeada pelas relações de luta de reconhecimento.

Nancy Fraser (2020) defende que a nova etapa do capitalismo se fundamenta na difusão de um *ethos* de reconhecimento superficialmente igualitário e emancipatório, como ideias de empoderamento e diversidade. Isso conduz a uma disputa por visibilidades cada vez mais micro, individualizada, que gera entraves para mudanças realmente significativas, visto que o reconhecimento fica relegado à hierarquizações inócuas. As identidades, nesse caso, se transformam em identitarismos. Já descrevemos anteriormente que identitarismo seria a objetificação da identidade. Isso se dá diante do fracasso das promessas liberais que previam a

integração dos racializados, visto que as identidades são estimuladas enquanto representarem uma forma de gestão para a pacificação social, segundo Barros (2024b). Para o autor, o que distingue identidade de identitarismo seria justamente a distinção entre política e gestão.

Essa confusão entre política e gestão que afeta a perspectiva e a importância da identidade para a luta por reconhecimento e emancipação, tem como base o momento histórico atual em que vivemos uma crise global de hegemonia. Fraser (2020) traz o conceito de hegemonia gramsciano, onde a classe dominante faz com que a dominação seja vista como um fenômeno natural. Isso se dá porque o neoliberalismo se traveste com pautas progressistas ao dar ênfase a demandas da população LGBTQIAP+, feminismo e relações raciais. Porém, essa ênfase pende a entender essas pautas a partir de um viés meritocrático: indivíduos selecionados, considerados merecedores de grupos sub-representados alcançam posições similares aos dos grupos dominantes. Isso gera a famosa representação minoritária que não tem outra função além de servir de exemplo para os demais, mas, principalmente, para forjar um ideal de democracia e competição entre os sujeitos do mesmo grupo.

Essa competição intragrupo produz a dispersão dos sujeitos marginalizados que se diluem como massa de manobra do capital. Passam a servir única e exclusivamente aos interesses das classes dominantes, consumindo seus produtos e sua imagem ratificando a nadificação ao qual foi relegada quando apontada como o Outro do humano. Se no capitalismo busca-se reduzir o eu a um produtor/consumidor de mercadorias, quando pensamos no eu-negro, este perde qualquer possibilidade de produzir algo no contexto colonial e de dispersão grupal, até porque atualmente é impossível por e repor a falta, pois o consumo repõe o desejo de mais e a falta é elemento primordial para a sua manutenção. Nesse cenário o sujeito busca na identidade a solução para essa falta excessiva que o capital nos impõe e, por isso mesmo, é impossível pertencer no capitalismo, segundo Barros (2019). Pois, o sujeito insaciável, deslocado e vazio da modernidade nunca tem encaixadas

completamente suas demandas a um grupo identitário. A despeito disso, sem identificação e sem identidade, o sujeito negro fica à mercê de seu extermínio. O negro se torna foco de extermínio pela impossibilidade do reconhecimento.

A invenção da raça sob os pressupostos da exploração colonial impõe ao negro uma realização impossível. Um real impossível, traumático, em que a rede simbólica de reconhecimento mútuo está fechada (...) o negro, nesse sentido, não é um Outro do branco em sua universalidade colonizadora, mas um inexistente numa universalidade que elide ao negro qualquer possibilidade de reconhecimento. Contraditoriamente o negro só existe em relação a essa exclusão do domínio branco. (Barros, 2019, p. 36).

A identidade é uma solução incompleta para a massificação das diferenças e a negação das exclusões por ser mutável e vazia. Mas a necessidade da identidade é uma resposta política a um sistema cuja universalidade é excludente. Stuart Hall já dizia que, sendo a identidade um processo constante de vir a ser, ela só valeria a pena ser sustentada em nome de uma política de reconhecimento. E Barros (2019) afirma que abrir mão da visibilidade de uma identidade negra seria um suicídio que implica vidas e formas de resistência.

Considerando essa última afirmação e pensando sobre a questão da raça, me reporto a Fanon (2008) quando defende que no mundo colonial é impossível uma ontologia que consiga ultrapassar o que se estabeleceu como relações primordiais de dominação. Tais relações são reduzidas à racialização do outro. Nesse caso, o sujeito negro sofre o que Honneth denomina de denegação do reconhecimento, que é quando o outro social se recusa a reconhecer o outro como digno de reconhecimento. Ou melhor, o sujeito negro fica a disposição do que Lima (2010) denomina de reconhecimento perverso.

Sofrimento por Indeterminação e Reconhecimento Perverso

Vimos até aqui que a identidade é um conjunto de personagens que são ativados em espaços estratégicos e que é definida na medida da mediação sobre como nos vemos e nos construímos, e como somos vistos e os fatos sociais. Identidade é, pois, uma sequência de formas de reconhecimento. Nesse processo de se reconhecer e ser reconhecido há pontos fixos definidos pelas políticas de identidade. Lembremos que as identidades políticas produzem as políticas de identidade que aprisionam as identidades políticas nelas mesmas, não dando possibilidade de serem diferentes do que foi pré-definido, pois, corre-se o risco de não (mais) ser reconhecido. Assim, as políticas de identidade criam critérios de pertencimento a uma dada identidade que impedem os sujeitos de metamorfosearem-se e se emanciparem-se. Ser mulher, ser negro, ser mãe, ser jovem, ser velho são pontos fixos que geram imagens arquetípicas que são manipuladas intencionalmente de forma a favorecer o capitalismo de consumo e são extensamente compartilhadas, convocando as pessoas a ocuparem esses lugares e ficarem presos às suas respectivas fôrmas.

Em se tratando de identidades raciais, existe um ponto fixo para a identidade negra que, por sua vez, produziu as políticas identitárias dirigidas para essa parcela da população e que exige critérios sobre a negritude que beira o que Douglas Barros (2025; 2019) denomina de “negro ideal” ou misticismo da diferença racial e que raramente corresponde a representação real da maioria dos negros brasileiros. Nesse caso, a maioria dos negros brasileiros é parda. Lembrando que ser negro depende de uma epidermização, então o que define o ser negro é justamente sua aparência. Apesar das políticas identitárias raciais terem sido uma conquista do movimento negro organizado, e favoreça a população negra, sendo, pois, uma conquista dessa parcela da população, o ponto fixo de tais políticas identitárias parte da branquitude. Pois é a branquitude quem dá o aval para que essas políticas se estabeleçam, e muitas vezes, faz isso com o intuito de aplacar a pressão sofrida pelas minorias

organizadas e divulgar uma imagem democrática e consequentemente fomentar a meritocracia. Digo isso me baseando na ideia de que só é negro no Brasil quem sofre racismo e não existe definição mais hegemônica de negritude do que essa: ser definido à partir de um tipo de violência sofrida (pela branquitude), e não pelas personagens que possui, pela história de vida, pela ancestralidade, ou qualquer outra referência. Por mais que exista essa busca pela afrocentricidade, infelizmente ainda se define negritude pelo que a branquitude seleciona como critério.

Tanto a sujeição a pontos fixos fora do desejo do próprio sujeito geram sofrimento referente à condição de enclausuramento numa personagem-mito (fetichizada), quanto o não reconhecimento do sujeito dentro de alguma identidade que provoque sua visibilidade. Para Honneth (2003), o sofrimento está diretamente ligado à violação do reconhecimento ou a sua ausência em esferas da eticidade social, como a do afeto, a dos direitos e a da solidariedade social. As experiências de desrespeito geram um sofrimento individual que, ao ser transformado em luta social por reconhecimento e dignidade, impulsionam a mudança social e a busca por justiça e emancipação. Sendo assim, as pessoas que, mesmo sendo negras, não correspondam ao ideal do que é ser negro, ou se encaixem no ponto fixo da branquitude, vivenciam o que Honneth denomina de **sofrimento de indeterminação**.

Falamos ao longo desse trabalho sobre como a cultura racista brasileira criou formas de anular a presença negra em nossa contemporaneidade. O ideal de branqueamento, a própria ode à mestiçagem, assim como o mito da democracia racial criaram uma ideia de que raça é uma concepção ultrapassada por aqui, e que somos todos mestiços. No dia a dia constatamos essa diluição do reconhecimento racial com a quantidade de nomenclaturas que são usadas para definir o fenótipo da população com intuito de fugir de termos como negro, preto e até branco. O termo “moreno” é um exemplo desses termos que pode englobar pessoas pretas, pardas e até as brancas. Assim, muitas pessoas pardas não conseguem se definir como pardas-

negras porque nunca entenderam que ser parda-negra era uma possibilidade. Tais pessoas ficam numa posição de indefinição racial que pode gerar sofrimento por não conseguir decodificar situações vividas que muitas vezes têm motivação racial. Abdias do Nascimento (2016) denomina o racismo brasileiro como perverso porque torna invisível e inaudível uma população inteira, por conta de apontar a desigualdade por qualquer outro fator que não o racial.

“Preta demais para ser branca, branca demais para ser preta” foi a frase dita por uma de nossas participantes do círculo de cultura, a Thayná, e que demonstrou muita angústia por não conseguir se encaixar em nenhuma categoria racial por conta desse ideal do que é ser negro e do que é ser branco. Eis o sofrimento por indefinição. Esse sentimento faz com que a pessoa busque constantemente se encaixar em alguma identidade e que seja por ela aceita, isto é, reconhecida socialmente por ela.

Geralmente as pessoas que não conseguem se encaixar em uma dada identidade pré-concebida socialmente e que sofrem por indeterminação, possuem uma identidade anamórfica. Relembrando que anamorfose são as aberrações que escapam do enquadramento identitário (Lima, 2010), são identidades pessoais ou grupais que se contrapõem às disposições societárias ou reclamam por uma flexibilização delas (Almeida, 2005). Isso porque “identidade esconde negociações de sentido, choques de interesse, processos de diferenciação e hierarquização das diferenças, configurando-se como estratégia sutil de regulação das relações de poder, quer como resistência à dominação, quer como seu reforço” (Sawaia, 2004, p.123). Por isso é importante entender que a identidade não depende só de como eu me vejo ou me sinto em relação a uma dada característica/personagem, mas como sou vista. E se minha identidade, ou como eu a configuro, não corresponde ao que esperam (socialmente) de mim, posso estar dentro de uma identidade anamórfica.

Existe uma relação perversa entre um indivíduo que, diante do sofrimento da indeterminação, busca reconhecimento de sua personagem com base em um ponto de vista reducionista de identidade. Muitas vezes esse desejo de reconhecimento nada mais é que uma pressão social por encaixar o sujeito dentro de um espectro previsível. Nesse caso, a previsibilidade, ou a noção de não transformação, favorece a sociedade de consumo e o que Ciampa chama de identidade-mito, contrariando a identidade enquanto emancipadora do sujeito. Por essa ótica, a invisibilidade pode servir como uma estratégia de resistência e de oposição ao sistema.

Porém, quando pensamos raça no contexto colonial, considerando o que Fanon disse sobre o negro só existir a partir de sua pele, a invisibilidade se torna um beco sem saída, pois, não ser visto a partir da perspectiva de raça pode ser uma forma de resistência de outros grupos, mas não do grupo racial negro. Afinal, o negro só existe em sua negritude e por isso, mesmo ela tendo sido uma criação do colonialismo e do racismo, só através dela é que o negro pode forjar novas possibilidades de existência quando a ressignifica. Ao analisar a obra de Honneth e as influências que esta herdou da teoria de Hegel, Giannotti (2008) identifica que Hegel descreve o sofrimento ao lado da determinação e não da indeterminação como propôs Honneth. Giannotti visa fazer uma crítica à um possível oportunismo da teoria de Honneth, mas para mim, que penso o reconhecimento a partir das relações raciais no Brasil, consigo ver que tanto a determinação como a indeterminação causam sofrimento. No caso da determinação racial, essa causa sofrimento no sujeito quando este é definido justamente pelo ponto fixo da branquitude, que o desumaniza e o atribui características negativas.

Com isso, o reconhecimento da negritude quando definida pelo ponto fixo da branquitude se torna **reconhecimento perverso**. Reconhecimento perverso é a redução da identidade à fetichização de determinados personagens. Jota Mombaça (2021) se refere a inclusão pela exclusão e Sawaia (2004, p. 08) fala que todos estamos inseridos de alguma

forma no “circuito reprodutivo das atividades econômicas”, mas nem sempre de forma decente. Sendo que a maioria das pessoas está inserida através das insuficiências e das privações, que é o que a autora denomina de inclusão perversa. Nesse sentido, a exclusão seria um descompromisso político com o sofrimento do outro.

Aqui trazemos também Curiel (2005) que define as políticas de identidade como um meio de reconhecimento e reparação por questionar a universalidade, possibilitar formas de vida diferentes permitindo aumento de autoestima individual e coletiva e potencializando mobilizações políticas, recuperação da ancestralidade, descolonização de práticas religiosas e crítica ao modelo estético ocidental. Mas também servem como estratégia política e formas de exclusão e de reconhecimento perverso que, nesse caso, produzem sofrimento.

Reconhecimento perverso é a redução da identidade a personagens fetichizadas que seria o que Ciampa chama identidade-mito. O sujeito é reduzido a sua cor da pele no caso da identidade negra e isso prevê uma série de comportamentos caricaturados referentes à esse fetiche. A relação entre reconhecimento perverso e anamorfose está no fato que um sujeito em sofrimento de indeterminação, busca reconhecimento de sua personagem (anamórfica) e é reconhecido apenas um personagem reduzido, o que gera toda uma dialética de objetificação de seu personagem, ou, nas palavras de Honneth: reificação.

Reificação

A palavra reificação é sinônimo de objetificação, sendo que, para Honneth esse conceito não é epistêmico, mas sim um hábito ou um comportamento tal qual também o é o conceito de reconhecimento. Se reconhecer compreende uma postura de interesse por saber algo a respeito do mundo, do outro, uma conseqüente identificação, a reificação seria, pois o seu oposto: uma postura de indiferença e desinteresse frente ao mundo e ao outro. A reificação

dos seres humanos significa “perder de vista ou mesmo recusar o fato do reconhecimento prévio” (Honneth, 2018, p. 95), é o esquecimento do reconhecimento.

Por que seria o esquecimento do reconhecimento? Considerando que o reconhecimento de si precede e determina o reconhecimento do outro, a reificação seria um desequilíbrio entre a díade auto-reconhecimento e hetero-reconhecimento. Nesse caso, o esquecimento seria mútuo, já que é impossível reconhecer isoladamente a si ou ao outro. Assim, o ato de reconhecer o diferente, o outro é uma forma de respeito que gera a cooperação na luta engajada para combater o desrespeito. Assim, reconhecer o outro como um não-eu que também é um eu é o ponto inicial para a busca de colaboração, que é o conhecimento. Na medida em que eu reifico o outro, esqueço que um dia me vi como sujeito da minha história.

Isso me remete aos escritos de Paulo Freire sobre o processo de colonização e descolonização. Freire (2018) denunciava o quanto a sociedade brasileira era opressiva, unilateral, sem tradição democrática por conta de nosso processo formador, onde os oprimidos coisificados, não tinham finalidade. Com isso, os dominantes que, em geral são os brancos, tendem a tratar os dominados negros como se fossem objetos, de forma desumana e cruel. E essa relação só teria possibilidade de mudar através da mudança de comportamento radical e, de certa forma, violenta dos oprimidos em relação aos opressores. Freire considerava que a violência dos oprimidos serviria de pedagogia para os opressores justamente por ter sido essa a forma com que os opressores trataram os oprimidos desde a fundação do Brasil colonial. Assim, só agindo tais quais os opressores é que os oprimidos seriam finalmente vistos como iguais e a partir daí se abriria a possibilidade de humanização de ambos.

Na verdade, porém, por paradoxal que possa parecer, na resposta dos oprimidos à violência dos opressores é que vamos encontrar o gesto de amor. Consciente ou inconscientemente, o ato de rebelião dos oprimidos, que é sempre tão ou quase tão

violento quanto a violência que os cria, este ato dos oprimidos, sim, pode inaugurar o amor. (Freire, 2018, p. 59).

Assim, a manutenção de uma posição de reificação do outro não só o desumaniza, como desumaniza quem a ele destina essa localização. Como Honneth define que o reconhecimento perpassa pelas instâncias afetivas, jurídicas e sociais, assim também o é o esquecimento do reconhecimento. Nesse caso, a ofensa que causa baixa auto estima se relaciona com o não reconhecimento de direitos e com a prática de violência, por exemplo. De forma mais ampliada, quando pensamos na perseguição, nas discriminações, racismos e sexismos, entendemos que tais ações são frutos de uma sociedade reificada. Porém, trazendo uma herança marxista sobre alienação, Honneth defende que a consciência das violências e injustiças sofridas pode ser o motor para a luta por reconhecimento. Como exemplo, temos a ressignificação do passado escravocrata e violento sofrido pelo povo negro como fator de orgulho e de resistência de sua identidade. O resgate da narrativa de uma memória coletiva se torna ação de resistência, em que o reconhecimento solidário se afirma no sentido da reconstrução do espaço público. Sendo difundida essa narrativa, ela pode ganhar reconhecimento jurídico e reafirmar o seu reconhecimento afetivo e solidário em busca de emancipação.

Autorreificação ou auto-ódio nas relações raciais

A formação do sujeito humano se dá em função de sua participação na vida social pela perspectiva de sua respectiva contraparte, cujos desejos, atitudes e pensamentos ele aprende a reconhecer enquanto razão de sua própria ação. Se essa relação recíproca de atenção, empatia, cuidado e identificação com o outro se rompe e o sujeito adquire uma postura meramente contemplativa diante do outro, a relação se desfaz e se funda o outro como objeto. Eis a reificação. Sabemos que na história da humanidade de exploração, invasão e pilhagem,

grupos e mais grupos humanos foram reificados por outros grupos em nome do lucro e da dominação. Por isso, não é tão absurdo para nós, que estamos fincados nesses paralelepípedos por onde sangraram pelos nossos pés e onde sambaram nossos ancestrais⁴⁴ tal comportamento de indiferença e objetificação que Axel Honneth descreve em seus textos. Lembrando que, quando somos tratados constantemente com indiferença, tendemos a incorporá-la e nos enxergar também por esse viés. Sem contar que, quando reificamos constantemente o mundo e os outros, também reificamos a nós mesmos.

A autorrelação dos sujeitos precisa ser entendida pelo mesmo padrão com que esses sujeitos se relacionam com o mundo objetivo, pois a forma com que o sujeito se relaciona volta para si mesmo afim de registrar uma ocorrência mental determinada (Honneth, 2018). Quando “esquecemos” de articular e nos apropriar dos nossos próprios desejos, intenções e sentimentos na relação com o mundo tendemos a nos anular em detrimento de uma alienação massificante, tal qual Macabéa no livro “A hora da estrela” de Clarice Lispector. A personagem, uma sertaneja alagoana, não sabia sobre seus sentimentos, seus desejos, suas vontades eram indefinidas: “— Ah, mas eu não acho que sou muita gente. Será que eu sou eu? Eu acho que sou alguma coisa”. Macabéa foi esmagada pelos outros com quem conviveu e exterminada simbólica e fisicamente pelo mundo.

Assim, autorreificação seria um comportamento indiferente em relação a si próprio, uma negação do reconhecimento, que acarreta em negligência de autocuidado, ausência de agência e sujeição.

Sujeitos racializados, mais precisamente negros, indígenas e não brancos em geral, enfrentam sistemáticas formas de desrespeito e não reconhecimento de sua humanidade e, com a persistência no tempo dessa relação desigual entre brancos e não brancos acontece uma espécie de naturalização dessa desigualdade e aqueles que são objetificados podem

⁴⁴ Referência à música “Vai Passar” de Chico Buarque, do ano de 1984.

internalizar esse padrão de comportamento a eles direcionados (e que foi direcionado à maioria de seus ancestrais) e se enxergarem pela ótica da desumanização, isto é, não se enxergarem. Segundo Isildinha Nogueira (2021), o racismo é a expressão de uma violência, é um ato e, por conta disso, mesmo que os negros acreditem conscientemente que essas ameaças de violência não se realizarão, o pavor não desaparece porque o sujeito negro traz no corpo o significado que incita e justifica tal violência. Essa sensação de ameaça constante provoca uma angústia que gera vergonha de si e a despersonalização do negro. “Ela desencadeia a angústia e se apodera do corpo, provocando o rubor, o suor e o desejo de desaparecer.” (Nogueira, 2021, p. 128).

Jota Mombaça (2021, p. 29) traz uma narrativa em primeira pessoa que atesta essa auto-aniquilação:

Se a gente ao menos soubesse enfeitiçar os efeitos da ansiedade noutras direções, para aprender com eles.

Mas a gente vai ficando doente e se sente descartável.

Estamos sempre à porta ou na esquina de qualquer coisa.

Em homenagem a Conceição Evaristo, a gente combinamos de não morrer, precisávamos também que eles tivessem combinado de não nos matar.

Eu sei que eles não estão apenas lá fora. Não vi quando se instalaram, mas eu os sinto mexer bem na espinha dorsal de todos os meus traumas.

A pensadora bell hooks (2019, p. 36) descreve a sensação de não poder controlar sua própria imagem (como se vê e como é vista) como uma dor tão intensa que a estraçalha. Para ela, não ter controle mínimo que seja sobre sua imagem faz com que o povo negro não consiga construir sua existência e se reconhecer, o que produz uma raiva que não se expressa e encarcera o sujeito negro na impotência e no cansaço, gerando o que ela denomina de “lacuna na nossa psique”. Essas lacunas são espaços que produzem cumplicidade irrefletida, o

ódio, o desespero paralisante e a raiva autodestrutiva. Temos aqui alguns indícios de como surge o denominado “auto-ódio” tão discutido atualmente pela população negra de países colonizados.

É importante lembrar Neuza Santos Souza (1983) que diz que ser negro é sofrer violências constantes e cruéis no desenvolvimento do ego e, por conta disso, buscar no branco o ideal a ser alcançado, rejeitando a si mesmo e as características de seu próprio corpo. Fanon (2008), por sua vez, descreve que o negro inserido num contexto em que o branco é a única referência positiva de tudo, experiencia processo de subjetivação que internaliza a negação de seu próprio corpo. Com isso, a construção do auto reconhecimento do sujeito negro está imbuído de auto-ódio.

O auto-ódio seria uma tecnologia de controle do povo negro que, ao não valorizar sua estética, seu corpo, um tipo específico de cultura, leva o sujeito negro a negar a si e aos seus iguais, se tornando submisso aos padrões e ditames brancos. Pensando no sentido macro, os negros ficam a disposição de um sistema de exploração absoluta e do seu possível extermínio. Por mais que estejamos numa época de luta e conquista por direitos civis com mais visibilidade que antes, que haja um movimento de valorização da cultura e da beleza negra, ainda assim, a maioria absoluta das pessoas negras continua a ser socializada através da mídia de massa e por sistemas educacionais tradicionais que propagam pensamentos e valores da supremacia branca. Com isso, essas pessoas não têm acesso a uma visão de mundo alternativa que afirme e celebre a negritude. E mais, por mais que tais pessoas tenham acesso em alguma medida a alguma visão alternativa à branquitude, enquanto houver racismo como forma naturalizada das relações raciais, a luta coletiva por autodefinição será um desafio constante.

O racismo leva à vergonha de si, como diria Isildinha Nogueira (2021), e a vergonha de si faz com que o que marca o sujeito como negro seja entendido como um defeito que precisa ser corrigido. A baixa autoestima de crianças negras desencadeada por sentimentos de

inadequação, vergonha e falta as conduz a sacrificar conexões positivas com a cultura negra e a negritude. Segundo bell hooks (2019), as crianças negras são incitadas a superarem sozinhas as desigualdades das quais são vítimas. As crianças são cobradas a alcançarem o sucesso individualmente, sendo esse sucesso baseado em bens materiais e não em bem estar psíquico. E mais, quando o sujeito negro chega a um patamar de conquista social que não corresponde aos estereótipos a ele destinados, ele tende a se auto-sabotar, ou se destruir nas palavras de Isildinha Nogueira, por sentir que não dá conta de seu próprio sucesso. Isso mostra a importância de um investimento na auto-estima e imagem do povo negro. Além disso, hooks denuncia que a violência é vista como resposta apropriada para situações de crise nos espaços familiares negros e isso faz com que a violência seja a linguagem típica com que pessoas negras lidam entre si. Para a autora, a raiva e a hostilidade são armas que pessoas oprimidas e exploradas direcionam contra si e contra pessoas que se importam com elas mesmas. É como se essa fosse a única resposta possível, pelo repertório ter sido apenas esse (que recebeu e aprendeu), mas também como uma reação de incômodo frente aos outros que, com essa pessoa, se tornam alvo do racismo e preterimento da sociedade branca em que vivem.

Tudo isso parece muito apropriado ao que vivemos aqui no Brasil, quando sabemos que existe racismo e que negros sofrem racismo, mas não conseguimos apontar quem são os racistas. Acredito que esse auto-ódio nada é mais é que acúmulo de violência absorvida e que precisa de expressão, mas como o alvo (branco) não está à disposição, seja por não se fazer ver, seja por ser interditado, inacessível, sobra para os iguais a expressão dessa violência. Fanon fala da importância da violência para a construção da identidade e a sua conseqüente emancipação, e lamenta o fato de, num “belo dia”, o branco ter abolido à escravidão e ter assumido uma postura paternalista com o negro da Martinica. Para Fanon, seria fundamental para construção do eu-negro-emancipado a luta igualitária, pois só assim, o negro seria reconhecido como humano tal qual o branco, tal qual Narciso em seu espelho. Por conta

disso, o negro deseja ser questionado em sua humanidade para assim, poder exercer toda a violência que lhe foi dirigida, só que agora em condição de igualdade. Mas esse momento não chega, e quando chega, o negro se surpreende pelo refinamento e sutileza da violência exercida contra ele, e por isso, o negro que não consegue se por opondo-se, fica reduzido a exercer sua violência contra si mesmo.

Audre Lorde (2019) percebe que essa violência que circula internamente na comunidade negra é mais direcionada à mulher negra. Isto é, mulheres negras atacam com mais ênfase outras mulheres negras em detrimento de atacar pessoas brancas e homens negros. Esse ataque mais veemente se dá pela exigência e expectativa que se tem sobre as mulheres negras. Lorde diz que as mulheres negras não amam a si próprias e, por isso, não podem amar umas às outras. Isso se dá porque elas vêem no rosto da outra o próprio rosto, um rosto familiar, próximo e que espelha os motivos de sua dor, e por isso o desejam destruir⁴⁵. Fanon (2008, p. 176) justifica que isso acontece porque os “pretos são comparação”, pois se preocupam constantemente com a autovalorização e com o ideal de ego. O que quer dizer que, a cada vez que um negro entra em contato com um Outro, surgem questões de valor e de mérito do Outro e de si próprio. Toda estabilidade e certeza de uma pessoa negra dependem do desmantelamento do outro, segundo Fanon. Entendo essa afirmação a partir da máxima que muitos homens usam para elogiarem as mulheres: “você não é igual às outras”. Nesse pseudo elogio estão imbuídas várias características que são atribuídas ao que se denomina de feminino em nossa sociedade e que, conseqüentemente, são características consideradas negativas. E se estamos falando de interseccionalidade, e se reconhecimento de si precisa da afirmação externa, quando se trata de mulheres e pessoas negras essa dependência parece aumentar significativamente. E se a mulher em questão for uma mulher negra, a proporção é ainda maior.

⁴⁵ Apesar de Narciso achar feio o que não é espelho, como diria Caetano Veloso na música Sampa de 1978, no caso das pessoas negras, Fanon (2008, p. 176) descreve que “Sou Narciso e quero ler nos olhos do outro uma imagem de mim que me satisfaça.”

Considerando o que a própria Lorde professa sobre ser preciso se definir para não ser definido pelo outro opositor, como se definir de forma positiva sendo uma pessoa negra? Mais precisamente: uma mulher negra? Tanto Lorde quanto hooks enfatizam a questão do auto-ódio da população negra mais presente nas mulheres negras. A intersecção entre raça e gênero demarca a intensidade da autorreificação que afeta parte significativa das mulheres negras. Claro que ambas estão falando do contexto norte americano, mas, aqui essa percepção chegou em partes porque consumimos tudo o que é produzido nos Estados Unidos, mas também por uma aproximação identificatória. Guardando as devidas proporções e contextos diferentes, o que Lorde comunica sobre o ódio que mulheres negras estadunidenses destinam à sua cor, sexo e a própria ousadia de acreditar que têm o direito de estarem vivas, se assemelha ao que mulheres negras brasileiras relatam.

A professora Dr^a Bárbara Carine (2024) descreve sobre o auto-ódio como um mecanismo de desarticulação da comunidade negra e uma estratégia de inversão sobre quem seria o alvo a ser combatido. Segundo a professora, entender que existe uma intersecção de opressão é fundamental para enxergar que, dentro do próprio grupo negro há disputa de poder, porém, vê o próprio grupo como sendo ameaça seria estar sob o jugo da branquitude que não quer se responsabilizar pela marginalização de pessoas negras. Segundo ela, o letramento racial, tanto de pessoas negras como de pessoas brancas, é fundamental para a compreensão de como mecanismos sociais de exclusão afetam diretamente a composição psíquica tanto de brancos como de negros.

Para hooks uma solução possível para a superação do auto-ódio seria aceitar que as vivências das mulheres negras são diferentes. Enquanto a maioria foi forjada na violência e só possui essa linguagem como única forma de se expressar, existem mulheres negras que podem trazer outras referências de filiação através do amor e da auto-valorização. Donna Haraway (2000) nos lembra que o importante é justamente a dispersão, é sobreviver na diáspora e lidar

com a diversidade dentro do próprio grupo aprendendo com ela e não com as referências externas.

Assim, entendendo a intrincada relação entre identidade e reconhecimento e a conseqüente produção de reificação e autorreificação nas relações disfuncionais provocadas pelas violências racistas e sexistas, buscamos, pois saídas para uma construção identitária positiva. Por mais que Audre Lorde e bell hooks denunciem o desgaste e violência dentro dos grupos de pessoas negras em disputa, principalmente mulheres negras, ainda assim, é dentro desses grupos que se encontram possibilidade de assunção de uma autopercepção positiva através do reconhecimento mútuo. Até porque, para ter certeza de si mesmo, é preciso a integração do conceito de reconhecimento, segundo Fanon (2008), e reconhecer contém o ser para si graças ao ser para o outro, e vice-versa. Pensando sobre a construção da identidade racial no Brasil, seus entraves, e suas soluções é que veremos na próxima seção como pessoas que habitam o nordeste brasileiro, mais precisamente Pernambuco, se constroem e co-constroem seu grupo de referência a partir da autodefinição em interralação com os demais.

Ser ou não ser: o lugar do pardo-indígena e do pardo-negro nas relações raciais

A realidade humana em si-para-si só consegue se realizar na luta e pelo risco que envolve (Fanon, 2008, p. 181).

Não é possível construir a identidade sem reconhecimento, sem considerar o outro e a mim mesmo a partir do desejo de cada um. Identidade faz oposição a reificação, à coisidade nos termos fanonianos e, por isso, identidade é emancipação. Quando Ciampa (2005) diz que tanto o reconhecimento quanto a emancipação dependem de uma luta constante, ele está em consonância com Fanon (2008, p. 183), que diz que o sujeito que não arriscou a vida pode até ser reconhecido como pessoa, porém ele não atingiu a verdade desse reconhecimento através de uma consciência de si independente. O preto que não lutou pela liberdade, ignora o seu preço. O que quer dizer que, sim, o reconhecimento da identidade negra precisa vir de pessoas brancas, mas principalmente precisa vir de outros negros, pois só nessa condição de reconhecimento dos iguais que o sujeito negro consegue superar a mesmice estereotipada imposta pela branquitude, e construir um projeto de existência que contemple aquilo que é (mesmidade) com o ser mais. Dito isso, espero que esteja claro que, até agora, a preocupação dessa tese foi falar sobre uma perspectiva de identidade considerando sua relevância para o reconhecimento da existência do sujeito enquanto célula coletiva e também enquanto unidade humana apontando que, no que tange a questão da identidade racial no Brasil, encontramos vários entraves que dificultam ou até impossibilitam que tal sujeito se reconheça e seja reconhecido para além da violência que sofre ou que executa.

Assim, defendo a importância da racialização/identificação de todos os sujeitos no contexto colonial para que, nomeando os sujeitos, possamos mensurar os prejuízos ou privilégios de ocuparmos determinadas posições e assim, criarmos estratégias democráticas

para que todos possam viver uma vida que valha a pena ser vivida. E foi pensando nisso, que achei relevante descrever aqui o que acompanhei de determinados sujeitos em processo de alocação de sua identidade racial, considerando as instabilidades, dúvidas, hesitações e as certezas, e qual a relevância dessas últimas para a construção da subjetividade e o transitar seguro num mundo como o nosso.

Falo da construção de subjetividade não a partir de uma perspectiva isolada do sujeito. Mas, sim a partir de uma coletividade, de um pertencimento específico, tanto que fiz questão de ouvir tais sujeitos em grupo, considerando que suas narrativas estavam sendo mediadas por outros sujeitos. Visto que não existe ninguém que possa se separar totalmente das condições sociais de seu surgimento e das normas morais condicionadoras (Butler, 2017), e por outro lado, pensar a coletividade sempre gera uma falsa impressão de unidade (Adorno, 2008). Assim, quando formei grupos para discussão sobre raça no ano de 2021, tinha em mente reunir pessoas que tinham em comum o mesmo pertencimento racial e, por isso, separei os sujeitos participantes em brancos e negros. Porém, o que constatei no grupo de pessoas negras foi que, por mais que estivessem mais ou menos de acordo sobre serem todos negros (digo mais ou menos todos porque alguns hesitantes só conseguiram se afirmar negros com o reconhecimento dos demais, e outros se mantiveram hesitantes até o fim), ao longo dos encontros e dos temas tratados foi se evidenciando diferenças de percepção, de auto reconhecimento racial e de vivência relacionada à violência racista. Em contrapartida, no quesito classe social, identifiquei vivências similares tanto entre os participantes do grupo de pessoas negras como os participantes do grupo de pessoas brancas. Quer dizer, a pesquisa de campo cumpriu sua função que foi trazer questões novas a serem respondidas e respostas a serem lapidadas ao longo da jornada de doutoramento.

Dos dois momentos vivenciados na pesquisa de campo (2021 em Pernambuco e 2023 em Alagoas), escolhi o primeiro momento, acontecido no ano de 2021 em Pernambuco, por termos tido mais encontros e mais tempo em cada encontro para discussão de determinados temas, além do que, só possuo o registro em áudio e vídeo do primeiro momento por ter acontecido na plataforma do Google meet. Dos participantes desse primeiro momento, selecionei participantes do grupo de pessoas negras, mais precisamente àqueles que se definiram pardos ou mestiços e suas respectivas narrativas sobre os temas tratados, por ter sido esses sujeitos quem trouxeram uma inquietação nova para mim no campo de estudo das relações raciais no Brasil: o lugar ambíguo do mestiço e a dificuldade de afirmação de uma possível negritude. Assim, trabalho agora com a narrativa do total de 7 pessoas mestiças/pardas que compuseram o grupo de pessoas negras, as quais apresentarei a seguir. Trarei assim, as narrativas desses sujeitos, lembrando que foram proferidas no círculo de cultura, isto é, aconteceram num espaço grupal composto por pretos e pardos.

A título de demarcação de categoria: Uso os termos *pardo-indígena* ou *pardo-negro* por ter sido esse os termos que surgiram durante as conversas em grupo e por acreditar que tais termos descrevem o fenótipo das pessoas em questão. Isso porque, no grupo de pessoas negras continham pessoas de origem indígena, mas que se afirmavam pardas (por isso o termo pardo-indígena), assim como pessoas que se afirmavam pardas de origem afrodescendente (por isso o termo pardo-negro). Entendo o termo mestiço como sendo fruto de uma mistura, que pode ser entre branco e preto, entre branco e indígena, entre indígena e preto e o resultado da mistura das três raças, por conta disso, é um termo vago e que não define fenótipo. Porém, segundo dados do IBGE, o termo pardo tende a aglutinar todos os não brancos, exceto pretos e amarelos. Assim, se encaixam na categoria “pardo” os “morenos, mulatos, caboclos e demais pessoas não brancas” (Turra; Venturi, 1995). De qualquer forma, a seleção da

categoria parda se deve à escolha feita por meus atores de pesquisa, mesmo que alguns considerem que seu significado possa ser inadequado.

Trabalho, então, com o que Bicudo (2010) define como indivíduo marginal, que é àquele que age em um quadro de incerteza psicológica por estar entre dois mundos sociais e num processo de transição entre duas culturais: os pardos. A descrição dos sujeitos a seguir tem como inspiração o livro “Atitudes Raciais de Pretos e Mulatos em São Paulo” de Virgínia Bicudo (2010), onde a autora faz a apresentação dos sujeitos pretos e pardos de sua pesquisa. Seguirei, pois, sua proposta como fonte de inspiração. Todos os nomes a seguir são fictícios para preservar a identidade dos participantes.

Sujeito 1 – Thayná – mulher de 22 anos, com cabelos lisos e longos, olhos puxados. Trabalha com telemarketing para conseguir estudar, mesmo estudando numa universidade pública. Diz nunca ter se visto branca, mas também não sabia que era negra. Toda a família materna tem traços indígenas e sua avó é indígena. Porém, por conta do seu pai que não é indígena, diz não conseguir se definir. Com a proposta dos grupos, considerando as duas opções possíveis e que os negros são os pretos e pardos, escolheu ocupar o grupo de negros. Seus pais são oriundos do “sítio” (zona rural) e estudaram até o ensino fundamental apenas. Thayná é a primeira da família, entre tios e primos, a entrar numa universidade.

Minha vó, minha bisavó e minha tataravó são índias. Por isso eu nunca senti essa diferença porque como minha família inteira tem os traços muito parecidos com os meus e eu não tenho aproximação com a família do meu pai, eu não sei muito bem... eu não sou tão parecida quanto minha mãe, minha mãe realmente tem todos os traços. Eu tenho o cabelo liso, mas ainda dá umas onduladas por conta da família do meu pai. E por conta disso eu nunca consegui me encaixar. Parece que eu sou branca demais para ser preta, e preta demais para ser branca. Nunca sofri com o racismo, mas também nunca me senti privilegiada por conta da minha cor. É como se eu fosse um

limbo eterno, de cabelo liso e com os traços mais diferentes, mas nada que... ta entendendo? É uma situação tão estranha que é justamente o que eu falei sobre o mascarar: é como se eu fosse a junção de duas raças e como eu sou essa junção, eu não sofro preconceito porque é tipo ‘ah, vamos passar um pano para ela aí’, sabe? ‘ela não é nem um nem outro, então bora fingir que não ta vendo e segue a vida’, só que como eu tenho mais contato com minha família por parte de mãe e eles se consideram índios até por conta da minha avó, aí eu penso ‘ah, eu sou indígena’. Mas eu não sou, né, na verdade é que eu não sou totalmente. E eu sou o que?

Sujeito 2 – Joaquim – homem de 20 anos, cabelos crespos, religioso de matriz africana. Oriundo de Olinda. Mora na zona da mata para estudar. Se define como pardo, sendo filho de pai negro e mãe branca. Possui pele que “escurece ao sol”, diz que o que o inclui no grupo de negros é o seu cabelo encaracolado que, quando grande, fica “cheio”. Seus pais estudaram até o ensino fundamental. Joaquim é o primeiro da família a cursar uma universidade.

Minha família por parte de pai é totalmente negra, só o povo da minha família por parte de mãe é que é branca.

Sujeito 3 – Janaina – mulher de 20 anos. Pele clara, cabelo crespo em transição. Se descobriu não branca quando assumiu o cabelo natural. É filha adotiva de pais brancos, não sabe exatamente sobre sua descendência racial por não conviver com a família biológica. Mora na cidade vizinha à cidade que estuda.

Então, minha mãe biológica, ela só aprendeu a ler, o meu pai era aqueles caras que tomavam conta de engenho antigamente, na questão de usina. A minha mãe adotiva, ela era técnica de enfermagem, então ela teve até o grau técnico, e a minha segunda mãe adotiva tem ensino médio completo, e o meu pai, que é o que eu moro com ele

atualmente, meu pai adotivo, só teve até a quarta ou quinta série de antigamente, que tem um nome lá que eu não sei.

Eu me considerava parda até ouvir a explicação de Lwdmila e me encaixar como preta.

Sujeito 4 – Regina – mulher de 20 anos. Cabelos ondulados, pele escura. Se define parda com descendência indígena e em busca da retomada de seus ancestrais nativos. Oriunda da cidade de Recife. Seus pais terminaram o ensino médio.

Quando eu vejo representatividade na televisão, ou qualquer outro lugar de alguém negro é muito difícil para eu poder me identificar, tanto é que eu não me considero (negra), não bati o martelo ainda por causa disso. Eu não gosto do termo pardo porque é nojento, tipo assim, o significado, toda história do apagamento. Se não me engano o significado de pardo é “branco sujo” e eu não sou uma branca suja, bem longe disso, então eu poderia me encaixar no pardo e tá aí, é só a mistura do branco, do preto, do indígena e esse é o Brasil.

Sujeito 5 – Marco – homem de 20 anos. Se define negro de pele clara, com nariz grande e cabelo crespo. Oriundo da zona rural da região da Mata Sul de Pernambuco. “O meu pai não tem escolaridade, ele é analfabeto, porque a gente mora no Engenho, a gente é do interior do interior. Aí nesse tempo dele, a escolaridade era péssima. E minha mãe, pra conseguir estudar, ela teria que andar a pé daqui pra cidade, que são o quê? Seis quilômetros. Aí andava seis quilômetros todo santo dia, pela manhã. E minha conseguiu fazer até a oitava série. E ninguém da família tem curso superior.”

Eu por ser uma pessoa mais clara, de pele clara, eu fico pensando nisso com relação aos meus traços, tipo: o meu nariz e o meu cabelo. De eu chegar em algum lugar e tiver mais gente branca, me sinto meio que “ah, eles vão zoar”, alguma coisa do tipo ... Antes eu me identificava como pardo, hoje não mais porque eu não gosto do termo.

Sujeito 6 – Maria Roberta – mulher de 19 anos. Pele escura, cabelos longos e alisados com química. Se diz parda de origem negra por parte de mãe, branca por parte de pai e indígena por parte dos avós. “O meu pai, ele só tem ensino médio, E a minha mãe, ela tem ensino médio, só que ela é concursada. Ela fez magistério, porque ela é professora. E é isso, ela é concursada. E agora tá fazendo faculdade, né, pra elevar mais.”

Eu nunca sofri de perto racismo e tal e por isso eu fiquei na dúvida (sobre a categoria racial), mas o mais perto que eu vi foi a minha mãe. Na minha família só eu, ela e meu avô que somos pretos e ela é mais escura que eu e eu sempre presenciei isso, tipo piadinhas, essas coisinhas que infelizmente é bem normalizado. E na questão do cabelo também, minha mãe sempre alisou o cabelo porque cresceu sabendo que cabelo cacheado ou crespo é cabelo ruim. Eu a mesma coisa, meu cabelo hoje é liso, me arrependo profundamente de ter alisado, mas creio eu que seja uma consequência disso

Sujeito 7 – Clara – mulher de 19 anos. Pele escura, cabelos longos, alisados com química. Entre brancos e negros, escolheu estar no grupo de negros, mas admite nunca ter pensado sobre sua própria raça. Seus pais possuem ensino fundamental completo apenas.

Até então eu nunca me considerei negra assim até o debate passado em que Lwdmila fez uma reunião e pediu para se encaixar em um dos grupos. Aí eu disse, ah eu vou ficar no negro. Só que eu nunca vi uma característica com a qual eu me considerasse negra, nunca! Nunca sofri nenhum tipo de racismo e nunca presenciei nada do tipo não. Aí minha convivência é tranquila com ambas as raças: negro e branco.

Essas sete pessoas compuseram o grupo de pessoas negras que ao todo tinha entre 9 à 15 pessoas por encontro entre pretos e pardos. Tivemos um total de 3 pessoas pretas retintas, e as demais variavam entre uma tez mais clara ou um fenótipo indígena. A escolha dessas 7 pessoas aqui descritas se deve ao fato de que foram essas pessoas que estiveram em (quase)

todos os encontros e participaram mais ativamente das discussões, trazendo relatos relevantes para o foco dessa tese. Os pardos constituíam, assim, a maioria no grupo e consequentemente dominavam as discussões. A presença de pessoas pretas no grupo trouxe debates interessantes para os pardos, pois a vivência dessas pessoas tinha como base uma certeza sobre seu lugar racial e um peso muito forte do racismo, como na fala a seguir:

Em relação a minha convivência com pessoas brancas, eu também não sei se a maioria dos negros pensa assim, mas eu sempre fico com o pé atrás com relação a algum branco. Não que eu vá desconfiar dele a todo tempo, a toda hora, mas no primeiro contato que eu tiver com uma pessoa branca eu vou sempre ficar com o pé atrás, mas não porque eu to desconfiando da índole dela ou do caráter não. É realmente essa questão de me proteger, de me proteger em relação a sofrer racismo ou algum tipo de preconceito e aí eu já fico preparada, na defensiva, por assim dizer.

O relato acima é de uma mulher de 19 anos, preta, advinda de uma família negra, noiva de um homem também preto e que relatava como se sentia em espaços com pessoas brancas, como no caso a própria universidade e o seu trabalho. Seu relato gerou reflexões entre os pardos que tendem a possuir uma constituição familiar interracial, mas que, apesar disso, também sentem certo desconforto na presença de pessoas brancas, mas que nunca tinham pensado sobre isso até então. Por conta disso é que, eventualmente nesse trabalho pontuo falas também das pessoas pretas, principalmente quando essas falas provocam uma mudança na narrativa dos demais. Assim, avalio como positiva a junção entre pretos e pardos para um debate mais plural e diversificado, diferente do debate no grupo de pessoas brancas em que não houve desacordo entre seus membros e todos possuíam basicamente a mesma vivência.

Já nesse primeiro momento em que os sujeitos de pesquisa falam sobre sua origem e pertencimento racial, nota-se hesitação por parte de alguns sobre se é legítimo se afirmarem negros. O que parece uma certeza nesses relatos é que todos sabem que não são brancos, pelo menos à primeira vista.

Seguirei, pois, a sequência cronológica de nossos encontros, e os temas que foram gradativamente abordados na medida do aprofundamento das discussões e apontando como as perspectivas foram mudando e algumas dúvidas virando certezas. Compreendo que as mudanças se dão porque nossas personagens são negociadas a partir de identidades pressupostas e políticas de identidade (Lima, 2024), assim, toda performance de um personagem que exerço é uma negação de tantas outras personagens que também sou. Me afirmar branca, por exemplo, coisa que tenho feito nos últimos anos, evidencia o lugar de privilégio racial a qual participo com uma estética que inclui cabelos próximos do liso, e pele próxima da branca branquíssima. E como no Brasil a categorização racial se dá pela imagem (Sovik, 2009), pelo que é aparente, branca sou independente da mistura que me originou. No caso dos nossos sujeitos, a variação da auto percepção racial fica condicionada ao reconhecimento dos demais, assim como a identificação de situações de racismo vivenciadas.

A percepção do racismo como caminho para a consciência racial

Pensar raça no Brasil presume pensar uma posição de vulnerabilidade frente à violência racista, já que raça está associada diretamente à lugares marginais como o lugar do negro e do indígena, e quase nunca o do branco. Assim, muito do que se define como sendo uma pessoa racializada está associada diretamente ao fato dela sofrer racismo ou não. Claro que sobre isso existem discordâncias ideológicas, como a perspectiva afrocentrada que propõe que o negro se identifique como tal a partir do paradigma negro-africano e não a partir do paradigma ocidental que se resume a uma violência sofrida. O professor Ulisses Passos

(2022), por exemplo, crítica o fato de na experiência afro-diaspórica o racismo ocupar um lugar de centralidade nas definições da população negra. Para ele, o combate ao racismo, o comportamento negro frente ao racismo não passa de reações de sobrevivência e as reações não podem ocupar a centralidade das ações que, por sua vez, devem ser pautadas na ancestralidade africana. Porém, sabemos que no nosso contexto colonial ainda prevalece a definição racial a partir da régua da branquitude. Grada Kilomba (2019) diz, inclusive, que racismo é uma projeção branca de informações indesejáveis nesse Outro que é negro. E ampliando essa perspectiva, identifico que para o racismo existir como projeção branca, sendo ele uma ação senão executada pelo menos criada pela branquitude, o sujeito negro também acaba sendo construído pelo ponto fixo da branquitude. No caso dos sujeitos aqui apresentados, num primeiro momento, as auto definições raciais estão atravessadas pela branquitude que rejeita tais sujeitos como brancos, mas não os localiza em lugar algum. A maioria relata incerteza e insegurança quanto ao que se é e isso se potencializa quando começam a falar sobre racismo.

A questão do racismo foi inserida no círculo de cultura só com pessoas negras em três momentos subsequentes: o primeiro foi quando foi explicado o conceito de racismo cordial no Brasil e se os participantes concordavam que o racismo era realmente cordial. O segundo momento foi sobre convivência interracial, onde foi perguntado como era a convivência dos sujeitos com pessoas brancas. E o terceiro foi quando foi questionado se os participantes já sofreram racismo. A ideia foi falar do tema de forma genérica e aos poucos vir trazendo o mesmo para pessoalidade dos participantes.

O mito do racismo cordial ainda é válido?

Nesse primeiro momento, em que tratamos de cordialidade, as respostas tendiam a ser menos pessoais, como previsto. Algumas delas já estão contidas na seção 3, quando tratamos da literatura sobre esse tema. De toda forma, acredito ser relevante lembrá-las.

“A gente se acostumou com isso (racismo cordial). Passou a ser cordial por costume”. Janaína

Na fala de Janaína, está contida a naturalização do racismo em nossa cultura. Como se o racismo não fosse visto nem sentido por ser considerado normal, um costume. E com isso, amenizado seus efeitos. Nenhuma das duas apontou quem são os responsáveis pelo racismo.

“O racismo cordial não é legal, porque existe a história do branqueamento. E que desvaloriza as pessoas de pele mais escura”. Marco

Já nessa frase, Marco, como homem negro de pele clara (como ele se define) se exime de sofrer racismo cordial. Demonstra, pois, uma das consequências do colorismo que é a disputa ou hierarquia de sofrimento, onde quem tem a pele mais clara acredita sofrer menos por ser supostamente mais aceito no mundo dos brancos. E continua: *“Existe o branqueamento das pessoas. E quando sua pele é mais clara, você vai ser mais aceito na sociedade e com isso desvaloriza a pessoa de pele mais escura. Sendo ela negra com pele mais clara, sendo ela negra com pele mais escura”*. Quer dizer, ter a pele clara é quase como um atestado de culpa, pois, apesar de ser negro, é um negro com privilégios. Como se ser claro fosse uma traição aos de pele escura. E mais, ele afirma que ser mais aceito como sujeito de pele clara acaba desvalorizando os de pele escura. Como se quem desvalorizasse os pretos

fossem os pardos e não a branquitude. Além de corroborar as falas das colegas anteriores, que não responsabilizam (diretamente) os brancos pelo racismo, ainda manifesta certa culpa ao ser ele, um homem negro de pele clara, aceito no mundo branco e, como consequência dessa aceitação, desvalorizar os de pele escura. Essa fala de Marco foi seguida da fala a seguir:

Eu também acredito que pelo fato da gente ser miscigenado, não é como se a gente tivesse algum privilégio sobre isso, mas alguns de nós tem mais privilégios no qual a gente consegue ter uma certa passabilidade até mesmo dentro da questão racial, então pode ser sim uma convivência cordial, de certa forma, porque tem gente que vai passar melhor em certos lugares do que outras. (Regina).

É como se a cordialidade só fosse exercida de brancos para pessoas de pele clara, então é como se os pardos não sofressem racismo. E de novo aí identifico certo peso de responsabilidade culposa sobre uma suposta cordialidade direcionada à eles e elas, que são pardos e/ou mestiços. E ao mesmo tempo uma contradição, pois estamos falando de racismo cordial, que seria teoricamente atos amenos ou sutis de violência. O que me reporta a Fanon que diz que toda violência é uma violência, não importa medir a intensidade ou a constância.

Na real eu acho que o nome racismo cordial é só um nome mais bonito para racismo, para tentar mascarar o que tá acontecendo. Porque, tipo, somos miscigenados, mas acaba que a gente finge que não sofre preconceito ou que não vê acontecendo para fingir que ta tudo certo, pra fingir que não temos culpa no cartório. (Thayná).

Na fala de Thayná vemos que ela “mata a charada” ao afirmar que racismo cordial é só mais um nome para racismo e que tem a intenção de amenizar o peso da palavra. Também que essa ideia de mestiçagem somada à racismo cordial é só uma forma de escamotear o racismo que atinge tanto pretos como pardos. Porém, no final, ela fala do racista se incluindo ao usar o verbo na terceira pessoa do plural (“Fingir que não temos culpa no cartório”). Aqui também identificamos o atravessamento da branquitude, que ameniza a linguagem e a

violência racista quando atribui ao mestiço tanto o lugar de vítima como de algoz do racismo. O que me faz pensar nesse lugar ambíguo, onde horas o mestiço se vê na sua ancestralidade branca/colonizadora, horas na sua ancestralidade negra/indígena. De toda forma e por mais que seja incontestável essa ambiguidade, pois ela é objetiva e fenotípica, não há indícios de que o mestiço sofra menos racismo que o preto. Pelo contrário, sofre tanto quanto, mas o que pode acontecer é que a violência racista direcionada ao mestiço nem sempre é identificada como tendo motivação racial.

Outro ponto que acredito que valha a pena frisar é sobre a culpa mestiça – culpa por serem mais facilmente aceitos, por terem mais passabilidade, mais escapes sócio-raciais, por poderem se associar aos brancos e ter vantagens nessa relação e por se sentirem traidores dos negros. Essa sensação tem base histórica. Na década de 1970, Eduardo de Oliveira e Oliveira (1974 citado por Grin, 2002) definiu o “mulato como um obstáculo epistemológico”, ou seja, uma barreira que impede a compreensão dos dois pólos raciais e mais, um traidor tanto do pólo branco, como do pólo negro. A consciência desse sentimento de culpa faz com que muitos mestiços tenham dificuldade de se assumirem negros, e mesmo quando se assumem tendem a abrir mão de narrarem a si mesmos em nome das narrativas dos pretos por considerarem que eles sofrem mais. Com isso, os mestiços além da dificuldade de se reconhecerem como negros legítimos têm mais dificuldade também de denunciarem racismos por acreditarem numa posição de privilégio racial.

Isso não é uma constatação apenas minha frente às falas dos sujeitos de minha pesquisa. Daflon (2017) fala que a discriminação racial contra pardos é ignorada ou negada por boa parte dos brasileiros e isso é confirmado por pesquisas de opinião e entrevistas que demonstram que em geral as pessoas não vêm os pardos como um grupo discriminado e que as próprias pessoas pardas também não se vêm como discriminadas racialmente. A história da ascensão social do negro é a história de sua assimilação aos padrões brancos de relações

sociais. É a história de uma identidade renunciada por motivo das circunstâncias que estipulam o preço do reconhecimento do negro com base na intensidade de sua negação. E esse preço é pago pela pessoa negra a partir da ocupação de um lugar menor nas relações raciais. Em contraposição ao lugar do negro/preto, existe uma crença que com o pardo esse lugar se alargue, afinal, nele também está contido o branco, e por isso o branco abriria suas portas à ele. Só que os indicadores sociais mostram que por mais que haja uma sutil diferença entre pretos e pardos, a distinção de ambos para o grupo de brancos é gritante. Por exemplo, no quesito renda média do trabalho há uma diferença de ordem de 1,5% entre pretos e pardos que se torna ínfima diante da diferença negativa de 42,5% (pretos) e 41% (pardos) em relação à renda dos brancos (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios [PNDA], 2009). Isso quer dizer que o que chamam de cordialidade em relação aos pardos não muda nada em relação à sua condição social, material e econômica. Se há um fator simbólico que incide sobre o pardo e que não incide em relação ao preto seria essa ambigüidade, esse conflito entre ser e não ser que mais favorece a branquitude do que fornece um lugar confortável para o pardo.

Convivência Interracial

Racismo é aspecto essencial da nossa forma de sociabilidade, de normalização e naturalização de hierarquias (Schucman, 2018). Assim, ao questionar sobre convivência interracial o intuito era averiguar não só se os participantes identificavam alguma variação nas relações com pessoas brancas e negras, mas também como se reconhecem nessa díade racial. A pergunta disparadora foi: como eles e elas enxergavam a convivência com pessoas racialmente diferentes deles.

“A convivência interracial é de boa e acho que ninguém aqui do grupo discorda disso. Apesar da miscigenação ter sido forçada”. Joaquim

“Eu acho normal! Quer dizer, eu nunca vi algo estranho, nem nunca vi como algo estranho. Não sei se foi a forma como me criaram, apesar que eu acho que meu pai é racista, porque tudo que acontece ele diz “ah é porque é negro.” Janaína

Nessas duas primeiras falas proferidas em sequência vê-se a contradição sobre a convivência interracial: de um lado Joaquim que diz que a convivência é boa, apesar da miscigenação ter sido forçada; e de outro, Janaína que nunca viu nada de estranho nas relações raciais do seu entorno, acrescentando um “porém”, que seria a impressão que seu pai é racista. O primeiro ponto que nos interessa aqui é lembrar que são estudantes universitários, pessoas que escolheram estar num debate sobre interracialidade e se inseriram num grupo de pessoas negras. Inevitavelmente algumas delas têm algum tipo de letramento racial. Mesmo que esse letramento tenha sido por rede social⁴⁶. O que justificaria a necessidade de Joaquim enfatizar que a miscigenação foi forçada, visto que essa é uma informação que circula nos debates sobre formação social brasileira. De toda forma, ambos contradizem na mesma frase a afirmação de uma convivência interracial tranqüila. Contradição essa que o próprio Joaquim parece ter notado ao solicitar novamente a fala para desenvolver mais sobre o tema relacionando-o à sua vivência. Vejamos:

Minha família por parte de pai é totalmente negra, só o povo da minha família por parte de mãe é que são brancos. E a convivência entre eles dois sempre foi basicamente tranqüila, apesar de eu sempre, desde pequeno, escutar piadinhas e tudo mais sobre, além dos meus traços negros que eu herdei da minha família por parte de pai, mas escutar piadas sobre a minha família mesmo por parte de pai que é totalmente negra, sabe? Então, por mais que a convivência assim seja tranqüila entre aspas, apesar

⁴⁶ A capacidade de percepção de que existe racismo e como ele se manifesta está ligada diretamente ao nível de escolarização dos sujeitos, segundo pesquisa Datafolha de 1995. (Turra; Venturi, 1995).

que eu acho que essas piadas não são nada legais, e apesar da convivência ser boa, ser tranqüila, mas eu não vejo como uma aceitação completa das pessoas brancas em relação às pessoas negras seja de qualquer localidade. As pessoas podem até aceitar, mas todo o preconceito vai ser de uma forma mais maquiada. Apesar que isso vem mudando de uns anos para cá. (Joaquim).

Acredito que a ideia da cordialidade brasileira se atualiza na medida em que proferimos discursos sobre uma suposta tranquilidade interracial. Nossos participantes do círculo de cultura confirmam que o mito da democracia racial ainda está em vigor ao serem flagrados reforçando-o. Mas, como dito anteriormente, são sujeitos com informação sobre questões raciais no Brasil, e por isso tendem a repensar a primeira afirmação, mostrando que na prática não somos tão cordiais assim como o discurso quer que acreditemos. O próprio Joaquim lembrou que foi alvo de piada por parte de sua família branca logo após afirmar que a convivência entre a parte branca e a parte negra era boa e tranqüila. E isso pareceu fazê-lo refletir sobre como o racismo no Brasil é sutil, “maquiado” como ele chama, o que só protege seu agente e não a vítima.

O assunto sobre convivência interracial tinha acabado de ser lançado no grupo e obviamente que as primeiras pessoas a falarem o fizeram sem refletir sobre o tema, o que justifica as contradições ditas. É como se houvesse um conflito entre a ideologia da mestiçagem e da democracia racial tão difundida há décadas no Brasil e incrustada em nosso imaginário, com a realidade da vivência de cada um que foi emergindo na medida em que conversávamos sobre o assunto. Depois da fala dessas duas pessoas, falou uma mulher preta e ela relatou sobre o desconforto e desconfiança de estar entre pessoas brancas e que com isso não tinha como a convivência interracial ser tranqüila, pois a deixava sempre hipervigilante no trabalho, na faculdade e em espaços em que ela era minoria. Essa fala já está presente na

Seção 3, quando tratamos da colonização, branqueamento e democracia racial. E depois dessa fala, alguns participantes se posicionaram sobre:

Muito real isso que ela falou. Eu por ser uma pessoa mais clara, de pele clara, eu fico pensando nisso com relação aos meus traços, tipo: o meu nariz e o meu cabelo. De eu chegar em algum lugar e ter mais gente branca, me sinto meio que “ah, eles vão zoar”, alguma coisa do tipo. Fica com essa coisa na cabeça mesmo. Acho que é com relação a costume de convivência que a gente teve e que isso vem melhorando, né. Ainda bem. Mas fica com o pé atrás sim. (Marco).

Aqui se vê que Marco substitui a cor da pele pelos traços fenotípicos: ele tem receio de sofrer algum tipo de discriminação por conta do nariz e do cabelo, já que a pele dele não é preta. Mas assim como a colega preta, ele sente desconforto também num espaço majoritariamente branco. Marco assim como Joaquim são os dois participantes pardos que entraram para nossos círculos de cultura com uma consciência racial definida. Ambos se afirmam negros, independente de terem sido convocados por mim a ocuparem esses lugares. As outras 5 pessoas dessa amostra foram pensando sobre seus pertencimentos raciais a medida das discussões, lembrando situações vividas e buscando referências para se posicionarem.

O cabelo foi um dos temas tratados pelos participantes. Nilma Gomes (2003) já comprovou em suas pesquisas que o cabelo crespo é um dos argumentos usados para retirar das pessoas negras o lugar de beleza, principalmente as mulheres negras que constroem a sua corporeidade através de um aprendizado que incorpora a tensão dialética entre aceitação e rejeição, negação e afirmação de seu corpo. Na sequência temos a fala de Maria Roberta que, apesar de ter dúvidas sobre sua negritude, seu lugar racial parece estar mais resolvido para ela por conta de sua descendência e da questão do cabelo.

Já no meu caso, particularmente, como Kátia, eu nunca sofri de perto racismos e tal e por isso eu fiquei na dúvida (se era negra), mas o mais perto assim que eu vi foi a minha mãe. Como eu até falei no primeiro encontro, na minha família só eu, ela e meu avô que somos pretos e ela é mais escura que eu e eu sempre presenciei isso, tipo piadinhas, essas coisinhas que infelizmente é bem normalizado. E na questão do cabelo também, minha mãe sempre alisou o cabelo porque cresceu sabendo que cabelo cacheado ou crespo é cabelo ruim. Eu a mesma coisa, meu cabelo hoje é liso, me arrependo profundamente de ter alisado, mas creio eu que seja uma consequência disso. (Maria Roberta).

É interessante demarcar que Maria Roberta diz nunca ter sentido de perto o racismo, o que significa que nunca sentiu pessoalmente, mas que viu acontecer com sua mãe que, por sua vez, parece ter estimulado a filha a alisar o cabelo e isso deve ter se dado como uma proteção. De toda forma, a própria Maria Roberta se afirma racialmente quando diz que da família só ela, a mãe e o avô são pretos. Além disso, no final de sua fala, ela admite que alisar o próprio cabelo foi “uma consequência disso”, que seria o racismo. Infelizmente o pertencimento racial está sim associado a sofrer ou não racismo e aqui parece que a ambigüidade parda pende para o lado da afirmação da negritude. Similarmente a ela, Clara também diz que nunca sofreu racismo e que nunca tinha se visto negra até eu pedir para que escolhesse entre os dois grupos (negro ou branco), como já foi mostrado em sua apresentação no início dessa seção. Mas vale salientar que quando ela fala sobre convivência interracial, ela diz que a convivência dela é “tranquila com ambas as raças: negro e branco”, o que denota que ela não se sente nenhum dos dois, já que fala das raças como outros que não ela.

Assim também é Thayná, que como demonstrado na apresentação do começo dessa seção, oscila entre se reconhecer indígena e não se reconhecer nada, pois é fruto de uma relação interracial entre uma indígena (sua mãe) e um branco (seu pai). Essa oscilação

provoca em Thayná uma angústia de pertencimento que fica explícita na seguinte fala “eu não sou tão parecida quanto minha mãe, minha mãe realmente tem todos os traços (indígenas). Eu tenho o cabelo liso, mas ainda dá umas onduladas por conta da família do meu pai. E por conta disso eu nunca consegui me encaixar. Parece que eu sou branca demais para ser preta, e preta demais para ser branca”. E na sequência ela afirma que nunca sofreu racismo, mas que também nunca se sentiu privilegiada por conta de sua cor. Essa angústia que Thayná demonstra se assemelha ao que Honneth descreve sendo sofrimento por indeterminação. Quando o sujeito busca sua autorrealização e emancipação, mas não encontra suporte nas estruturas sociais concretas, revela uma tensão entre a proposta universal de liberdade e o seu reconhecimento efetivo enquanto indivíduo. É como se a existência e a autoconcepção do sujeito não seja legitimada socialmente, gerando conflito e sofrimento para este.

A partir daí os participantes começaram a se perguntar o que seria sofrer racismo e se haviam sofrido algo sem entender que sim, era racismo. Relatos sobre ser perseguidos em lojas de departamento, sobre terem sido maltratados em espaços públicos, ou por vendedores, de serem questionados sobre sua capacidade de compra, serem ignorados etc. A maioria das descrições sobre situações constrangedoras vividas penderam para associar essas situações à roupa que estavam usando e à “cara de pobre”, o que confirma que a percepção da discriminação racial por parte de pessoas pardas é sempre escondida por trás de uma percepção de uma discriminação de classe. Daflon (2017) ao apresentar pesquisa do Datafolha do ano de 2008 mostra que os “morenos” foram os menos propensos a destacar a relevância do preconceito racial no Brasil, ficando até dez pontos percentuais abaixo dos brancos. Segundo ela, a categoria morena nessa pesquisa específica, que se valeu da declaração espontânea de cor/raça, fica entre a categoria branca e a categoria parda. Talvez seja esse o lugar de nossa participante Kátia. Sobre os pardos, esses têm um índice muito inferior de percepção da discriminação (14,7%) se comparado aos pretos (41,1%), o que demonstra uma

disjunção entre a discriminação sofrida e a discriminação racial percebida por esse grupo, segundo a autora.

Outra interpretação sobre esse fenômeno é o que Bastos (2023) denomina de “racismo implícito”: por conta da experiência ambígua de vivenciar tanto o racismo velado quanto a relativa naturalidade ao transitar em determinados contextos, o sujeito menos preto nem sempre percebe a natureza das situações de preconceito e discriminação das quais é vítima. Segundo a autora, há um conflito entre ser aceito e ser rejeitado tanto num ambiente predominantemente branco, quando num contexto predominantemente negro. Douglas Barros (2025) apontou esse conflito que muitas vezes é fomentado por pessoas pretas contra pessoas de pele mais clara como uma busca por um ideal de negritude que produz uma identidade fechada e que nega a multiplicidade do que compõe a ficção racial brasileira. O autor diz que isso é fruto dessa busca desenfreada por um lugar estável identitário, assim como uma exigência capitalista que dilui as cumplicidades, produzindo disputa entre pessoas que dividem as mesmas dores de opressão para tornar as diferenças exploráveis. Ao mesmo tempo em que Douglas Barros critica essa busca por um lugar em que nos encaixemos completamente, o que sabemos ser impossível, já que a identidade é composta por personagens que muitas vezes são contraditórios entre si (Ciampa, 2005), além de a identidade ser uma grande jaula (Mbembe, 2018) que nunca nos cabe completamente (Haider, 2019), ele também reconhece que as disputas internas no grupo racial negro, por exemplo, são reproduções dessa disputa violenta dos que acreditam que detêm o monopólio do que é ser negro.

É importante salientar que as conversas no grupo geraram essa distinção sobre quem tinha sofrido racismo ou não, quem conseguia identificar o racismo sofrido e quem conseguia se afirmar com segurança sua negritude. Percebia que as pessoas que tinham dúvidas sobre seu pertencimento racial recorriam aos demais em busca dessa validação. E foi por constatar

algumas diferenças que surgiu a pergunta feita por Clara: “é errado considerar alguém como parda? Se eu falar ‘eu sou parda, fulana é parda’ é um tipo de racismo? Só existe negro e branco, ou não?”. Como visto na seção 3, essa pergunta gerou tanto respostas que afirmavam que existia o termo pardo, apesar de não gostar de usá-lo (Marco), de que sim, existia o pardo e a pessoa em questão se considerava parda até a professora (eu, no caso) falar que pardo era negro (Regina), de que o termo existia para as pessoas que consideravam ocupar um limbo racial, apesar de ser um termo “nojento” (Regina), até chegarmos na resposta da Clara, que foi a própria pessoa que fez a pergunta: “eu não acho que seja errado, mas eu acho que as vezes pra pessoa negra militante soa como uma ofensa, como se a raça dela não fosse valorizada ou coisa do tipo.”

Existe hoje em dia uma crença que a “militância negra” é unificada e que todo aquele que corresponde ao que Douglas Barros chama de “negro ideal” que foi ficcionalizado através das redes sociais, rejeita o pardo negando seu lugar no grupo de negro. É isso que Clara dá a entender quando fala da pessoa negra militante como sendo alguém que representa um grupo racial e que não aceita o termo pardo. O que não é novidade, visto que o negro representa a toda sua coletividade racializada, diferentemente do branco que representa só a si mesmo já que cor e raça não fazem parte de sua individualidade, como diria Carone (2003). Mas aqui de novo vemos a mesma situação de culpa e responsabilidade que o pardo tem/sente por ser pardo, já que Clara fala que para o preto militante soaria ofensivo alguém se definir pardo, já que essa afirmação não o valorizaria como preto. Repetidamente nossos participantes falam sobre serem pardos como sendo um lugar que ofende o preto, que ameaça o preto e que por isso, precisa ser anulado. Vemos com isso o quanto a branquitude foi exitosa ao se esquivar de ser flagrada como aquela que pune e exclui os diferentes racialmente, produzindo como consequência uma desconfiança e disputa interna entre negros.

Ainda sobre o tema racismo, foi perguntado aos participantes se achavam que hoje em dia existem mais racistas do que no passado. Uns responderam que sim, outros que não. Também foi perguntado o que eles e elas consideravam ações racistas, e foram enumeradas questões como: crítica ao cabelo, à cor da pele, à religião de matriz africana, a linguagem racista do cotidiano (“cabelo ruim”, “preto de sujo” etc), e o olhar que é direcionado às pessoas negras: “nos foi ensinado a traduzir no olhar e é um olhar acusador, e muitas vezes aquilo não é dito, mas o olhar entrega tudo o que a pessoa ta pensando sobre a outra”. Essa última frase descrevendo o racismo foi proferida por uma mulher preta e me remete a perspectiva da identidade como luta por reconhecimento. Quando esse reconhecimento é negado ou quando é feito de forma desumana encarcera o sujeito na mesmice do personagem: o sujeito fica fixado na única possibilidade de existência que lhe foi autorizada e essa forma é fetichizada, o que impossibilita sua emancipação (Lima, 2009). Na linguagem de Fanon (2008), quando o sujeito não pode ser outra coisa senão um negro pela ótica da branquitude, ele assume esse lugar, mas não sem abrir mão de toda sua criatividade e capacidade ontológica de ser mais. O que também conduz à Paulo Freire (2005) e à sua defesa da vocação humana para “ser mais”. Esta está ligada diretamente a um ser no mundo em detrimento de um estar no mundo, pois só sendo é que assumimos nossa própria condição e propensão libertadora. Nesse caso, a desumanização ocorre quando se anula esse direito ao ser e ao vir a ser mais que, na perspectiva de Lima (2009), chamaríamos de reconhecimento perverso.

Reconhecimento perverso é um conceito definido por Lima (2019), que significa a redução do outro a um olhar de menosprezo, de objeto, desconsiderando toda a sua história e existência. Ver o outro por um olhar racista é uma forma de admitir sua existência, porém aprisionando-o a uma concepção estereotipada e inferiorizada. Nas discussões do círculo de cultura, já tinha emergido o tema racismo. Alguns participantes falaram que não sabiam se eram negros justamente por nunca terem sofrido racismo. Mesmo assim, achei interessante

depois de tantos diálogos que fizeram os participantes repensarem suas respostas, perguntar finalmente “Você já sofreu racismo?”.

Sim! Já sofri e ainda sofro, bastante. Onde a gente chega, a primeira coisa que olham é o cabelo. Eu já presenciei quando eu era mais novo de, tipo: “corta esse cabelo que tu ta parecendo que tu ta sujo”, isso acontece muito com quem tem dread no cabelo porque é sinônimo de sujo. (Marco).

“Eu de minha parte só sofri racismo quando eu era criança, ta ligado? Até pelos meus próprios tios negros por causa de algumas coisinhas... enfim, desde pequeno, basicamente... também pelos meus traços, também sobre essas questões que eu já contei aqui no grupo, sobre loja e tudo mais, já aconteceu também de uma abordagem da polícia. (...) minha avó até fala quando eu saio de casa: ta levando documento? E eu respondo que sempre to levando meus documentos, que eu ando com minha carteira de identidade e tudo mais e ela sempre me aconselha a nunca ficar em encruzilhada, nunca ficar em esquina porque foi por causa desses pontinhos que eu levei baculejo na rua sem ter feito absolutamente nada. A última situação foi colocada uma arma na minha cabeça (risos) só porque eu tava no meio da esquina. (...) Mas, sobre a própria questão da abordagem da polícia, isso sempre acontece e agora religiosamente falando, tanto aqui em casa como no meio da rua, porque quando eu saio com as minhas roupas (de axé) é um bafafá. Você vê os olhares estranhos, você escuta alguns comentários de algumas pessoas, isso é bastante comum até. (Joaquim).

Tanto Marco como Joaquim reconhecem que o tratamento por conta da sua estética seja por pessoas comuns, ou por policiais é provocado pelo racismo. O que chamou minha atenção é como eles expressam tais situações, de modo relativamente tranquilo. Falo isso do lugar de uma mulher branca que nunca sofreu “baculejo” da polícia e não só por ser mulher, pois Joaquim continua relatando situações que vivenciou com amigas negras e que a polícia

também as destratou. A realidade que Marco descreve é a da cidade do interior que tende a ser mais conservadora com essa questão do cabelo crespo e dos dreads, e a de Joaquim é a realidade de uma cidade grande (Olinda) onde a violência policial parece ser mais ostensiva e tem como alvo a população negra. Sempre é bom frisar que ambos já entraram nas discussões afirmando-se negros e provavelmente isso os possibilite uma maior consciência das situações vividas anteriormente.

Para mim, pessoalmente nunca caiu... porque assim, quando a gente fala de racismo, a gente pensa que vai ser algo, sei lá, muito óbvio, muito na cara, mas é bem sutil as vezes e até voltando para o exemplo que Clara tava falando, de tipo: ela entrar na loja com a mãe e a galera ficar olhando assim de lado a gente nunca vai saber, quer dizer, ou talvez saiba um dia, não sei, se é por questão racista realmente ou se foi uma eventualidade. Para mim cai muito sobre o negócio assim “o exótico”: ai, sua pele, que pele bonita porque quando você pega um sol você fica roxa que nem um jambo, ou: tua boca é pequena, teu olho pequeno, é sempre um negócio tipo assim meio místico, meio... não sei. Mas de uma forma pejorativa ou muito negativa nunca presencial não. (Regina).

“Tu falou lá no começo da conversa sobre sofrer racismo, e eu disse que nunca sofri, mas eu fiquei pensando, né? Eu lembro que a avó do meu namorado uma vez falou assim pra mim... cheguei na casa dela e eu tava com um vestido longo... e agora parando para pensar, né? Aí ela falou assim: tu ta parecendo uma baiana com esse vestido. Só que foi um “baiana” de forma tão pejorativa que na época eu não... sabe quando você não... “ah veia chata, quero nem saber”, só que agora, depois de um tempo que a gente vai parando pra ver o que aconteceu, e vendo o comportamento dela com outras pessoas é que você vai batendo as coisas. Mas eu acho que foi a única vez

mesmo que algo se aproximou de um racismo. E tipo, não pelo fato do “baiana”, mas pelo fato dela ter falado baiana como se ser baiana fosse ruim, entendeu? (Thainá).

Já aqui temos Regina e Thainá, ambas se identificam com uma racialidade indígena e manifestam uma percepção do racismo específica que talvez diga respeito ao fenótipo delas, que parece ser diferente dos outros dois participantes. Regina fala do incômodo de receber determinados tipos de elogios que soam exotização, fetichização e que, ao me ver, faz com que ela se sinta objetificada. E Thainá que já tinha afirmado não ter sofrido racismo, com o decorrer da conversa se lembrou de uma situação desconfortável vivida no passado e que não tinha conseguido nomear até então. Como ela demonstra estar elaborando a situação passada que foi rememorada com as conversas do grupo, ela continua:

Ela falou puxando para o baiano negro, o baiano de matriz africana. Porque era um vestido longo super estampado. E ela falou... não sei, não sei explicar a relação, só sei que a cena não foi uma cena tão confortável, sabe? Só que como eu não ligava para ela, eu, sabe quando você não quer muito a atenção da pessoa e ela fala e você... só que não foi uma situação confortável, eu não me senti confortável. Tanto que depois eu falei “não gostei do que tua avó falou, parecia que ela estava querendo me xingar, sei lá. O tom de voz dela...” não tinha feito nenhum link na minha cabeça sobre as coisas que tinham acontecido. Mas é isso. (Thainá).

Vê-se nesse exemplo de Thainá que, infelizmente no contexto neocolonial, a consciência racial advém com o racismo. E mais, ela se deu conta não só que foi enquadrada como negra, como também houve insinuação de que a roupa que ela estava vestida denotava que era “macumbeira”. Provavelmente a memória de Thainá foi despertada pela fala anterior de Joaquim, onde ele menciona que quando usava as vestimentas de axé, o racismo sofrido se intensifica. E foi ele quem confirmou essa lembrança dela ao dizer que as pessoas tendem a associar a estética baiana à macumba de forma pejorativa e preconceituosa.

Ao discutir pesquisas que avaliam a autopercepção do racismo por pretos e pardos, Daflon (2017) avalia que os pardos realmente parecem possuir uma visão distorcida do racismo que porventura sofram, algo como uma negação. E uma via explicativa possível seria a linguagem binária do racismo no Brasil que se refere aos pólos negros e brancos. Nesse caso, quando insultos são dirigidos aos pardos fazendo referência direta à questão racial, geralmente é associando-os à negritude, que consistiria em rebaixá-los à condição social de negros. No caso de nossa participante Thayná, por mais que o fenótipo dela seja indígena, o racismo direcionado à ela teve a intenção de confirmar que ela não é branca, e associá-la ao pior lugar racial possível: o do negro. Fanon (2008) fala que o drama racial é encenado às claras para o negro e por isso não dá tempo de torná-lo inconsciente, o negro o vivencia sem poder esquecer que é negro. No caso do mestiço indígena talvez esse drama racial se estabeleça nas entrelinhas e por isso demorou tanto para alguns dos nossos participantes reconhecerem que também são alvos da violência racista.

A discussão sobre racismo perdurou todo o primeiro encontro do círculo de cultura. Ainda houve comentários sobre ser racista, o que muitos deles relataram que já foram racistas sim, proferindo expressões como “cabelo ruim”, “a ovelha negra da família” etc. Outros falaram sobre ter receio de cruzar com um negro em “condição de vulnerabilidade” e sofrer algum tipo de violência, como assalto ou agressão. E outros disseram simplesmente que se foram racistas, não lembravam. O que interessa nessa discussão para mim é que, sim, os participantes em geral acreditam que existe uma convivência interracial de cordialidade e, o mais importante é que, para além do fenótipo, o reconhecimento de um determinado pertencimento racial está condicionado ao fato de o sujeito já ter sofrido violência racial ou não. No nosso caso, dos 7 participantes aqui apresentados, 2 deles já entraram no grupo se afirmando negros e consequentemente relatando situações de racismo que sofreram. Foi o caso de Marco e Joaquim. Não por acaso, eram os únicos homens desse recorte.

No caso das mulheres, Maria Roberta reconhecia sua origem racial negra, porém afirmava não ter sofrido racismo direto. Seu sofrimento era indireto por ver sua mãe sofrendo, o que a fez alisar o seu cabelo e o de sua filha para se proteger. Esse parece ser o caso de Clara, que possui um fenótipo parecido com o de Maria Roberta e que conseguiu identificar alguns episódios de sua vida pregressa em que foi tratada de forma discriminatória, mas nada muito escancarado para que ela afirmasse que sofreu racismo. Clara também possui o cabelo liso por meio de químicas. E essa possibilidade que as mulheres pardas têm de se camuflarem (ou acharem que estão camufladas) ao alisarem o cabelo produz uma percepção distorcida da própria realidade social. O caso da participante Janaína é emblemático, pois Janaína tem a cor da pele clara e o que demarcou seu lugar de negra foi seu cabelo. Ela relata que nunca tinha se visto parda-negra até o momento que fez a transição capilar e seu cabelo natural – crespo – a colocou num lugar racial específico: de mulher negra. Isso me faz pensar na diferença entre as mulheres e homens pardos-negros de minha pesquisa. Como é incomum que os homens alisem seus cabelos, ao deixá-los crescerem um pouco que seja, tais homens são mais facilmente flagrados na sua negritude. Lembro de um conhecido meu, homem branco-branquíssimo, formado em medicina, que ao ser apresentado por mim a outro homem também médico, comentou comigo: “ele raspa a cabeça, sinal de que tem o cabelo ruim”. Eu estava tentando fazer o papel de cupido entre os dois, mas a discriminação do primeiro em relação ao segundo me pegou desprevenida, pois de fato o homem de cabelo raspado, apesar dos olhos claros, tinha a pele mais escura que a do primeiro e o cabelo provavelmente era crespo. Isso confirma que o cabelo é um demarcador importante para a racialização das pessoas e esse demarcador pode ser sim manipulado a ponto da realidade objetiva do cabelo crespo/cacheado ser disfarçada, o que leva ao disfarce de algumas pessoas negras também, e que tal disfarce é mais facilmente manipulável por mulheres que por homens negros. Isto é, as mulheres pardas-

negras têm mais possibilidade de se valerem dos escapes raciais do que os homens pardos-negros.

Isso pode dar a entender que as mulheres em questão teriam mais vantagem no quesito estética da raça, já que elas têm mais possibilidades de usar ferramentas estéticas (alisamentos e maquiagens) para escapar de um enquadramento racial. Mas por outro lado, podemos entender também que a pressão estética sobre as mulheres negras é tão mais intensa que sobre os homens que as fazem negar sua negritude em nome de sua própria sobrevivência. Vide o exemplo de Maria Roberta que traz o hábito de alisar os cabelos como uma herança traumática de sua mãe. Considerando que quanto mais racista for uma pessoa, mais sexista ela é (segundo dados de pesquisa feita por Amorim; Barbosa, Vione; Ferreira; Mariano; Silva, 2021) e que a combinação de racismo e sexismo gera efeitos negativos para a saúde mental e física de mulheres negras, é compreensível o comportamento das mulheres dessa pesquisa não assumirem seus cabelos crespos. Isso se deve ao que Barros (2019) denomina de misticismo da diferença racial que impôs aos corpos negros uma tentativa de subordinação, fazendo com que essa diferença crie uma política de exceção que nadifica todo um contingente que esteve no interior da produção capitalista, em especial as mulheres negras. Porém, essa subordinação pode ser contornada a partir da organização coletiva e da subversão dos valores raciológicos que sustentam o sistema de produção das diferenças hierarquizadas. A negritude enquanto identidade pessoal e grupal seria essa ressignificação de si que corrompe os valores da branquitude em detrimento de uma via alternativa para os não brancos traçarem sua existência.

A seguir, trataremos mais diretamente sobre auto imagem e identidade racial dos nossos sujeitos de pesquisa refletindo sobre a afirmação, as mudanças, certezas e inseguranças desse processo, além da emancipação que o reconhecimento de si e dos iguais possibilita para pessoas que antes estavam num lugar inseguro e incerto.

A metamorfose das identidades negras: do não-lugar para um lugar em busca de emancipação

Aquele que hesita em me reconhecer se opõe a mim.

(Fanon, 2008, p. 182).

A identidade é um processo contínuo de construir-se e reconstruir-se a partir das próprias mudanças internas do sujeito, que são conseqüentes da vivência social, e a busca por validação dessas mudanças, que seria o reconhecimento. Identidade é uma luta constante por ter reconhecido àquilo que trabalhamos para construir em nós mesmos. Por isso que a identidade é mutável, fluída, uma metamorfose. E principalmente, a identidade é uma política de negociação sobre o que se é e o que se pode ser.

Vimos na seção anterior que alguns de nossos sujeitos de pesquisa optaram por fazer parte do grupo de pessoas negras em detrimento do grupo de pessoas brancas mais por uma certeza de que eram não-brancos do que a certeza de serem negros. E na medida das discussões sobre raça, racismo e percepção racial muita das dúvidas desses sujeitos foram sendo esclarecidas por eles mesmos e seus pares. Enquanto alguns tinham reforçado sua identidade negra, outros pareciam estar ainda tateando esse lugar que lhes era novo, visto que ninguém nunca os tinha convocado para ocupar um lugar racial. Por outro lado, também vimos sujeitos construindo uma identidade indígena, e outro que se manteve incerto de se realmente era negro ou branco.

Acredito que para nossos participantes algumas certezas se estabeleceram à custa da consciência de situações em que reconheceram que sofreram racismo. A partir daí, no encontro seguinte, foi decidido trabalhar mais precisamente como eles e elas se viam enquanto sujeitos racializados, no sentido da estética e da identidade em si. Mas antes disso,

motivada pelos questionamentos sobre ser preto, ser pardo ou não ser nenhum dos dois, perguntei aos presentes se algum deles escolheria estar num grupo de pardos/morenos/mestiços caso eu tivesse dado essa opção no começo dos nossos encontros. Das 7 pessoas que foram selecionadas para essa amostra, 5 delas disseram que iriam para o grupo de pessoas mestiças. Joaquim disse que continuaria no grupo de negros, e Clara que dizia que nunca tinha se pensado negra até a convocação para participar dos círculos de cultura, respondeu: *“ai Lwd, me pegasse agora. Eu não sei se eu iria, porque isso aqui está me ajudando a me descobrir”*. Fica aqui, pois, o registro desse momento introdutório que será retomado pelos próprios participantes posteriormente e que trabalharemos ainda nessa seção.

Para entender o sujeito e sua identidade, faz-se necessário compreender os pertencimentos grupais que lhes compõem, visto que a constituição da individualidade também se dá através do sujeito diante de seus grupos (Lima, 2014). Identidade é reconhecimento recíproco. No caso da identidade negra, ou o que chamamos de negritude, esta perpassa inevitavelmente pela imagem do sujeito, pela sua epiderme: alguém é reconhecido como negro na medida em que se parece com uma pessoa negra. Isso parece ser inquestionável. Mas o problema disso reside no fato de que “se parecer com uma pessoa negra” ou ser negro perante a ótica social é ser rebaixado à condição de subhumano, uma condição quase animalesca, pois existe toda uma construção estereotipada sobre o ser negro na condição da colonização. Nessa condição, o sujeito não só fica aprisionado na fetichização de um personagem, ou na mesmice como diria Ciampa, mas fica refém de todo um peso negativo sobre sua existência, o que seria uma espécie de reconhecimento perverso, como trabalhamos na seção 5. Por isso que para mensurarmos uma identidade negra emancipatória precisamos considerar a ressignificação dos signos negativos que foram atribuídos durante séculos à população negra e buscar a sua valorização. E isso pode começar com a valorização da estética do sujeito negro.

Fanon (2008) usa o esquema do espelho de Lacan para explicar porque no mundo branco, as pessoas negras são reduzidas a um corpo. No caso, a pessoa negra é usada como contrapartida para a pessoa branca, como uma imagem espelhada, que é reduzida a uma condição meramente física. Por isso o outro do sujeito branco não é um igual a ele, e sim um sujeito negro. Reduzido à fisicalidade, espera-se do sujeito negro que se represente a si apenas como um corpo, sendo dançarinos, cantores, jogadores de futebol etc (Kilomba, 2019).

Por isso que considerei importante entender sobre a autoimagem dos participantes do círculo de cultura para, só depois, entender como eles e elas constituiriam uma identidade racial possivelmente emancipatória. Para começar, questionei sobre como se viam esteticamente e se estavam satisfeitos com o que eram.

Autoimagem e auto-ódio

A imagem é a primeira configuração que constitui quem nós somos, como nos vemos e como nos vêem. É a partir da nossa imagem física que fundamos a base de nossa identidade, visto que o olhar é fonte de desejo e da libido. No caso de pessoas negras, “a dor de aprender que não podemos controlar nossas imagens, como nos vemos (se nossas visões não forem descolonizadas) ou como somos vistos, é tão intensa que isso nos estraçalha” (hooks, 2019). Ao pedir para que os participantes do círculo de cultura composto por pessoas negras falassem sobre como se viam, se estavam satisfeitos com sua imagem e estética, a intenção era criar caminhos para chegarmos na afirmação identitária racial, no sentido da definição que eles e elas buscavam. Considero importante a definição racial visto que, como hooks (2019) nos ensina, muitas pessoas negras se recusam a avaliar suas condições presentes, pois não querem se deparar com a definição de suas imagens, já que tal definição as leva a militar. Só que para hooks a militância é uma alternativa à loucura. No caso das respostas de nossos participantes, estas foram muito semelhantes entre si, sejam as respostas das pessoas pretas,

sejam as de pessoas pardas-negra ou pardas-indígenas. A primeira a falar foi uma participante preta que disse que estava satisfeita consigo, que se achava bonita. Porém, se tivesse dinheiro, se valeria de alguns procedimentos estéticos para melhorar seu corpo. Com esse primeiro relato, as demais pessoas do grupo começaram a se expressar:

Eu me sinto bonito, mas tem coisas que eu mudaria sim. Eu não gosto do meu sorriso, entendeu? Aí é uma coisa que eu mudaria, mas essa coisa de estética com relação a nariz, a maxilar, a olho, a sobrancelha, essas coisas eu não mudaria e eu acho uma porcaria quem faz isso porque tá tudo muito padronizado, tá todo mundo com a mesma cara e eu acho isso uma merda. Então eu sou feliz sim com os traços que eu tenho, mesmo que sejam imperfeitos, mas pra mim são perfeitos”. (Marco).

“Se eu tivesse dinheiro, minha filha, eu ia deitar numa maca de cirurgia e eu ia sair de lá, olhe... eu ia fazer uma lipo, uma bariátrica, eu ia botar peito, eu ia botar bunda, eu ia botar perna, eu ia sair de lá transformada. É sério! Eu ia mudar tudo. Porque eu não estou satisfeita com nada. A verdade é essa. Eu não me acho bonita, eu não me acho atraente. Se eu fosse uma pessoa que eu me visse na rua, eu não ia me sentir atraída por mim, Entendeu? (Thayná).

“Eu sou magra, minha gente. E isso é uma coisa que me incomoda muito. Tipo, desde quando eu era menor eu sofri muito bullying e tal, e a galera romantiza muito. Ah, tu é padrãozinho, tu é magrinha, tu é bonita. Só que isso é uma coisa que me incomoda, sabe? É como o Thayná disse, eu não me acho atraente. O tamanho da minha boca também me incomodava muito. Sendo que hoje em dia não é uma coisa que eu faço, ah, eu mudaria. Não, não é”. (Clara).

Eu hoje, eu me acho bonita, mas tipo, foi algo que eu trabalhei por muitos anos, porque eu tinha muito problema de autoestima. Não sei se vocês lembram, mas até quando as aulas estavam rolando, eu era meia fortezinha. Depois da pandemia, eu

emagreci horrores. Acho que eu perdi mais de 10 quilos, sem zoeira. E eu via muita gente me elogiando, dizendo, pô, tu tá melhor desse jeito e tal. Só que, tipo, um dos motivos que me levou a ficar magra desse jeito foi a minha ansiedade. E eu, muitas vezes, ficava toda errada quando alguém perguntava, o que é que tu faz pra emagrecer? E até quando uma pessoa me elogia, um menino, eu não sei lidar com isso porque na minha cabeça eu não sou. E até quando eu namorava eu ficava pensando “por que ele ta comigo?” e me comparava a ex, e a outras pessoas”. (Maria Roberta).

Tais relatos demonstram insegurança em relação a estética mais intenso entre as mulheres do grupo. Nota-se que Marco aponta só a vontade de melhorar seu sorriso, enquanto Clara, Thayná e Maria Roberta fazem descrições mais detalhadas sobre o que incomoda e dando bem mais ênfase a esses incômodos. Inclusive, depois do relato de Thayná, Marco interveio falando que se ela tinha namorado ou se já namorou se devia ao fato dela ser interessante e bonita não só internamente, como externamente. Quer dizer, Marco não só conseguia administrar uma autoestima mais positiva sobre si, como conseguia relativizar as falas autodepreciativas das colegas. O que demonstra uma maior segurança estética sobre seus traços negros. Relembro que Marco entrou no grupo se afirmando negro, apesar de ter confirmado que iria para um grupo de pardo, caso houvesse. De qualquer forma, se saber negro, faz com que Marco tenha mais segurança de sustentar uma concepção positiva sobre seus traços físicos.

Já a questão das mulheres serem muito mais autocríticas quanto a sua estética tem relação direta com a questão de gênero, pois uma pesquisa realizada pelo Instituto Idea (Fogaça, 2022) com 663 voluntários, mostram que 3% dos homens participantes se consideravam feios em comparação à 20% das mulheres. Talvez não haja dúvidas de que as exigências estéticas são mais fortemente feitas às mulheres por essas serem vistas historicamente como objetos à disposição dos homens. Atualmente a relação entre capitalismo

e produção de subjetividade produz pessoas que, em suas dinâmicas íntimas, incorporam os valores do mercado, como o individualismo, a produtividade e a competição acarretando muitas vezes numa insatisfação com sua imagem. Obviamente que a interseccionalidade⁴⁷ atua sobre esse fenômeno e que quando se trata de mulheres negras, isso se intensifica, pois a inserção do negro no contexto colonial brasileiro se deu através de sua transmutação em peça, mercadoria.

Uma fala que para mim foi impactante, foi a de Janaína que disse apenas “*Eu queria nascer de novo*”. Impactante porque demonstra a insatisfação intensa consigo mesma e a dor de ser quem se é. Importante apontar que até esse momento ninguém tinha feito menção à questão de raça, exceto a primeira participante a falar, que era uma mulher preta. Mas foi só quando outra participante também preta falou, comentando sobre se perceber com boa autoestima quando consome conteúdos estéticos produzidos por pessoas pretas e quando convive mais com pessoas pretas (é só ela se ver “ao redor de pessoas brancas, eu já começo a me sabotar”), que os demais participantes começaram a falar sobre autoestima relacionada à questão racial.

Deixa eu fazer uma pergunta a vocês. Vocês já evitaram sair de casa porque achavam que o ambiente não ia ser apropriado pra vocês? Sua roupa, sua maquiagem, seu cabelo? Eu sou a pessoa mais caseira do mundo. Você sabe o que eu evito? Eu evito até o convite de sair com as minhas amigas. Porque eu acho que as meninas vão estar mais arrumadas do que eu. Porque o cabelo delas é mais bonito que o meu. Porque vai ter muita gente lá pra olhar e dizer: como ela tá gorda, que roupa feia. Ou esse cabelo depois que ela cortou (fez transição) ficou horroroso. Dói tanto. Vocês nem sabem. Ou sabem, né? (Janaína).

⁴⁷ “Assim como é verdadeiro o fato de que todas as mulheres estão, de algum modo, sujeitas ao peso da discriminação de gênero, também é verdade que outros fatores relacionados as suas identidades sociais, tais como classe, casta, raça, cor, etnia, religião, origem nacional e orientação sexual, são ‘diferenças que fazem na diferença’ na forma como vários grupos de mulheres vivenciam a discriminação”. (Crenshaw, 2002).

Nesse momento Janaína aponta todo o desconforto que tem com sua estética e cita o elemento que a fez se reconhecer negra como um desses motivos de desconforto: o cabelo. Talvez a palavra desconforto seja um eufemismo para o que ela descreve, pois ela afirma que sente dor, e ela já afirmou antes que gostaria de nascer de novo. Esse relato foi um gatilho para outros participantes, como Marco que, anteriormente parecia estar relativamente satisfeito com sua aparência, mas no momento que o grupo começou a falar mais diretamente sobre estética relacionada à raça, seu discurso se desnudou. Assim também foi com Maria Roberta que falou apenas da questão do seu peso, e que agora acrescentou outras informações. Vejamos:

Eu fico me sentindo mal não por mim, por me sentir feio e tal. É pela pressão do povo, entendeu? É mais relacionado ao povo me olhar do que eu mesmo. Porque se eu me visse em outra pessoa, tipo, eu me acharia legal, eu me pegaria, eu acharia bonito e tal. Mas eu fico me achando feio, às vezes, por causa do pessoal que me acha feio. Mas eu, em si, eu não acho feio. Entendeu?” (Marco)

É justamente isso. Às vezes você não vê o defeito. Um exemplo, eu sempre gostei do meu nariz. Até alguém falar que ele era feio. Tipo, às vezes você não vê o seu, assim, defeito, vamos dizer assim, e o comentário de alguém vai botar uma coisinha ali na sua cabeça e ferrou”. (Maria Roberta)

Nesse momento perguntei se elas e eles identificavam que a sua auto-percepção tinha como contraponto o padrão de beleza europeu e branco. Uma participante preta, a mesma que iniciou essa seção relatando que estava satisfeita sim com sua estética, que se achava bonita, mas que se tivesse dinheiro provavelmente faria algum procedimento estético, confessou que anos antes entrou em depressão por se achar feia. Disse que sempre teve amigas brancas, e ao iniciar um processo de transição capilar, começou a não se sentir confortável em sair com elas, se sentia feia, gorda e fora do padrão. Não saía de casa e não tem fotos desse período.

Mas fez tratamento medicamentoso, “me trabalhei” e hoje se diz mais confortável com seu corpo, cabelo e em dividir espaços de vida com suas amigas brancas. Com isso, seguiram-se os relatos referentes à comparação com pessoas brancas:

“Eu acho que sim (se compara com pessoas brancas), porque se você vê as pessoas que você se compara, são pessoas brancas. Pessoas de padrões, vamos dizer assim. Então, acho que sim, com certeza”. Maria Roberta

As falas das duas participantes pretas sempre desencadeiam uma espécie de auto-reflexão por parte das pessoas pardas do grupo, visto que a ambiguidade com que os mestiços foram construídos em nossa sociedade baseada no ideal de branqueamento, faz com que os não brancos tenham certa dificuldade de pensar também sobre sua racialidade tal qual o branco. Com a diferença que não pensar em sua racialidade não só favorece o branco, pois o imuniza de refletir sobre seu lugar nas relações raciais desiguais, como é um privilégio não precisar pensar sobre por não passar por constrangimento ou violência por ser um sujeito racializado. No caso dos pardos, não se racializar impede que estes enxerguem a estrutura racista que dificulta sua ascensão social, assim como deturpa sua autoimagem.

Ao entrar no assunto sobre maquiagem e estética, Maria Roberta comenta: *“Eu gosto muito de me maquiar. E acontece muito isso, tipo, quando outra pessoa vai me maquiar, já vai ajeitando o meu nariz, afinando e tal, e você fica meio errado, né? Mas é justamente para seguir esse padrão”.*

Para hooks (2019), a busca da comunidade negra por sucesso material em detrimento da integridade pessoal faz com que a autodefinição que enfatiza a descolonização e o amor pela negritude sejam negligenciados. Para a autora, a ascensão social é fundamental, claro, mas falta amor à negritude, à história e a cultura negra, sem esse amor sempre haverá uma

crise na identidade negra. O racismo internalizado implode a luta coletiva por autodefinição, e a falta de autodefinição cria gerações e gerações de pessoas com baixa autoestima. Isildinha Nogueira (2021) também fala sobre ser comum pessoas negras, principalmente mulheres, desejarem modificar sua aparência física através do que ela define ser um “flagelo corporal”. E não só a sua aparência, como tentar alterar a aparência física de seus filhos para que eles não sofram racismo. Eis o caso de nossa participante Maria Roberta que relatou na seção anterior que o fato de sua mãe ter sofrido muito racismo fez com que ela alisasse não só o próprio cabelo, como o cabelo de sua filha.

O auto-ódio ou autorreificação nos termos de Honneth (2018), seria essa relação de indiferença ou negação dos próprios desejos e vontades que culminam na abominação de seu próprio corpo e imagem. Segundo Jurandir Freire Costa (1986), o racismo violenta de forma constante, cruel e contínua o sujeito negro a ponto deste precisar encarnar o corpo e os ideais de Ego brancos, negando a presença do corpo negro. Com isso, o racismo destrói a negritude. E justamente pelo esfacelamento de sua identidade negra, é que resta ao negro internalizar um ideal de ego branco. Vimos aqui o quanto nossos sujeitos de pesquisa se auto-depreciam e estão insatisfeitos com suas próprias imagens, e me pergunto o quanto dessa insatisfação tem ligação com as demandas capitalistas de consumo e exposição de um corpo perfeito e inacessível, divulgado em redes sociais através de filtros e camuflagens promovidas por inteligência artificial, e o quanto isso tem o peso do racismo. Apenas as três mulheres pretas presentes nesse encontro sobre auto-estima é que, ao falarem sobre, citavam sempre a questão racial como influenciadora de suas auto-percepções. Um exemplo importante, mas que não quero me deter muito, foi quando saímos da discussão sobre se estavam satisfeitos com sua imagem para a discussão sobre se estavam satisfeitos com seus desempenhos escolares/acadêmicos. Incluí essa questão do desempenho, por entender que se reconhecer

inteligente e capaz também está ligado com auto-estima e inevitavelmente atravessado pela questão racial.

Nesse tema, nossos participantes saíram descrevendo como era sua vida escolar e o atual desempenho na universidade. Depois de muito relatarem sem fazer nenhum paralelo com raça, nossas participantes pretas entrevistadas: *“Meu pai, por ser um homem negro, me passou isso de forma inconsciente, que eu precisava ser a mais inteligente, porque filha de rico eu não ia ser. Eu sempre fui muito estudiosa, porque eu sei que o negro pra alcançar um patamar precisa ser mais.”* E a outra fala, foi:

Mas pra mim não foi nem isso que pesou, acho que foi a estrutura. Porque por ser bolsista e por ser filha de professora, eu tenho que ser melhor do que todo mundo, inclusive eu. Tenho que ser sempre melhor que eu. Sempre estar me superando E isso foi o ensino fundamental, muito novinha, já até pulei série porque eu, enfim, me dedicava demais pra uma criança. Aí quando chegou no ensino médio, a estrutura pegou de novo, porque pra acompanhar os meus amigos de escola particular, eu precisava de dinheiro. E aí eu tive que trabalhar (...) E eu cheguei na faculdade e hoje eu tenho consciência de que eu me auto-saboto muito. Eu sei que é uma questão referente 100% à minha raça, à minha cor. E assim, não que ninguém tenha chegado para mim e dito que eu sou pior que qualquer outra pessoa, pelo contrário. Mas é interno, né?

A minha intenção não era dar ênfase às falas das pessoas pretas do grupo, já que meu foco é justamente acompanhar o processo de identificação racial dos pardos. Porém, como falei anteriormente, os momentos em que as participantes pretas falam sempre estão atrelados ao discurso racial. Isso me faz lembrar Fanon quando diz que o racismo nunca foi recalcado, nunca teve tempo para isso, pois ele é constante e explícito. Nesse caso, ele é constante e explícito para pessoas pretas retintas, e por isso essas pessoas conseguem falar sobre o que

viveram associando de forma mais direta à questão racial. Já as pessoas pardas, provavelmente por sofrerem um tipo de racismo indireto, recalcam e não conseguem fazer associação entre a baixa auto-estima que relatam e o racismo porventura sofrido na vida de forma espontânea. E por isso, sempre que as pessoas pretas do grupo retomam o tema raça e racismo, provoca nas pessoas pardas a reflexão sobre suas próprias vivências considerando essa questão racial também, como o relato a seguir:

É, realmente, minha mãe como é negra e pobre sabe o peso dos estudos para uma pessoa como eu. E é realmente uma pressão que a gente sente de querer trabalhar e tal. E hoje o meu maior espelho como ser humano é a minha mãe. Porque, como eu disse, ela é concursada e tal, só que a gente vive bem, graças a Deus, mas não ao ponto dela conseguir pagar uma faculdade particular para mim. Porque, no mínimo, eu ia ter que ir morar em Recife. Enfim, era um custo muito alto. Então, ela sempre me incentivou a isso. Não como uma obrigação, mas sempre dizia, estude e não precisa trabalhar. Às vezes dá um surto realmente, sei lá, para se trancar (a faculdade) e trabalhar. Mas ela disse, até onde eu puder lhe sustentar. eu vou sustentando e você vai estudando. (Maria Roberta).

Eu até comentei antes, na pergunta anterior, que estudar pra mim não é mais aquela coisa leve que era antes no ensino fundamental, no ensino médio. Se torna essa coisa pesada, se torna meio que às vezes, um fardo. E acho que é muito por essa cobrança que a gente tem de ser alguém na vida, de ter alguma coisa. Acho que por isso que às vezes as coisas se tornam muito pesadas, sabe? Pela cobrança. Por sermos de origem pobre e negra. Que a gente mesmo se cobra na gente, se coloca isso. (Clara).

Uma coisa que eu percebi depois da faculdade: eu não gosto de estudar, eu gostava. Eu estudo por obrigação. E essa minha obrigação vai até muito longe, porque eu tenho que me formar. Por isso que eu sou muito, tipo assim, ah, eu tenho que tirar nota boa.

Eu tenho que tirar o máximo de 10 possível pra passar na cara do povo. Eu sou muito assim, gente. Porque todo mundo sabe quem eu não sou... sou negro, sou pobre e sou gay, entendeu? Aí, todo mundo espera o pior de mim. Como antes de entrar na faculdade, o povo me dizia mesmo que eu nunca iria entrar. Peguei, entrei. Hoje eu não tô sendo um dos piores não, viu, fia? Aí, eu quero, eu me esforço mesmo pra passar na cara. Não é nem por mim, é pro povo, pra passar na cara do povo. (Marco).

Esses três relatos foram claramente estimulados pelos relatos das meninas pretas que os precederam. E o que fica em destaque é essa necessidade de provar ser melhor, além desse esforço tanto dos sujeitos em questão, quanto de suas respectivas famílias, para que eles e elas consigam o que seus pais não conseguiram. Lembrando que todos os pais dos nossos sujeitos têm pouca ou nenhuma escolaridade, e todos os sujeitos em questão são os primeiros da família a ingressarem num ensino superior. Vimos na seção 5 com hooks, que os negros buscam constantemente essa ascensão social, esses valores materiais do capitalismo e deixam de lado o investimento no amor próprio, na construção de signos positivos para si e para a comunidade negra o que acarreta numa insegurança intensa a ponto de, mesmo conquistando e ascendendo socialmente, se autosabotam. Por isso que Isildinha Nogueira (2021) diz que a construção da identidade negra é sempre atravessada pela frustração. Isso se dá pela sensação constante de inadequação e exclusão construída por conta de longo período histórico de subordinação e humilhação, que faz com os negros sofram de sentimento de inferioridade, que “chega mesmo ao ódio em relação à sua condição de pessoa negra” (Nogueira, 2021, p. 132). Uma alternativa possível a esse comportamento de autossabotagem, auto-ódio e auto-destruição típico de pessoas negras na condição da diáspora⁴⁸ é a convivência com outras pessoas negras e o compartilhamento sobre as dores e prazeres de serem o que são.

⁴⁸ Uso aqui o termo diáspora na concepção que Stuart Hall (2009) nos apresenta: inspirado na história do Velho Testamento onde a ideia do “povo escolhido” que foi levado à escravidão no Egito, que sofreu nas mãos da Babilônia e depois encabeçou o Grande Êxodo liderado por Moisés é uma metáfora importante sobre o que viveu o povo negro no Novo Mundo. Assim também como a concepção de Gilroy de que a diáspora é

A convivência entre iguais para a construção da identidade negra

Tenho apontado sempre que possível a importância do grupo de negros, aqui trabalhado, ter uma constituição heterogênea e justamente por isso trazer discussões importantes para a constituição da identidade racial de cada sujeito. Todas as pessoas que não conseguiam se ver como brancas, migraram para o grupo de negros, fazendo com que esse grupo fosse maior que o de brancos. Na época dessa atividade, foram convocadas todas as pessoas que se interessavam em debates sobre raça e convivência interracial, e só no primeiro encontro foi que dividi essas pessoas em negros e brancos fazendo encontros separados, sendo que no último encontro foi que juntei os dois grupos. Assim, no grupo de pessoas negras tínhamos pessoas pretas, pardas-negras, pardas-indígenas e uma branca que não se via como branca⁴⁹. As pessoas pretas, que eram no total 3, nunca demonstraram qualquer dúvida sobre seu pertencimento racial, inclusive eram elas que puxavam sempre o gancho para debater raça quando os demais mudavam o foco. Já sobre os demais, tínhamos os únicos (2) homens do grupo que já entraram se afirmando negros, apesar de assumirem ser frutos de uma mistura racial e ter um fenótipo pardo (pele clara), e as outras pessoas (5 mulheres) só sabiam que não eram brancas, mas não sabiam se eram negras.

Foi acompanhando as discussões nos grupos, umas previamente definidas por mim, a maioria definida pelos próprios participantes, que fui constatando a importância do reconhecimento grupal para que os sujeitos consigam se afirmar em consonância com a racialidade que representa o grupo. Ciampa (2005) confirma essa minha constatação prévia quando diz que a identidade é de autoria do sujeito e do coletivo, visto que participamos da substância humana que se realiza enquanto história e como sociedade, nunca de forma

conceito que perturba a ideia de pertencimento: “uma vez que a simples sequência dos laços explicativos entre lugar, posição e consciência é rompida, o poder fundamental do território para determinar a identidade pode também ser rompido” (Gilroy, 2001, p. 18).

⁴⁹ Essa participante em especial gerou muitas reflexões sobre os motivos dela não ter ido para o grupo de pessoas brancas, apesar de não ter conseguido se afirmar negra nos encontros do grupo de negros. Algumas questões foram levantadas pelos professores da banca de qualificação e defesa dessa tese sobre trabalhar essa personagem em um trabalho à parte, como um artigo. Para agora ela não traria nenhuma contribuição sobre como se dá a construção da identidade negra por pardos e por isso, sua participação foi suprimida.

isolada. Quando pensamos sobre identidade racial, precisamos considerar que foi o discurso colonial que criou a categoria raça com a justificativa de dominação, quer dizer, criou a categoria Outro para demarcar a diferença de si. Os outros são sempre os não brancos e, segundo Barros (2019), o discurso que localiza o outro foi fortemente trabalhado pelo vazio e pelo negativo. Com isso, verificamos que aquelas pessoas que entraram no grupo sem saber o que eram racialmente, se definiam justamente a partir desse ser nada, desse lugar de não ser-que-é. E aos poucos essas mesmas pessoas foram encontrando um lugar minimamente confortável para se localizar racialmente e pensar sobre suas vivências avaliando o quanto da questão racial atravessara seus caminhos.

Nosso último encontro do grupo de pessoas negras incluiu discussão sobre relacionamentos interracial e afrocentrados, sobre se ver e ser visto como negros e a importância de estar entre iguais para se entender como parte pertencente a um todo. Uma de nossas participantes pretas provocou os demais ao afirmar que, apesar de também ser fruto de um relacionamento interracial de seus pais (mãe branca e pai preto), seu fenótipo não deixava dúvidas de que ela era uma mulher negra, pois sempre foi tratada assim. E apesar de sempre reconhecer o tratamento que recebia e que este estava relacionado diretamente à sua cor, só recentemente conseguiu se assumir como mulher negra. E com isso “eu sinto essa necessidade de me relacionar com pessoas negras, até pela questão da auto-afirmação.”. Segundo ela, depois de finalmente sentir que poderia ser assumir negra e entender que isso a beneficiava, ela preza por estar com pessoas negras como ela. Vejamos:

Eu sinto muito essa necessidade de, a todo momento, em relacionamento amoroso ou até amizade mesmo, de ter essas pessoas pretas do meu lado. Não é uma questão de ser assim, preconceituosa ou querer excluir pessoas brancas, não é intencional, mas é algo bem consciente de ter pessoas pretas ao meu lado a todo instante, em qualquer área de relacionamento.

Sua fala instigou as demais pessoas do grupo a falarem sobre como se assumirem negros fez com que buscassem referências também negras para se inspirarem, seja nas redes sociais, ou até nas relações interpessoais.

Não é questão de ser preconceituosa. De forma alguma, eu acho que o branco ele tá sempre no centro de qualquer coisa. Quando você liga a TV, quando você sai, as oportunidades tá sempre pra pessoa branca. Então eu acho que a gente se colocar no lugar e dizer assim, ‘eu vou priorizar pessoas de cor’, não é demérito nenhum, tipo, acho que é até saudável. Porque a gente cresce sendo estimulado com a imagem do branco. (Regina).

Eu acho bom (se relacionar mais com gente negra) e eu acho que essa fala de tudo é super real, porque depois da auto-afirmação da gente, a gente procura se relacionar com pessoas inconscientemente, tipo... A pessoa conversa mais com gente preta, a gente segue mais gente preta no Instagram, porque antes era só mais branco no Instagram. Agora eu percebo que é mais gente preta no meu Instagram. Isso aconteceu de forma que nem foi intencional pra mim, entendeu? Eu só fui começar a seguir pra conhecer mesmo. Então, chegou uma hora que é inconsciente isso de se relacionar com gente preta, sem ser intencional mesmo, de fato. (Marco).

A fala dos participantes me faz lembrar a teoria da identidade social de Henri Tajfel (Tajfel; Turner, 1979) que concebe que o pertencimento a grupos sociais são fundamentais para a elaboração do autoconceito, mas, que para que o pertencimento a um grupo atue positivamente sobre o autoconceito é importante que o grupo seja valorizado socialmente. Isso explicaria porque em nosso contexto, geralmente as pessoas negras só conseguem construir um autoconceito positivo sobre si na fase adulta, já que na infância e adolescência tendem a ser induzidas a aderirem aos valores do grupo dominante. Óbvio que esse padrão pode mudar, se tais crianças estiverem inseridas em grupos que valorizem à sua negritude. De

todo modo, não foi o caso de nossos participantes. Aqui, mesmo as pessoas pretas admitiram ter começado a se afirmarem negras recentemente. A reformulação de valores positivos referentes à seu grupo, como começar a seguir influenciadores negros, ler sobre história e arte negras, exercitar o olhar para admirar pessoas negras, estar perto de pessoas negras foi o caminho que nossos participantes acharam para construírem um autoconceito positivo. Minha orientadora de mestrado, Dalila Xavier de França, possui várias pesquisas sobre como é possível mudar o autoconceito de crianças negras com baixa autoestima através de atividades que se valem da teoria da identidade social e do multiculturalismo. Segundo estudos de Dalila França (França, Silva, Oliveira, Moreira-Primo, 2022), o autoconceito positivo somado a segurança de transitar entre pessoas racialmente diferentes diminui conflitos e a angústia existencial da criança negra, diminuindo os índices de adoecimento mental. Parece uma solução simples para a baixa autoestima de pessoas negras, mas a realidade mostra que nem a Lei 11.645/2008 que institui o ensino da história e cultura africana e indígena é aplicada adequadamente nas escolas.

Diante dessa exposição sobre como nossos dois participantes começaram a valorizar mais pessoas negras e com isso também se valorizar, surge a inquietação a seguir de Thayná sobre escolher pessoas negras para se relacionar afetivamente.

Oh Lwd, eu não sei não o que eu acho sobre isso, não. Porque assim, pra mim, o amor é só um sentimento, sabe? Tipo, eu acho muito estranho isso de você colocar um sentimento, o amor é tão instantâneo e tão singelo que eu não sei se importa nem pro lado do branco ficar com o branco, nem pro lado do preto ficar com o preto, porque não importa, tá entendendo? Tipo, a gente não consegue explicar o amor. E como é que a gente vai tentar condicionar o amor da gente pra uma determinada coisa? A gente nem gosta do que a gente quer gostar. Se a gente gostasse do que a gente queria gostar, era todo mundo tão feliz. Só que eu acho que não é assim. Aí eu fico pensando

‘Como é que eu vou condicionar pra eu gostar de uma pessoa preta?’ Isso me deixou confusa, sabe? (Thayná).

Todos os relacionamentos amorosos que Thayná teve foram com pessoas brancas, a propósito da avó de um namorado que a tratou de forma racista e ela só veio entender que foi racismo nas discussões com o grupo. Com isso, ela traz certo peso de responsabilidade sobre suas escolhas que não gostaria de ter, visto que nos fizeram acreditar que nossas escolhas afetivas são independentes de influências sociais e determinantes culturais. Raça é um elemento organizador da sociedade capitalista e define lugares sociais. Inevitavelmente isso também afeta as micro relações, as relações familiares e sexuais. Estudos feitos por Berquó (1987; 1991) demonstram que 30% das mulheres negras na faixa dos 30 anos se encontram sozinhas, aumentando a porcentagem na medida em que aumenta a idade: 50 anos 41%, e 60 anos com 71% de mulheres solteiras. Segundo o autor, só 20% dos homens negros chegam aos 60 anos sozinhos. Já Silva (2003) demonstra em seus estudos que os casamentos no Brasil são orientados por vários requisitos, entre eles raça e cor. Isso quer dizer que, por mais que para Thayná o amor seja um sentimento imune às influências racistas, sexistas e classistas, a realidade mostra que é o contrário: somos induzidos a nos interessarmos por um tipo específico de objeto a depender do contexto sócio histórico que estivermos inseridos.

Acho que eu entendi o que ela quis falar. Ela quis meio que dizer que não queria essa regra pra ela com questão de amor, entendeu? Porque o amor era muito mais além que uma mera coisa de cor. Mas eu acho muito massa isso de pessoas pretas se relacionarem com pessoas pretas. Independente de relação de amor, de casal. É legal esse lance de amizades e tal. Porque pessoas brancas, se você for perceber, vão procurar pessoas brancas para se relacionar. Tanto de casal, como de amizades. E isso acontece inconscientemente. Não porque eles decidiram, é porque é inconsciente o meio que eles vivem também. Já a gente não percebe muito porque a gente já é de uma

classe mais pobre e é rodeado de gente de cor ao redor da gente. E a gente não percebe muito isso. (Marco).

Então, essa visão de Thayná eu achei bem romântica. Porque óbvio que quando você gosta de alguém não tá contando o que ela é ou como ela é, como ela se parece. Mas aí vem os anos do Brasil, porque assim, a mestiçagem no Brasil não aconteceu naturalmente. E eles não pegaram os africanos, não pegaram os portugueses, e todos os outros brancos que vieram para o Brasil e disseram ‘Gente, vocês estão livres, se relacionem’, foi forçado. Então a galera tinha que embranquecer o rolê. Hoje em dia a gente naturaliza porque é natural. Mas eu acredito que, ainda assim, existe muita gente preta que vai olhar pro branco e dizer, ‘nossa, esse é o meu objetivo. (Regina).

Observe como se estabelece a própria regulação do grupo sem precisar da intervenção de um mediador externo. Após a fala angustiada e confusa de Thayná, Marco prontamente falou que a compreendia, que compreendia o incômodo de enxergar o amor a partir de uma regra e de uma imposição, mas que sim, achava interessante que negros se relacionassem entre si, não só em relações amorosas, mas de amizade também, afinal, os brancos sempre se relacionaram entre eles. E na sequência vemos uma fala mais enfática vindo de Regina que apontou como romântica a percepção de Thayná. Segue a reflexão que a própria Thayná fez depois dos dois colegas:

Tu falou agora e eu fiquei pensando, tipo, pô, é muito isso. Isso acontece muito com música. Então, agora que tu falou, eu pensei, ‘se eu consigo fazer isso comigo com relação à música, eu também vou conseguir fazer com relação às pessoas’, só porque a gente não tenta. Tipo assim, eu só escuto um tipo de música, mas tem umas épocas que eu tô querendo escutar uma música nada a ver e eu começo a gostar desse tipo de música. Se eu consigo convencer meu cérebro a gostar disso, talvez eu consiga com relação às pessoas também. E é natural também. Forçado, mas natural. (Thayná).

A construção de uma identidade negra positiva é um processo que depende da articulação e reforço dos seus pares. Aqui vemos como o diálogo entre iguais favoreceu a mudança de perspectiva sobre determinado assunto. Ferreira (1999), em sua tese de doutorado, descreve como se dá o deslocamento do racismo subjetivado pelo negro para um senso positivo de identidade. Segundo ele, o processo se inicia com uma postura de submissão que tende a ir para um estágio que ele chama de impacto, que seria a consciência da injustiça do racismo. A partir da consciência do racismo, e da junção de valores positivos sobre seu grupo de pertença, a tendência é que o negro assuma uma postura militante e mude a postura em relação a si e aos demais. É o processo de transformação que vemos em Thayná que, em alguns momentos do grupo, relata situações de racismo que identificou nos últimos tempos e que conseguiu intervir em algumas delas graças às discussões dos grupos.

Porém, não podemos perder de vista que estamos tratando de sujeitos mestiços aqui nessa amostra. A maioria com fenótipo ambíguo, uns tendendo ao fenótipo afro, outros ao fenótipo indígena e, com isso, é inevitável que haja questionamentos sobre seu próprio pertencimento. Que é o que Clara fez na sequência: questionar se é possível ser parda.

Minha gente, depois da outra conversa que a gente teve, eu não sei se realmente não existe, mas pra mim é como se a raça parda não existisse por conta de... Tipo, como se fosse uma ofensa pros negros. Aí eu me sinto meio que culpada e se torna inexistente pra mim. Aí tem tipo, na minha mente, é o branco ou preto, só. Eu não sei se isso é errado. Eu tava pensando isso também. (Clara).

Não é a primeira vez que Clara traz esse questionamento. Anteriormente ela já tinha questionado se existe o termo pardo, se pode se identificar como parda, e falou de culpa tal qual nesse último trecho. Parece que Clara tem uma preocupação em respeitar a decisão do movimento negro, dos mais velhos, mas ao mesmo tempo nutre uma insegurança se vai ser

aceita como negra. Dessa vez quem mediou a fala de Clara foi Thayná, que depois do último tema (amor e relações amorosas) demonstrou mais segurança para se posicionar.

Quando a Lwd entrou na sala e perguntou, se no começo eu tivesse escolhido, dito que tem um meio termo lá, o moreno, você iria? Claro que eu iria no começo. Só que depois da primeira conversa, eu não iria. Porque agora eu não me sinto mais assim, sabe? Eu sinto que eu tô agora no lugar certo. Eu tô tentando me manter com relação a isso. Porque, tipo, a gente vai parando pra pensar as coisas que acontecem que antes a gente não via com maldade. A gente só achava que era uma coisa normal. Só que quando a gente começa a escutar os outros lados e ver que aquilo também aconteceu comigo, não na mesma intensidade, mas rolou, então eu não sou tão diferente assim. Eu sou inclusive muito mais parecida do que com aquela outra galera (branca), sabe? (Thayná).

Vê-se aqui na fala de Thayná como foi importante para ela falar e ouvir os demais e constatar que o que uma pessoa negra sofre, ela também sofre, então o que fizeram com ela não era “uma coisa normal”, era “maldade”, isto é, racismo. E ela complementa: “eu não sou tão diferente assim”, demonstrando que apesar de ter identificado o racismo que sofre, e isso não ser algo bom, estar pertencendo a um grupo com o qual pode compartilhar suas dores é um alento, e por isso, ela não iria mais para um grupo de pardos. Respondendo indiretamente a dúvida de Clara, é como se Thayná dissesse: não somos pardas, somos negras! É importante frisar que Thayná entrou em contato com a discussão racial por conta do grupo, então é tudo muito novo para ela, diferentemente de outros participantes, como Marco, que explica a seguir que pardo é negro como quem legitima a afirmação racial parda, já que ele disse que iria sim para um grupo de pardo/mestiço caso eu tivesse aberto.

Mas vocês estão ligados que o pardo está dentro do preto, né, gente? Então a gente não é uma coisa só... No Brasil, o pardo existe, mas os pardos estão dentro do preto, da

categoria pretos. E a gente vai sofrer o mesmo que o preto sofre, que a gente é pardo e o pardo é preto. Aí os pardos tem pardo que se acha branco, né. Tem pardo que se acha menos pardo, mas ele é preto. (Marco).

Clara ainda insegura se pode se afirmar negra, pergunta à Marco “Tu conhece alguma pessoa que seja pardo e já sofreu algum tipo de preconceito?”, ao que Marco responde “Eu”, seguido de Thayná, “Nós mesmos”. E Marco enfatiza “sou pardo e sofro preconceito”. Clara não se dá por satisfeita e questiona: “Você disse que se considerava negro”, fazendo com que Marco perdesse um pouco a paciência e respondesse de forma mais ríspida: “Então, eu sou preto, minha filha. Eu digo que sou pardo-preto, porque pardo tá dentro do preto. Por isso que eu me considero uma pessoa preta. Mas no Brasil, as pessoas me veem...”, Clara interrompeu dizendo: “Não, ou você se considera pardo, ou você se considera preto. Isso não é pardo-preto.” Ao que Marco tentou explicar: “O que eu acabei de dizer foi, se os pardos estão dentro da categoria preto, como é que eu não sou preto? Entendeu? Sendo que eu me considero preto, mas o povo me vê como pardo. Entendeu? Mas os pardos estão dentro da categoria preta. Aí por isso que eu me vejo como preto.”

Eis a complexidade da identidade racial no Brasil: Marco se vê como negro, mas é visto como pardo por conta de seu fenótipo de pele clara. Assim, a solução que ele achou para esse dilema é ser um pardo-negro. A discussão se estendeu frente a expressões de espanto de uns e de confusão de outros. Regina mesmo disse discordar de que todo pardo seja negro, pois existe o pardo-indígena. Ao que Marco explicou: “Mas tipo, no meu caso, o meu pardo é puxado pro lado preto, mas tem pardo puxado pro lado indígena, que tem o quê? Tem indígena, branco, preto e amarelo, que são os orientais. Pronto, existem essas categorias aqui no Brasil. O meu pardo é puxado pro lado preto, por isso que eu me considero preto, entendeu?”.

Essa discussão entre os participantes demonstra que muita coisa ainda precisa ser esclarecida e definida nas relações raciais brasileiras. A birracialidade – negro e branco – não da conta da multiplicidade fenotípica do nosso povo. Se por um lado Marco enfatizar que é um pardo-negro, que sofre racismo e que o pardo está dentro do grupo negro favorece o autoreconhecimento de Thayná e Clara, por outro lado provoca Regina que discute a questão da ancestralidade indígena e reivindica o direito de se afirmar parda-indígena. Lembrando que em outro momento aqui registrado, Regina disse que não se identificava com a representação negra na TV, pois ela é negra de descendência indígena. E ainda nessa discussão ela aprofunda essa questão afirmando que tanto negros quanto indígenas sofrem preconceitos, mas de forma diferentes, e que isso precisa ser levado em consideração.

A heterogeneidade do grupo de negros sempre gera discordâncias importantes para o pensamento crítico dos sujeitos em questão, mas também ocorre uma espécie de retorno a uma posição incerta que a maioria deles considera desconfortável, como o caso de Clara que disse em determinado momento o quão importante foi estar num grupo de negros para se conhecer e que, por isso, não iria para um grupo de pardos, ao mesmo tempo em que não se sente pertencente suficientemente para se afirmar negra, além de questionar se pardo é um termo válido. Isto é, o não lugar do mestiço é ainda um lugar por onde, eventualmente nossos sujeitos passarão no processo de construção de suas identidades raciais. E foi justamente nesse momento de discordância e tensão que Thayná, àquela que começou a pensar sobre raça apenas após as discussões no grupo, afirma:

Ah minha gente, mas é tão importante a gente ta aqui junto, mesmo não concordando com tudo. Veja bem, eu tinha dito que queria fazer um monte de procedimento estético, num foi? Mas sinceramente, eu não mudaria mais meu rosto. Às vezes eu paro pra pensar sobre isso. Será que eu me sentiria melhor se meu nariz fosse mais fino? E aí eu cheguei à conclusão que não. Eu acho que os meus traços falam muito

sobre mim. Meus traços são muito parecidos com os traços da minha avó. Eu não mudaria isso. E aí eu percebo que meus traços são parecidos com os da minha avó e que ali é a minha origem, sabe? A gente também tem que parar e pensar nisso também, sabe? Eu acho que a gente tem que parar e olhar um pouquinho os traços da gente. De onde vêm os traços da gente? Tá entendendo? Acho que é isso. (Thayná).

Thayná contou em outro momento que a dificuldade de aceitar seu próprio corpo fora do padrão vem de sua infância, onde sua mãe (indígena) sempre apontou que era feio ser gorda e que as roupas ficavam feias em sua filha. Com a filha já adulta, essa mãe viu uma vizinha fazendo o mesmo com sua filha criança e a mãe de Thayná disse que àquilo era maldade com a criança. Ao que Thayná retrucou “Você fazia isso comigo”, ao que sua mãe respondeu “eu sei, mas eu estava errada”. Já a relação de Thayná com seu pai (branco) sempre foi boa, e até hoje ele sempre elogia e cuida da filha. Assim, não é de se estranhar que Thayná rejeitasse tanto seu corpo e sua descendência indígena. Lia Vainer (2018), em seu livro sobre famílias inter-raciais, demonstra através da pesquisa de outros autores que pessoas brancas recebem mais afeto que as negras dentro das relações familiares e que é na família que a criança inicia seu processo de aprender o modo humano de existir. É como se a mãe ou pai negros projetassem em seus filhos o ideal de brancura que não alcançaram, gerando frustração e consequente punição. Isso também me remete à bell hooks que diz que as mães e pais negros são exigentes com seus filhos a ponto de não sobrar espaço para o afeto. Apesar disso, Thayná conseguiu relatar a mudança de perspectiva de sua mãe e ela própria conseguiu ressignificar sua aparência ao buscar um outro ponto de referência que não era nem seu pai branco, nem sua mãe indígena que a achava feia. Foi reconhecendo em seu rosto a herança de sua avó que ela conseguiu se achar bonita, finalmente, e achar um lugar na sua identidade racial.

Aqui reconhecemos a importância da ancestralidade, de ter referências próximas e mais distantes geracionalmente para que se busque pontos de apoio para a valorização de

quem se é. Segundo Katiúcia Ribeiro (2022), a conexão e reconexão com os antepassados e suas culturas é o que possibilita a resistência, pois, sem contar a sua própria história, com suas próprias referências ninguém saberia quem foi e quem é.

O impacto da fala de Thayná repercutiu em todos os colegas. Thayná era a participante que não entendia nada sobre raça, que nunca tinha prestado muito atenção em situações racistas, não refletia sobre suas escolhas amorosas, foi tida como “romântica” por Regina, também foi apontada como alienada em outros momentos por não pensar sobre diferença de gênero e a relação com raça, momento esse que não trouxe aqui nesse trabalho. Enfim, apesar de parecer ser a participante menos familiarizada com a discussão e a importância da identidade racial, Thayná foi àquela que mais falou, mais perguntou, mais demonstrou inquietação, angústia e que por fim, frente à permanência da dúvida que Clara sempre trazia referente a se identificar como parda ou como negra, se afirmou negra. Com isso, mobilizou outras pessoas a também baterem o martelo.

Ôh, Lud, respondendo àquela pergunta do começo, se eu continuaria no grupo negro ou não, eu acho que eu continuaria sim no grupo negro. Não ia pro pardo, não.

– Clara

Surpresos com a definição de Clara, perguntaram porque só agora ela tinha chegado a essa conclusão. Ao que ela respondeu, seguida do reforço na fala de Thayná:

Véi, não foi agora, tá ligado? Eu já tava com isso em mente desde quando ela fez a pergunta. É porque eu tenho muito medo de ser julgada. Tipo, um negro, que se considera negro e tal. Meu Deus, essa menina nem é negra e tal, só que quer se considerar negra apulso, sei lá, alguma coisa do tipo, alguma crítica assim. Eu tenho medo disso, na verdade. E eu não quis falar por conta disso também, do olhar que as pessoas vão ter sobre mim, mas eu já tinha isso em mente, só não queria falar. (Clara).

Eu ficava pensando isso também, Clara, só que eu acho que isso rola mais na parte da galera branca, do que da galera negra. Eu acho que é mais fácil um branco dizer assim ‘Ah, ela é muito escura pra ser branca’, Do que um negro dizer ‘ela é muito branca pra ser preta’. Eu acho que... não sei. Eu, se fosse antes, antes de tudo, antes da primeira reunião, eu com certeza iria pro grupo dos pardos, mas desde a primeira reunião que eu disse Meu lugar é aqui mesmo. (Thayná).

A maior preocupação de Clara é ser aceita pelos negros. E mais do que aceitação, ela parece ter receio de ser taxada de (afro) conveniente. Provavelmente Clara teve vivências que legitimam sua cautela, já que ela fala do negro militante, do movimento negro etc. Mesmo assim, ela consegue sim se ver como negra. Mas ainda busca esse reconhecimento por parte do grupo de pretos que, nesse momento de autoafirmação das colegas, não se manifesta. Já Thayná sente mais segurança por se afirmar negra depois das discussões no círculo de cultura. No começo ela dizia que era preta demais para ser branca, e branca demais para ser preta. Agora parece que ela se considera negra demais para ser branca e ponto. Talvez ela enfrente algumas discordâncias em outros espaços que a faça duvidar de novo sobre seu pertencimento, já que ela nunca antes tinha se afirmado racialmente. E a primeira dúvida foi implantada ainda nesse espaço por Regina, a participante parda-indígena.

Minha gente, vocês precisam fazer um ato então no Twitter, viu? Dá uma olhadinha lá no Black Twitter, dá uma voltinha para entender. Porque o buraco é muito mais embaixo, tem muita diferença assim. Não sei, se a gente for trazer para os Estados Unidos então, tudo bem que é meio off, né? Tipo, não tem nada a ver com o assunto porque a gente tá falando no contexto do Brasil. Mas gente, tem sim. Os pretos olham e dizem assim, nossa, você é mais clara, você tem mais privilégio. É isso. (Regina).

Regina manteve até o fim seu posicionamento de parda-indígena. Isto é, de que nem todo mundo que é pardo precisa se afirmar como negro. Mas uma participante preta interveio,

dizendo que isso depende muito da “bolha”. Que existem sim pessoas radicais que não aceitam pardos dentro do grupo de negros, mas isso é relativo. Ao que Thayná, fala:

É isso, desde a primeira reunião que eu falei assim... Eu não sei se é porque não acontece comigo, sabe? Como eu falei, minha família, a maior parte da minha família é indígena, sabe? Então assim, o indígena sofre, mas ele não sofre tanto quanto o preto, entendeu? Até porque assim, é que eu não sei explicar isso. Meu convívio, ele não é tanto assim com pessoas negras, negras, negras, entendeu? Aí é como se fosse assim, eu não entendo, eu não consigo entender, de verdade. Por isso que quando a gente tava falando aquilo e eu falei do amor, depois eu fiquei, porra, vacilei muito falando isso. Porque é como se eu fosse muito menina, sabe? É porque eu realmente não consigo entender o porquê disso existir (racismo). Às vezes eu me pego assim pensando, porra, fuleragem, pra que isso, sabe? Aí depois eu fico pensando, porra, mas isso existe. E eu sei que isso existe, eu já passei por isso, eu já senti isso e existe. Mas ao mesmo tempo eu fico pensando, pra quê? Eu me sinto uma pessoa muito inocente com relação a isso, sabe? Não sei se pelo fato de eu não... Antes eu não me atentar para essas coisas, não sei explicar isso, eu só sei que eu me sinto muito perdida com relação a essa situação, antes mais do que agora, claro. Mas ainda assim, acho que eu me sinto uma pessoa muito... Sem conteúdo com relação a isso, sabe? (Thayná).

Thayná não consegue nem falar a palavra racismo. E com isso, não consegue entender muito bem por que acontece isso nas relações entre as pessoas. Admite que tem pouco aprofundamento nas discussões, mas que ainda assim, é algo que não faz sentido para ela. Nessa hora ela ouviu um sermão de uma mulher preta, que disse que ela tem os mesmos acessos que ela, que entrou no círculo de cultura para se informar e que só era se esforçar um pouco mais que entenderia. Thayná alega que antes pensava que só por não ser racista, já estava fazendo grande coisa. “Só que agora eu vejo que não é, sabe? Só não ser não é o

suficiente. Eu tenho que não ser e eu tenho que dar na cara de quem é, sabe?” – Thayná. A mulher preta continuou provocando Thayná ao dizer que já percebeu em outros contextos (elas estudavam juntas) que ela não vai atrás das perguntas, sempre foi muito acomodada para entender a dor do outro. Ao que Thayná replicou que sim, só entendeu a dor do outro quando ela viu que a mesma dor do outro era a dor dela. E que:

Minha família não tem isso muito de relação à cultura nem nada do tipo. Minha família não é de galera estudada nem nada, sabe? Tipo, eu sou a primeira pessoa da minha família que tá entrando numa faculdade. Então, assim, sei que isso não justifica, mas eu cresci em um ambiente onde não se conversa sobre quase nada, sabe? Onde não tem interesse em conversar, não tem curiosidade de conversar. (...) Agora pra mim, estar em uma universidade e conversar acaba que me tira da minha bolha. Eu sinto a necessidade de sair dela, só que não é assim, saber sobre tudo de uma hora pra outra. Eu tô me encontrando agora, eu tô tentando me descobrir agora, Saber o que eu sou, o que eu penso sobre, porque eu ... eu sou de interior. Então eu acho que esses momentos pra mim é importante porque eu tô conseguindo formar o meu pensamento sem precisar de sair de perto da minha família pra isso. (Thayná).

Thayná reconhece o pouco acesso que teve à reflexões críticas e talvez por isso, Thayná tenha ganhado tanto destaque nas conversas do círculo de cultura, afinal, ela queria falar e entender sobre todos os temas que surgiram. Se expôs, mostrou fragilidade, mostrou confiança, foi julgada como alguém que não sai da própria bolha, mas conseguiu avançar em sua construção identitária, e isso foi se dando sem que ela precisasse se afastar de sua família. Isto é, entrou na universidade, começou a conversar, pensar para além da sobrevivência da vida no interior, mas manteve a proximidade com suas raízes e ancestralidade. Isso lembra o que ela falou sobre não modificar seu rosto em procedimentos estéticos, porque seu rosto é o rosto de sua avó. Porém, mesmo depois dessa explicação que Thayná deu, Joaquim, que é um

homem pardo-negro, falou que tanto ele quanto as pessoas pretas retintas estão cansadas de ter que explicar para pessoas que não são negras sobre o que sofre, e que o cabelo é o principal motivo de discriminação racial, o que ficou implícito nesse momento que os negros não estavam considerando Thayná como uma igual a eles como ela estava se considerando.

Até que Regina, que é parda-indígena como Thayná, interveio:

Então, quero dizer que eu entendo a Thayná, acredito que a gente está no mesmo time. Eu também sei que é um pouco complexo, né? Falar do que a preta falou, a gente está numa era da informação. Então todo mundo tem acesso e acesso fácil, mas ainda assim é complexo, o rolê já é complexo para você tentar entender, se autoafirmar e tudo mais. Imagina para quem está começando agora. Então assim, Yasmin, respira! Tudo que você está passando agora é só porque você começou agora, entendeu? Vai melhorar. Aleluia! É isso. E mais, eu ‘passo pano’ para quem é racializado, como Thayná. Eu meto pau em branco que se faz de sonso, mas não a uma pessoa igual a mim que ta tentando aprender, jamais! (Regina).

É aquela coisa: A gente só procura o que interessa a gente. A verdade é essa.

Entendeu? E, tipo assim, no caso, não me interessava porque eu não tinha proximidade com isso. Agora é diferente, com relação ao racismo também, não quer dizer que não me interessava. Por exemplo, você não vai pesquisar como é que faz um bolo, você não vai na internet entrar no Google e buscar lá como faz um bolo de chocolate, se você não tem interesse em comer um bolo de chocolate. Ou se você não tem interesse em fazer um bolo de chocolate, entendeu? (Thayná).

Depois dessa intervenção de Regina, tanto Joaquim como os demais justificaram a prensa que deram em Thayná, dizendo que o que disseram não foi diretamente para ela, e sim um desabafo sobre pessoas que não sofrem racismo e não procuram se inteirar do assunto. Assim como falaram que deve ser muito difícil se afirmar racialmente quando seu fenótipo é

de pele clara, ou traços indígenas, como no caso da própria Thayná e também da Clara que, segundo Joaquim relatou “ela tava como medo de se afirmar porque tava com medo da gente não aceitar”. Nesse momento, Marco interrompeu e disse:

Tava tudo organizadinho até agora nesse grupo. A gente tava falando de como a gente vive sendo pessoas pardas e pessoas pretas e que, no fim, tanto pardo quando preto sofre. Aí agora vocês entraram nessa briga. Vocês sabem que é isso que os brancos querem, né? Que a gente fique desorganizado. Pois bora organizar de novo isso aqui: tem algum branco aqui? Não, né? Pois bem, somos todos negros, independente de sermos pardos-negros ou pardos-indígenas e acabou-se, fechou a discussão. (Marco).

A convivência com os diferentes para a afirmação da identidade negra

Vimos que no final do último encontro do círculo de cultura com pessoas negras, após algumas discussões e discordâncias entre seus membros sobre se ser pardo é ser negro, insinuações de que alguns poderiam ser brancos, sobre pessoas que não possuem fenótipo afro poderem se afirmar negras também, Marco convocou todos os não brancos para se unirem numa identidade racial negra para combater o racismo e a desarticulação das minorias raciais que só beneficiam aos brancos. Sobre isso, Homi Bhabha (2010, p. 102) nos revela que na medida em que grupos cultural e racialmente marginalizados assumem a máscara do negro, ou a posição da minoria, “não para negar sua diversidade, mas para, com audácia, anunciar o importante artifício da identidade cultural e sua diferença, a obra de Fanon se torna imprescindível”, pois, segundo Fanon (2008), a identidade serve como artifício desconfortável para a assunção de um futuro possível lugar de humanidade para essas minorias que entenderam que juntas são mais fortes.

Com isso, chegamos ao nosso quarto e último encontro que, por sua vez, aconteceu com o grupo de pessoas negras juntamente com o grupo de pessoas brancas. Lembrando que

os temas tratados nos dois grupos foram os mesmos, e no último encontro retomamos alguns temas que havíamos discutido para ver se eles e elas tinham mudado de opinião. A junção dos dois grupos foi uma solicitação dos próprios participantes que sempre mostravam interesse sobre o que tinha sido discutido no grupo dos colegas. Apesar disso, manterei aqui apenas as falas proferidas pelos participantes do grupo de negros, mais precisamente dos pardos, como tenho feito até então, visto ser esse meu foco, contextualizando situações que por ventura foram provocadas pelos participantes brancos.

Conduzi esse último encontro começando a discussão perguntando o que eles pensavam sobre a cordialidade brasileira nas relações raciais, isto é, se eles continuavam concordando que vivemos num país cordial. Os primeiros a falar foram os negros.

Assim, eu mudei de opinião bastante. Quando a gente pára para refletir as questões de convivência que já aconteceram, principalmente as vivências do que os grupos negros passaram, quando a gente analisa a situação, a gente vê que não teve nada de cordialidade, não teve nada de tranquilidade e nada do tipo. Eu basicamente mudei um pouco minha opinião sobre isso. (Joaquim).

Eu também, depois dessa pergunta que a gente respondeu e tal, depois eu fiquei pensando, será que é? Aí eu fui pesquisar um pouco, eu acho que eu não conseguia entender o real sentido do que é cordialidade. Aí eu fui pesquisar sobre o que era cordialidade. Aí eu disse, não rola, não rola essa sinceridade toda nessa união, não rola. Eu acho que em algum dos encontros eu falei assim, às vezes eu sinto que as pessoas fingem não ser racistas porque ser racista é feio. Eu acho que foi, eu não lembro se foi aqui ou se foi depois comentando aqui com as meninas em casa. Então tipo, não é tão sincero assim, sabe? Então eu acho que meio que eu não consigo mais ter o mesmo pensamento de que é tão cordial assim nessa relação eu acho que é mais desenhada. (Thayná).

A primeira vez que perguntei sobre cordialidade foi no primeiro encontro oficial dos círculos de cultura, e essa foi a primeira questão que os participantes precisavam discorrer sobre. Já lá no começo eu percebi que as respostas dadas tendiam a ser automatizadas, sem maiores reflexões sobre o tema. E como Joaquim e Thayná falaram, a medida das discussões no grupo, eles notaram que não há cordialidade nas relações raciais como querem que acreditemos. Outro fator interessante nesse primeiro momento do quarto encontro, é que Thayná já começa sua participação falando que pesquisou sobre cordialidade. É importante ressaltar que no penúltimo encontro, alguns colegas de Thayná apontaram sobre seu comodismo em não pesquisar sobre as coisas. O que demonstra que ela não só mudou a opinião sobre cordialidade, mas a postura passou de passiva para ativa em relação à suas dúvidas e questões quanto à sua identidade racial e de gênero.

Outras pessoas (brancas) comentaram sobre cordialidade discorrendo sobre o brasileiro ser racista no geral, o que gerou certa inquietação do grupo de negros, provocando discussão. Por incrível que pareça, algumas pessoas negras não gostaram da forma generalista de classificar todo brasileiro como racista, pois isso denotava uma situação estável, imutável e consequentemente cômoda para os que se beneficiam com o racismo. Vejamos:

Mas tem uma grande diferença entre já ter sido e ser racista, entendeu? Beleza, a pessoa foi racista um dia, reconheceu isso. Não quer dizer que ela continue sendo. Ah, o brasileiro é racista. Não, ele foi racista. Em um determinado momento ele adquiriu conhecimento, ele viu que aquilo era errado. E hoje em dia o posicionamento pode não ser o mesmo, entendeu? É o que eu digo. – Clara

Eu concordo com o pensamento de Clara porque eu penso assim, é generalizar muito.

Eu concordo que a maioria dos brasileiros eles são racistas. Mas pensa, em uma família de pessoas pretas, uma criança vai crescer, tipo... Vou dar um exemplo, meu pai e minha mãe são pretos, eu cresci preta, e eu cresci com os meus pais me

afirmando preta. Então eu não vou ser racista. Então assim, tá conseguindo entender? Tipo assim, dizer que os brasileiros são todos racistas é uma generalização muito grande por conta das particularidades de cada um. Mas que a maior parte do nosso país é, foi ou teve algum pensamento, isso não tem nem como negar, até por conta da nossa história. Mas eu acho que é generalizar muito e tirar um pouco, assim, da minoria que consegue se autoafirmar desde pequena, que é uma muito minoria mesmo. (Thayná).

A princípio eu constatei que o posicionamento de Clara e Thayná foi otimista quando considerou a situação do racismo no Brasil visto que elas falam que as pessoas podem aprender a não ser racistas. Mas depois eu entendi que, além de otimismo, tem um incômodo com o discurso “pronto” das participantes brancas e por isso eu afirmei anteriormente que havia certo desconforto quando as participantes brancas explicavam sobre assuntos que afetavam diretamente às pessoas negras. Thayná fala que pessoas negras que conseguem se entender como negras desde pequenas não podem ser racistas com elas mesmas, e isso já antecipou um assunto que surgiu posteriormente no grupo: a tendência que as pessoas têm de dizer que negro também é racista. Uma participante branca falou exatamente isso mais a frente e foi apontada como sendo ela a racista por atribuir a responsabilidade do racismo aos negros, fazendo com que ela percebesse o equívoco, reconhecesse e se desculpasse. Ainda sobre racismo, Joaquim diz que tem negros que são racistas sim, a exemplo da família paterna dele, que é negra e faz piadas racistas. Ao que Clara continuou, seguida de Marco:

A questão é: a gente pode considerar que o brasileiro ele é racista? Aí, tipo, a minha resposta foi a seguinte: os brasileiros não são todos racistas, tem pessoas que já foram, reconheceram, e hoje em dia não são mais. E tem pessoas que sim, são racistas, agora. Dizer, ah, o brasileiro ele é racista, eu acho desnecessário, sabe? dizer isso. — Clara

Mas quando se fala que o brasileiro é racista, a gente coloca na balança a maioria. De 100%, 95% são racistas. Isso é real, isso é fato. E o restante não basta ser apenas não racista, tem que ser antirracista, tem que combater isso. E é isso. (Marco).

Percebe-se que Marco continua sendo a pessoa que fala de raça, racismo e identidade racial de forma mais segura. Pelo que ele fala, provavelmente é uma pessoa que tem aprofundamento e leitura sobre o assunto, além de certeza sobre quem é. Com isso, é a pessoa que consegue definir disputas que não cedem entre seus colegas negros. Marco comparece para o outro como representando a si mesmo no discurso racial, como diria Ciampa (2005), e mais, como raça no Brasil representa coletividade, Marco ao se representar como negro representa também toda uma categoria que com ele se identifica e com quem ele se identifica. Por isso a importância de um discurso coeso, mesmo que na prática haja discordâncias e diferenças, para o processo de se reconhecer racializado e ser reconhecido nesse lugar. Até porque a identidade é justamente a articulação entre identidade e diferença.

Quando se fala de racismo, por exemplo, é primordial que quem sofre racismo tenha espaço para se posicionar para que algumas ações violentas sejam identificadas como tais, principalmente por quem pode potencialmente praticá-las. Por conta disso, nossos participantes enumeraram situações racistas sofridas que muitas vezes passam despercebidas pelos brancos. Joaquim citou, entre outras coisas, o que ele chama de “isolamento racial”, que seria, segundo ele, não ser incluído em atividades escolares, ser “esquecido” de ser convidado para uma festa em contextos majoritariamente brancos. Thayná endossou os exemplos falando de que algumas modas (brancas) são consideradas luxuosas, e modas (negras) como “coisa de pobre”, ressaltando essa relação direta entre classe e raça. E Marco falou que muitas vezes não se identifica o ato racista por não identificar diretamente que àquela pessoa é negra, até porque: *“Porque o racismo no Brasil não tá mais ligado só à cor da pele, né? Tá ligado a*

diversas outras coisas. Então, o racismo ele manifesta tanto pela cor, cabelo, tanto pelos traços, tudo isso. E sempre vão valorizar aquilo que é do branco.” (Marco).

Marco aí já aponta algo muito específico de sua identidade racial: a sua cor é clara e o que o caracteriza como negro são os traços físicos e o cabelo que ele tem cultivado grande/cheio, quando antes mantinha baixinho/aparado, o que dava a ele o escape do enquadramento racial que não tem mais. Nesse momento, as meninas brancas começaram a falar da importância dos negros se afirmarem negros, pois, justamente através dessa afirmação é que é possível nomear as diferentes violências que podem sofrer só por serem negros. Ao que Marco respondeu: *“Eu entendi, mas, eu nem tô nem no meu lugar de fala, porque eu posso falar como um branco, eu tô visto como um branco.”*. Um silêncio de alguns segundos se abateu sobre o grupão, até que Joaquim disse que não havia entendido, e Marco respondeu de tal forma:

Eu queria perguntar sobre esse negócio de auto-afirmação. Porque quando eu me afirmo negro, muitas pessoas, elas começam a rir dizendo que eu não sou negro. Até negro já me falou que eu não sou negro, entendeu? Aí depois disso eu fiquei pensando muito, será que eu posso me afirmar negro? Porque sempre que eu vou falar que eu sou negro, o povo vai dizer que eu sou branco. E mesmo que eu tenha sofrido racismo por causa do meu cabelo, porque eu não sofro muito por questão da pele. Acho que eu nunca sofri por questão da cor da minha pele, por ser mais clara. Mas pelos meus traços, pelo meu nariz, principalmente pelo meu cabelo. Aí às vezes eu fico com medo... com esse negócio... será que eu posso me afirmar negro? Eu estou pensando nisso muito. (Marco).

Um silêncio ainda mais longo se abateu sobre todos nesse momento. Pareciam incrédulos que logo Marco, que ao longo desses encontros todos nunca demonstrou dúvidas quanto ao seu pertencimento racial, tenha demonstrado dúvidas nessa etapa final. Eu também

fiquei surpresa. E mais que surpresa, fiquei sensibilizada com o apelo, com a fragilidade de sua dúvida, mesmo sabendo que identidade é um devir, nunca encontra um ponto fixo de estabilidade, principalmente para quem não possua elementos materiais imutáveis a que se apegar, como o caso dos mestiços. Marco demonstrou que o que mais doía nem era só os brancos que diziam que ele não era negro, mas sim pessoas negras que também diziam. Sinal de que ele não estava tão incluído assim como acreditava antes. É sempre bom lembrar que o ideal de branqueamento e a opção da mestiçagem como marca nacional não só dificulta com que pessoas pardas se reconheçam negras, como dificulta com que as demais pessoas aceitem sua auto afirmação racial. Essa ambigüidade racial, essa redução da identidade racial a uma aparência, a um fenótipo, é uma das tantas armadilhas coloniais. Douglas Barros (2025) alega que essa especulação sobre quem é ou não negro, sobre privilégios, foi mais ou menos contrabandeada do pensamento convencional norte americano que traz um certo colorismo construído à base de ressentimentos, que joga com os pardos, onde nas estatísticas da violência mortal do Estado o pardo é cotado, mas na partilha das políticas públicas o pardo é visto como concorrente. Marco foi pego nessa armadilha e clamava reconhecimento de seus pares.

Outra coisa que me chamou atenção na fala de Marco foi ele dizer que “tem medo” de se afirmar negro. Entendi que o medo tem a ver com rejeição, não ser aceito, mas suponho que pode também ter a ver com ocupar um lugar que não é dele. Isto é, dele ter se equivocado e estar ocupando um lugar minoritário do qual não tem direito. Nesse momento Regina, que é uma parda-indígena assumida tal qual, perguntou a Marco se ele estava buscando uma resposta, ao que ele disse sim. Com isso ela falou:

Considerando que negro não é só quem tem a pele escura, mas que aparenta, que tem traços afros, assim, eu vejo sim, amigo, você como um homem negro. Mas, também se você quiser se assumir como pardo, ou até como mestiço, eu também vou aceitar. Você

sabe, assim como eu, que essa briga, essa disputa é real. E eu acredito que ainda não chegamos no fim dessa discussão, o que eu tenho batido na tecla é que não dá pra fechar as definições raciais aqui no Brasil só como branco e negro. Então, no contexto do Brasil, interracial é muito mais sobre a outra raça ser o branco, geralmente. E até quando a gente vê representatividade em TV, é sempre uma pessoa, por exemplo, sei lá, uma pessoa amarela. E não pode ser um amarelo com um preto. É um amarelo com um branco para equilibrar. Ou então um branco com um preto. Então, interracial no Brasil é muito comum, né? Inclusive, sou fruto. (Regina).

Desde o começo dos encontros, Regina defende que tem que haver outro caminho além do branco e do negro. Já afirmou que nem todo pardo, por exemplo, é negro, que o indígena precisa ser incluído, assim como seus descendentes que não são brancos, não são indígenas por não serem aldeados, mas também não são os negros considerados nas políticas públicas para negros. Marco também já tinha defendido a ideia de que pardo é negro e que por isso ele poderia tanto se afirmar como pardo, como se afirmar como negro. Mas parece que algo aconteceu nesse ínterim que fez Marco duvidar sobre se poderia se afirmar negro também. A dúvida de Marco gerou dúvida em Thayná também e uma explicação por parte de Joaquim, na sequência:

Peraí, amigo, como assim? Eu aprendi que posso me dizer negra por causa das coisas do grupo. Quer dizer, eu sempre soube que não era branca e por isso eu escolhi ta no grupo de negros. mas eu não sabia o que eu era. E quando eu digo que sou negra, vem você, logo você que me ensinou tanto sobre isso, dizer que não sabe mais nada?! (Thayná).

Calma, minha gente. O que Marco ta dizendo é só mais uma coisa que a gente como pardo passa. Vocês já devia saber disso, até porque a gente falou muito disso já. Eu mesmo venho de uma mãe branca e um pai preto. Claro que eu não seria 100% preto

como meu pai. E eu sou fruto de chocadeira, é? Eu tenho mãe, e ela é branca, e que bom que eu tenho traços dela também. Eu adoro minha mãe e nem com meu pai falo, porque ele é homofóbico. Então assim, amigo, relaxe, você tem todo o direito do mundo de não ter certeza. (Joaquim).

Dessa vez, foi Marco quem foi amparado nas suas dúvidas. O curioso é que isso aconteceu justamente na presença de colegas brancas, que não se envolveram na situação. Deixaram os próprios negros se acertarem. Provavelmente Marco foi estimulado pelas discussões em grupo e o tema racial se tornou algo mais presente em suas conversas dos últimos tempos e com isso se deparou com pessoas que negaram sua negritude, que riram dele por isso. O que é bem cruel e mais uma violência racial em seu histórico. Joaquim apaziguou a situação mostrando que Marco tem traços brancos também, pois como ele, é fruto de relacionamentos interracialis e, por isso, poderia ser visto sim pelo prisma da branquidão, sem que isso precise ser um problema. O que me chama a atenção nessa situação é a instabilidade da identidade racial dos mestiços, mais que qualquer outra. Certo que a identidade não é estável, que somos seres em mutação, mas sei também que a mesmidade, que seria uma mudança necessária e qualitativa do sujeito frente ao que se é e como se porta socialmente pela alterização, depende do que ele foi. Isto é, a mudança não descarta o passado, o transmuta. Sem contar que a mesmice, que seria a estabilidade da identidade, pode servir como forma de resistência, segundo Ciampa (2005). E segundo Hall (2006), a identidade racial é fluída como qualquer outra identidade, mas se apega à estabilidade da linguagem para fincar sua âncora no agora, visto ser necessário para ser reconhecido num mundo colonizado com base escravocrata.

Continuando a sequência das falas de nossos participantes, Thayná se prontificou em reforçar a fala anterior de Joaquim sobre mestiçagem, mistura e mestiço:

É porque tipo, parece, assim, às vezes eu sinto que a gente já é a mistura, sabe? Tipo, eu não sei, mas às vezes eu não sinto que quem é... Não tô falando de cor. Tô falando da mestiçagem mesmo. Quem é branco nem é sempre totalmente branco, branco, branco. Sabe? É... Não sei explicar. (Thayná).

Mas também não acho que seja assim. Senão todo mundo vai ser misturado, porque todo mundo é misturado. Mas a gente sabe, tipo, a gente consegue ver quem é negro mesmo sendo misturado e quem é branco. (Clara).

Exatamente isso. Eu não consigo me ver branco de jeito nenhum, de nenhuma forma. Mas sim, eu compreendo e tenho total consciência que eu tenho passabilidade com relação a minha cor ser mais clara. Isso, total. (Marco).

Nesse momento já estávamos no fechamento do último encontro, e eu finalmente questionei se eles e elas tinham mudado de afirmação racial desde o começo dos encontros, ao que as participantes brancas disseram que não, que continuavam se afirmando brancas, e os participantes negros responderam respectivamente assim:

Eu continuo na minha busca, porque eu não sou afro. Quer dizer, eu posso até ter na minha ancestralidade, mas sei que o que é assim, mais perto é a coisa branca e indígena. Sei que minha cor é escura, mas meu cabelo e meus traços não são afro, entendeu? Então eu continuo na mesma. Quero descobrir de onde vim, para poder dizer quem sou. Por enquanto eu sou mestiça mesmo. (Regina)

Ai amiga, eu também sou indígena e, assim, eu até sei de onde eu vim, porque minha avó é indígena e eu tenho a mesma cara dela, cuspida e cagada. Mas aqui foi algo tão importante pra mim, sabe? Foi importante demais, Lwd. E eu tenho gostado de poder dizer que sou negra. Eu sei agora que nem todo mundo vai concordar, mas eu quero ficar sendo negra ainda. (Thayná)

Eu sou pardo-negro. E eu sei que sou isso porque nunca fui tratado como branco. Mas é um saco quando eu falo sobre, porque parece que não posso, sabe? To num momento não muito bom em relação a ser negro, por isso hoje eu sou pardo. (Marco)

Já eu sou negro mesmo. Sou escuro, sou macumbeiro, sou nordestino e sou gay. O que falta mais? Ah e sou pobre, pronto, lascou. Quero ver me tirarem daqui. Sou negro e pronto. (Joaquim).

Eu me encontrei aqui. Tenho a pele escura, mas aliso o cabelo faz tanto tempo que tinha esquecido que sou negra. Na verdade acho que nunca tive certeza. Agora eu to aliviada de me entender sim como negra. (Clara).

As outras duas meninas do grupo de negros responderam no chat do Google meet: “Sim, sou negra”, no caso de Maria Roberta e Janaína disse: “Eu acho que sou parda”. Eu também, como eles e elas, saí desses encontros transformada. Quando juntei o grupo de pessoas negras com o de pessoas brancas acreditava que haveria uma mudança significativa de postura entre os grupos. Digo isso baseada na experiência do grupo de pessoas negras ter sido conduzido por uma monitora preta e no dia que ela não pode comparecer, eu conduzi, e em alguns momentos eles ficavam constrangidos de “falar mal de branco” por eu estar com eles. Isso foi algo que eles me disseram nos bastidores e eu tentei reforçar que eles tinham toda liberdade de falar e que eu não levaria para o lado pessoal. Por isso, supus uma disputa entre os grupos que, se aconteceu, foi sutil e mais presente no primeiro momento com a discussão sobre todos serem racistas. É importante considerar que eram todos estudantes da mesma turma e em geral amigos entre si, sejam os brancos ou os negros. Além disso, eles conversavam muito sobre os temas tratados nos intervalos entre os encontros.

Na época desses encontros, no ano de 2021, eu tinha certeza que no último momento os participantes do grupo de negros sairiam com mais certezas que dúvidas e que no fim, a negritude prevaleceria. Mas o que vi foi a instabilidade da afirmação racial por parte das

peessoas pardas/mestiças e por mais que eu entenda que a identidade é metamorfose, nesse caso, entendo que a instabilidade pode sim servir como base para a emancipação, como pode ser foco de angústia e de um não lugar doloroso e apolítico. Se antes defendia a ideia de que para se fazer política identitária racial precisávamos escolher entre ser brancos e ser negros, os encontros me ensinaram que, por mais que ainda seja necessário definir quem é branco e quem é negro no Brasil, há que se criar condições para que os mestiços possam se encaixar de uma forma menos desconfortável em algum dos grupos. A princípio, a solução poderia ser denominar os mestiços de pardos. Mas a palavra parda não é bem aceita e é tendenciosa quando supõe academicamente que todo pardo é de origem negra. Se existem pesquisas que comprovam que 6 entre 10 pardos não se consideram negros⁵⁰, é porque existem outras variações possíveis.

Talvez se afirmar pardo-negro, pardo-indígena e pardo-branco seja uma solução, mas que ainda precisa ser testada amplamente considerando até que ponto geraria desarticulação e beneficiaria o status quo. Por hora me atenho aqui ao que me apresentaram os participantes dessa amostra: o quão doloroso e libertador é conseguir se definir racialmente e ser reconhecido por seu grupo, mesmo que essa definição não seja estável.

⁵⁰ Brasil. (2024). Datafolha: 6 em cada 10 pardos não se consideram negros. O Globo. Disponível em: < <https://oglobo.globo.com/brasil/noticia/2024/11/24/datafolha-6-em-cada-10-pardos-nao-se-consideram-negros.ghtml> >.

Quem é o pardo nas relações raciais, afinal?

“A refavela revela o choque entre a favela, inferno e o céu. Baby blue
rock sobre a cabeça de um povo chocolate e mel” – Gilberto Gil
(Refavela [Música], 1977)

Entendo raça como uma invenção estratégica da colonização para dominar e oprimir e que precede a noção de humanidade. Raça no Brasil é uma categoria fluida, onde uma mesma pessoa pode ser vista racialmente de forma diferente a depender da região do país, do contexto socioeconômico, dos traços fenotípicos e da capacidade que essa pessoa tem de escapar de um enquadramento indesejado, alterando textura de cabelo e até o tom de pele com maquiagens. Isso se deve a realidade da mestiçagem e do ideal de branqueamento que premia, de certa forma, as pessoas que conseguem alcançar uma estética próxima da branca ou menos próxima da negra. Claro que existem as pessoas consideradas brancas branquíssimas e que serão lidas como brancas em qualquer contexto, assim como as pretas retintas que nunca conseguiriam se valer da estratégia de escape racial. Mas como meu foco de estudos foi justamente as pessoas que têm dúvidas sobre sua racialidade, ou aquelas que se reconhecem mestiças mesmo optando por uma identidade negra, é delas a quem me refiro aqui como problema de identidade.

Onde se localizam os pardos? Essa com certeza é a pergunta que mais respostas obtive em meu percurso reflexivo e de constatação empírica: O pardo é negro, o pardo é indígena, é branco, ou não é nada? O que me parece evidente é que o pardo está no lugar do outro não só do branco, como também do preto. E, como diria Carneiro (2005), o outro construído no lugar do não-ser como fundamento de ser, tem potencialidades mil que, muitas vezes, na condição da colonialidade, é interditado e nunca se torna. Na teoria, pardo é um mestiço que apresenta

fenótipo negróide e que, por isso, está dentro da categoria negra. Pretos e pardos comporiam a mesma categoria. E assim como uma pessoa preta pode se nomear tanto de preta como de negra, uma pessoas parda também poderia se nomear tanto como parda assim como negra. Só que na prática, além do termo pardo ser visto com certo tabu (seja por rejeição do termo, seja por receio de que os pardos não se reconheçam negros e afete políticas públicas) existe uma variedade de fenótipos que se aut nomeiam como pardos e que amplia a tríade racial que estamos acostumados a acreditar que nos compõe. A ideia de que somos compostos por brancos (portugueses), negros (africanos) e os autóctones (indígenas) é o que Roberto Damatta (1981) denomina de “fábula das três raças”.

Não vou entrar no mérito de incluir a presença de grupos humanos pertencentes a outras etnias, como as etnias orientais, ou me referir a variedade de nações africanas que aqui aportaram, ou ainda falar de quantos grupos indígenas diferentes temos. Mas a própria miscigenação entre brancos, negros e indígenas gerou uma massa de pessoas que a depender do fenótipo pode pender para um grupo ou para outro. E aqui, sabemos bem, fenótipo define lugar social. Assim, muitos desses mestiços não-brancos se afirmam pardos, mas não possuem fenótipo negróide. É o caso dos descendentes de indígenas. E muitos pardos com traços negróides e que não são brancos, mas possuem pele clara, ficam à disposição do observador que muda sua avaliação do outro a partir da referência que usa para tal.

Definitivamente, raça é uma invenção. E como diria Acauam Oliveira (2025), é uma invenção perversa para cacete. O que quer dizer que a depender do interesse da branquitude não só o pardo pode existir como categoria identitária, como o mestiço, o “moreno cor de jambo”, o “negro de pele clara”, o “branco de pele escura”. E essas nomenclaturas existem porque foram enunciadas, isto é, a racialização não se refere à substâncias, mas antes à processos sociais inscritos em dispositivos de poder. Não aceitar como uma pessoa se afirma racialmente é negar a materialidade histórica de sua experiência social e política (Oliveira,

2025). Mas também não podemos deixar de manter a vigilância quanto ao jogo simbólico de desarticulação das minorias que esse tanto de nomenclatura impõe.

Fanon (2008) já nos alertava que o desejo do sujeito negro em solo colonial é ser visto como humano, mas ser humano é sinônimo de ser branco e por isso, o negro busca ser branco. No Brasil da miscigenação, os negros estariam supostamente mais próximos dessa realização e, assim, teriam ainda mais tendência a buscarem esse branqueamento. Porém, esse acesso tende a ser negado. O mundo da humanidade branca é rígido e só aceita os iguais. A democracia brasileira só existe para brancos, como diria Beatriz Nascimento (2021). E caso esses mesmos negros resolvam fazer o movimento contrário, isto é, buscarem a negritude como alternativa de existência, muitas vezes são impossibilitados por “não serem tão negros assim”, ou “mas você é moreno”, ou ainda “você é quase branco”.

Aqui vemos o quão oscilante se torna a identidade racial quando não se está bem definido o que cada uma representa (preta, parda e branca), assim como também se criam tabus sobre determinadas nomenclaturas. A ideologia racial brasileira desfoca qualquer definição que possa se voltar contra ela mesma. Beatriz Nascimento (2021) diz que não existem mais os bons selvagens, assim como não existem mais os negros “puros” que saibam de qual origem africana descendem, mas o branco e a branquitude só reconhece oficialmente esse tipo de negro que foi inventado por eles mesmos, e incorporar a esse ideal de pureza negra é mais um dos artifícios do genocídio da população negra. Aqui o negro é mestiço, tal qual o branco, e como qualquer ser humano, possui peculiaridades que o faz diferente de outros negros, mas que nem por isso o inclui no grupo de brancos. O negro daqui é preto, mas também pardo, e o pardo é múltiplo na sua negrura, mas ainda assim perceptível e socialmente negro.

Branco ou moreno claro

Sendo raça uma categoria fluída aqui no Brasil, a branquitude se torna também um lugar de contradições e sinuosidades. Bastos (2023) diz que nossa branquitude é mestiça na medida em que esse lugar de poder pode ser exercido por sujeitos mestiços mediante concessões conquistadas conforme o grau de branqueamento evidenciado. No nosso círculo de cultura com pessoas negras, confesso que na minha leitura uma delas me parecia branca, pois os traços dela eram próximos dos meus, apesar do cabelo mais liso e da pele mais escura. O fato dela não conseguir se inserir no grupo de brancos, mas também não assumir a narrativa das outras pessoas negras do grupo (sustentou até o fim que nunca sofreu racismo e até o fim manteve a dúvida quanto ao seu pertencimento racial) pode ter outras motivações que vão além daquilo captado no grupo. Tenho algumas suposições: classe social, possuir membros da família negros, coisa que de fato ela relatou quando citou o cabelo da prima que fez transição capilar, e também conviver com pessoas branquíssimas que produzem o contraste entre o ser e o não ser. Eu já havia apontado que nossa branquitude aqui no Nordeste tende a ser morena por um número diminuto de brancos branquíssimos para ocupá-la.

Pesquisa feita pela Datafolha em 2008, que foi uma pesquisa feita com autodeclaração espontânea, constatou que o termo moreno era o preferido entre os entrevistados, demonstrando sua popularidade. E mais, o moreno era uma categoria que ficava entre o branco e o pardo. Por isso a suposição de que muitos morenos aqui do Nordeste estejam no lugar de brancos socialmente falando.

Sempre defendi a identidade como uma forma de visibilização do sujeito e seu grupo e uma forma de fazer política consciente. Lembro de amigas minhas usarem frases de Clarice Lispector (quem se define, se limita) para não precisar definir orientação sexual, por exemplo, e eu responder que não se definir era uma opção no caso delas, mas não fazer política não é. Então sempre achei necessário que os sujeitos tidos como marginais pudessem definir seu

lugar e se afirmarem a partir deles para que, assim, esses sujeitos consigam se organizar e fazer política. Assim também foi quando comecei a cobrar que brancos como eu pudessem se afirmar brancos para que as relações raciais no Brasil fossem nossa corresponsabilidade e não só algo do outro. Para isso, os brancos precisam entender que existe também uma variação fenotípica e cromática do espectro da branquitude. Lia Schucman (2014) descreve o ser branco como ser alguém que ocupa o lugar simbólico da branquitude, e para isso, o sujeito não necessariamente é definido por questões genéticas, já que o Brasil traz um histórico de extensa mestiçagem, mas sim diz respeito a lugares sociais associados a um fenótipo considerado branco. Por isso que ser branco varia de contexto histórico, social e geográfico e, por isso também, no mesmo contexto podem coexistir os brancos branquíssimos e os brancos amorenados, contanto que contenha pele clara, cabelo liso e feições européias (Sovik, 2004).

Usei os conceitos de branquitude e brancura de Lia Vainer Schucman e Liv Sovik nessa tese, mas com a consciência que o foco de ambas foram estudos com pessoas do Sudeste brasileiro. Entendo que no Sudeste a pele clara seja sinônimo de branquitude e brancura, e a pele escura não. Aqui no Nordeste caberia um estudo mais aprofundado sobre o fenótipo que contemplaria a nossa brancura. É importante salientar que, em geral, o branco não é cobrado a se racializar e quando acontece, tende a fugir desse lugar.

Pensar quem são os brancos no Nordeste também me fez refletir quem são os negros, e se esse grupo também é heterogêneo para além do continuum de cor ou colorismo. Digo isso me referindo ao fato de que pardos são pessoas que estão dentro do escopo de pessoas negras, segundo o IBGE e o Movimento Negro Unificado. Assim, teoricamente, pardos são negros de pele mais clara, mas que não produzem dúvidas fenotípicas sobre sua descendência afro. Na prática, vemos tanto nos estudos mais recentes sobre os dados do IBGE quanto aqui na amostra que trago que as pessoas que se identificam como pardas e negras também incluem pessoas descendentes de indígenas. Com isso, a perspectiva binária de raça é algo que produz

um apagamento dessas configurações identitárias. Isso foi algo dito por Lourenço Cardoso (2017) quando descreve que o binarismo racial brasileiro anula o indígena como raça. E isso foi explicitado na fala das participantes indígenas da minha amostra.

Pardas-indígenas

Pensar raça no Brasil como tendo dois pólos principais, o branco e o negro, acaba por fomentar a anulação da presença de indígenas de diferentes etnias e regiões, e seus descendentes que apresentam fenótipo que os ateste tais quais. E isso me reporta às duas pessoas que participaram do círculo de cultura no grupo de negros que se referem a uma ancestralidade indígena, que são Thayná e Regina. “Branca demais para ser negra, negra demais para ser branca” (Thayná), ambas proferem falas sobre a certeza de não serem negras no padrão afrodescendente (“quando eu vejo representatividade na televisão, qualquer outro lugar de alguém negro é muito difícil para eu poder me identificar, tanto é que eu não me considero, não bati o martelo ainda por causa disso.” Regina), mas também tem certeza de não serem brancas.

A identidade indígena deslocada de uma pertença étnica não existe. As pessoas “têm cara de índio”, mas não são indígenas se não puderem atestar que pertencem a algum grupo étnico reconhecido. Então essas pessoas passam a não existir enquanto sujeito racializado. Pesquisas mostram que as pessoas com “cara de índio” são registradas como pardas no senso do IBGE⁵¹, e que o que se define como sendo uma pessoa parda varia fenotipicamente entre ser negra de origem afro, ou negra/parda de origem indígena. Por exemplo, a região com

⁵¹ No Censo de 2022, mais de 92,1 milhões de brasileiras e brasileiros se declararam pardos, o equivalente a 45,3% da população do Brasil, estimada em 203 milhões de pessoas. Foi a primeira vez desde 1991, quando a pesquisa censitária nacional passou a incluir “cor ou raça”, que a população parda foi maioria. (Brasil, 2023). Sendo que 6 em cada 10 pardos não se consideram negros (Brasil, 2024).

maior número de pessoas pardas é a região norte e na região norte a maioria dos que se denominam pardos possuem fenótipo indígena⁵².

Regina sustentou o seu lugar de mestiça que não é parda, já que quando se reportava à esse termo imaginava um descendente de africano, além do que, Regina considerava o termo pardo “nojento”. Assim, Regina se declarava uma mestiça, ou não branca. Mas em nenhum momento citou o termo “Caboclo” ou “Cafuzo”, que se refere à mistura entre branco e indígena e entre indígena e negro respectivamente. Segundo Porto Alegre (1993), o termo caboclo surgiu no nordeste brasileiro com o intuito de definir os indígenas ao mesmo tempo em que ofuscava sua pertença racial considerando sua suposta mestiçagem. Assim como também o termo pardo passou a ser usado para nomear indígenas misturados e confusos com o mito da mestiçagem e da democracia racial (Vieira; Leitão, 2022). E por mais que o surgimento do termo “Caboclo” tenha caráter pejorativo e de apagamento do pertencimento racial de indígenas aqui na região nordeste, a verdade é que esse termo foi absorvido pela população de tal forma que muitos sertanejos e agrestinos de pele escura se nomeiam como caboclos. Segundo Vieira (2019), é um termo que guarda um histórico de apagamento e silenciamento da população indígena, mas também guarda memórias e pode auxiliar no processo de reelaboração e afirmação de identidades e pertencimento a uma ancestralidade e genealogia indígenas nas populações da região agreste de Pernambuco.

No caso de nossas participantes descendentes de indígenas, nenhuma delas se define com uma nomenclatura específica que as localize nesse lugar. Enquanto Regina se afirma mestiça, “fruto da mistura”, Thayná adotou o termo negro para se nomear. E no caso de Thayná, se afirmar negra não necessariamente é um deslocamento de sua origem se considerarmos que os indígenas eram denominados de “negros da terra” no período colonial. O termo negro era uma categoria jurídica que se referia aos escravizados em geral, sejam de

⁵² A região norte tem o maior percentual de pardos (67,2%), a região Sul a maior proporção de brancos (72,6%) e a região Nordeste o maior índice de pretos (13,0%), segundo senso do IBGE de 2022. (IBGE, 2023).

origem africana ou indígena pelo menos até meados do século XVII (Ferraz; Barbosa, 2015). Krenak (In Bolognesi, 2019) fala que justamente pelos indígenas escravizados também terem sido chamados de negros na época da colonização, é que houve um apagamento de sua condição de escravizado nos últimos séculos do período escravocrata. Como se só os pretos tivessem sido submetidos ao trabalho forçado nesse período. Talvez o problema de Thayná se afirmar negra seja o fato de que esse termo é relacionado na contemporaneidade ao Movimento Negro Unificado, que é uma organização política que representa os descendentes de africanos. E considerando essa observação de Krenak, talvez se afirmar negra sendo de descendência e aparência indígena mantenha esse mesmo apagamento para Thayná, ou até uma rejeição de sua participação nessa categoria racial. Na realidade, os descendentes de indígenas ou o que denomino de indígenas urbanizados, são chamados muitas vezes como negros e tratados como tal. E considerando isso, não é de se estranhar que Thayná tenha se identificado tanto com a vivência dos colegas negros.

Esses mesmos colegas negros alertaram Thayná sobre a necessidade de se informar, buscar conteúdo para se respaldar em suas afirmações, mas nenhum deles negou sua afirmação como pessoa negra. Pelo menos não diretamente. E assim, Thayná demonstrou não só conforto, mas um certo alívio por finalmente se sentir pertencente a algum lugar, podendo assim, nomear algumas violências que sofreu como sendo violências racistas. Já Regina, sendo fruto da mistura, tendo fenótipo indígena, mas vivências diferentes das de Thayná, buscava um outro lugar, uma outra nomenclatura pela qual se afirmar, que não fosse nem negra, nem branca, nem parda. A identidade é sempre algo mutável e vazia, e a posição do sujeito é descentrada e disjuntiva em um ponto entre ser e não ser, mas que se sustenta através da experiência, segundo Bastos (2023). A experiência de Thayná com o grupo a proporcionou ocupar o lugar de pessoa negra, já no caso de Regina que vem de outras vivências conscientes e atentas sobre racialidade, a vivência do grupo não foi suficiente para ela considerar a

negritude como um lugar seu. O que não tem nada de errado, considerando que o sujeito nunca é total e plenamente integrante de uma categoria social (Lima, 2019) e que o que caracteriza a identidade é justamente a capacidade de modificar-se, alterar-se através de mudanças significativas que as vivências e identificações do sujeito vão lhe proporcionando.

Se assim foi com as duas mulheres pardas-indígenas que se dispuseram a tratar de relações raciais num grupo constituído por pessoas negras, o movimento de identificação e eventual desidentificação também aconteceu com os participantes pardos-negros.

Pardos negros

Tínhamos 5 participantes pardos-negros: Maria Roberta, Clara, Janaína, Joaquim e Marco. Cada um deles relatou caminhos diferentes de afirmação de sua negritude. Janaína esteve em todos os encontros, mas participou ativamente somente do primeiro e do segundo, que foi quando relatou que se pensou negra ao precisar fazer transição capilar e descobrir que seu cabelo é crespo. Além da autopercepção, registrou também racismo sofrido por conta do cabelo. Porém, a história de Janaína demonstrava estar atravessada por outras questões como ter passado por duas famílias adotivas e por ser proveniente de uma condição socioeconômica escassa. Algumas afirmações de Janaína denotam dor em sua existência, como quando disse que preferia nascer de novo ao invés de mudar alguma característica física, ou quando disse que evitava sair de casa por se sentir desconfortável com sua imagem. Apesar disso, o seu relato não fez ligação direta de tal sofrimento com o racismo que porventura possa ter sofrido, exceto na situação do cabelo crespo que, nesse caso, era bem recente.

Já Maria Roberta falava de sua negritude com mais tranquilidade e certeza e quando falava de dor, falava da dor de sua mãe, que é negra, e de como ela sofreu racismo, assim como quis poupar Maria Roberta de maiores sofrimentos alisando o seu cabelo desde muito nova. Apesar disso, Maria Roberta demonstra um amor e admiração muito grande por sua

mãe. Descreveu que tinham uma relação maravilhosa, que sua mãe era sua melhor amiga. O que me dá indícios de que a relação que a pessoa parda-negra ou parda-indígena tem com o genitor a quem herdou suas características raciais influencia definitivamente na forma como esse sujeito mestiço aceita mais ou menos, valoriza mais ou menos sua pertença racial. Falo isso me lembrando da relação tensa que Thayná tem com sua mãe indígena, e da boa relação que tem com seu pai branco. E das demais relações parentais de nossos participantes que me geraram uma curiosidade acadêmica, mas que não coube nessa tese, e que possivelmente investigarei em outro momento.

Já a participante Clara, demonstrou muito interesse nas discussões do grupo e por mais que não se visse como branca, também não se via como negra e, por isso, questionava constantemente se poderia se afirmar parda, ou se parda era um termo válido, além da preocupação em não se sobrepor àquilo que a coletividade negra tinha definido como a melhor forma de se definir. Isto é, Clara não queria se afirmar parda por saber que esse termo não é válido politicamente, e sim, o termo negro. Porém não se sentiu segura em se afirmar negra durante algum tempo, conquistando confiança aos pouco e conseguindo se afirmar negra no último encontro.

Joaquim e Marco eram os únicos homens do grupo, ambos eram homossexuais, e ambos chegaram se afirmando negros e justificando sua afirmação com segurança. Joaquim trazia também o pertencimento ao Candomblé, o que, segundo ele, intensificava a vivência do racismo, pois sendo negro, gay e macumbeiro, como ele relatava, se tornava um alvo direto de pessoas racistas. Joaquim também trazia muitos relatos de experiências pessoais que faziam com que os demais conseguissem identificar as próprias vivências como sendo racializadas. Como por exemplo, quando ele contou das vezes que foi seguido por seguranças em lojas, no shopping, ou das vezes que foi abordado pela polícia e que colocaram uma arma na cabeça dele, ou das vezes que sua avó pedia que ele saísse sempre com seu documento de identidade

e que nunca ficasse parado nas encruzilhadas, o que é um relato concreto, mas também de um simbolismo interessante. Lembrar de estar sempre com seu documento de identidade, nunca se desfazer dele, fez com que Joaquim nunca titubeasse sobre ser uma pessoa negra ou não. Assim como aprender a não ficar parado nas encruzilhadas porque concretamente se torna alvo de abordagem policial, mas também atrapalha o fluxo de energia de Exu.

Marco foi o participante que, assim como Joaquim, sempre mostrou segurança quanto a seu pertencimento racial e foi um ponto chave nas discussões que não chegavam num consenso no grupo, pois Marco conseguia apaziguar, explicar e definir algumas questões. Como quando tentou acalantar as colegas que relataram uma autorejeição de sua própria imagem, ou quando explicou que pardo é negro e que por isso ele poderia tanto se nomear como pardo, tanto quanto negro, dentre outras situações. Marco também conseguia identificar com clareza situações de racismo que passou e o quanto isso o fazia ter a necessidade de se superar, ser melhor, para provar que era capaz, comportamento esse típico imposto a pessoas negras na conjuntura competitiva do capitalismo. A surpresa em relação à Marco foi que, justamente no último encontro que contou com a presença de pessoas brancas, ele demonstrou dúvidas quanto a seu pertencimento racial. Falou que era lido como branco e que pessoas negras não o aceitavam como negro. E dessa vez quem interveio foi Thayná, que foi a pessoa que passou o transcurso dos encontros ainda aprendendo sobre quem era e quem poderia ser. Pois, nesse momento ela mostrou segurança para amparar quem antes a havia amparado, assim como Joaquim também o fez, o que demonstra a importância da coesão grupal das minorias no intuito de se organizar e se fortalecer mesmo com as diferenças internas.

Apesar de todos os participantes terem peculiaridades fenotípicas, vivências próprias, e serem frutos de determinadas misturas, todos tinham em comum o mesmo ponto: o racismo. Todos identificaram que já sofreram racismo e, por isso, todos conseguiram encontrar um ponto de coesão na afirmação de sua identidade a partir da identificação grupal. Ciampa

(2005) diz que toda identidade individual é também coletiva, pois precisa de reconhecimento interno e externo para se estabelecer, por conta disso, foram necessárias negociações internas no grupo para que aqueles que tinham dúvida sobre sua racialidade conseguissem se afirmar e se sentir pertencente àquele grupo.

No meu trabalho de conclusão de curso de Psicologia, do ano de 2006, eu estudei sobre a importância do pertencimento grupal para a afirmação da negritude. Na época, fiz entrevistas individuais com pessoas que participavam de uma turma de dança afro promovida pela Universidade Federal de Alagoas, num espaço dedicado à artes em geral. Nesse espaço, tinham turmas de ballet clássico, jazz, aulas de música e dança afro. Para mim, não era por acaso que àquelas pessoas tinham escolhido justamente dança afro, mas foi notório constatar que pessoas pretas falavam mais diretamente sobre sua escolha estar atrelada à sua raça do que pessoas pardas, por exemplo. Como o resultado das entrevistas com esses alunos de dança ficou vago, procurei entrevistar adeptos do candomblé, o chamado Xangô aqui em Alagoas. Foi na Casa de Iemanjá que conversando individualmente com alguns adeptos, além do próprio babalorixá da Casa, que constatei que naquele espaço, independente da tonalidade da cor da pele, e até alguns brancos, identificam a negritude como fator primordial de suas próprias vidas. Por conta disso, decidi no meu mestrado estudar apenas religião, fazendo um comparativo entre membros da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e membros do Candomblé, relacionando pertencimento religioso à identidade racial.

Assim, sempre entendi a importância entre afirmação identitária racial e pertencimento grupal. Mas nunca tinha acompanhado até então como esse pertencimento atua no direcionamento e lapidação da identidade do sujeito até trabalhar com grupos. Aqui pude ver o processo de ser nada, se tornar alguma coisa, até a assunção de uma afirmação identitária racial segura. No caso do grupo aqui referido, percebi que o ponto de encontro de todos e todas que conseguiram afirmar sua identidade, ou como diria Regina, todos que se

racializaram⁵³, foi o racismo: quem tinha dúvida se era negro ou não conseguiu se vê dentro da negritude ao reconhecer que sofreu racismo.

Racismo cordial

Não por acaso, racismo foi um tema presente nas discussões dessa tese, e para mim, é impossível pensar no agora sem fazer referência ao passado. Por isso, busquei na história da colonização e pós colonização dados que de certa forma justificassem o agora das relações raciais. Tanto é que meu primeiro interesse de pesquisa foi entender se o que se denomina racismo cordial, um conceito desenvolvido pós década de 1930, onde se defendia que as relações raciais eram afetivas e amenas graças à cordialidade do colonizador, ainda se atualizava na percepção das pessoas em geral, principalmente das pessoas negras. Isto é, pensar o Brasil pelo prisma da cordialidade dificulta o reconhecimento de certas violências e desigualdades como fruto de uma sociedade racista, pois, presume que se há desigualdade esta se dá por conta de uma viés meritocrático, individualista, e não por haver “uma porta de vidro”⁵⁴ que impeça determinados grupos sociais de acessarem caminhos de ascensão social.

Consequentemente, se a exclusão social de certos grupos é culpa deles mesmos, não existe ninguém que se beneficie dessa exclusão. Enfim, acreditar que vivemos uma cordialidade cultural no Brasil é acreditar que não existem tensões e disputas entre grupos, muito menos desigualdades sociais, e isso foi algo que quis investigar, mesmo que pensar o racismo como sendo algo cordial fosse uma enorme contradição. E os resultados das discussões sobre esse tema evidenciaram que sim, ainda existe uma crença de que vivemos num paraíso interracial. E essa crença é alimentada por pessoas brancas, as quais se

⁵³ Em determinado momento de nossos encontros, Regina diz que independente do sujeito ser negro, pardo, indígena ou só um não branco, ela passa pano para as pessoas racializadas.

⁵⁴ Piza, Edith. (2002). Porta de vidro: entrada para a branquitude. In: Bento, Maria Aparecida S. Carone, Iray (organizadoras). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Vozes.

beneficiam desse mito, e replicada também por pessoas negras como evidenciam nossos primeiros diálogos no círculo de cultura.

A ideia do racismo atrelado à cordialidade é um véu que tenta amenizar o impacto de uma sociedade racista na desigual distribuição de recursos materiais entre determinados grupos, e fingir que tal impacto não determina subjetividades. Sobre as condições materiais dos nossos sujeitos, constatei que, assim como a realidade nacional, existe uma proximidade da condição socioeconômica de pretos e pardos que participaram do grupo. Todos relatavam mais ou menos a mesma vivência social, onde seriam os primeiros da família a ter um diploma de nível superior (exceto de uma participante preta, onde seu pai preto tinha se formado, e de Maria Roberta, onde sua mãe estava cursando uma graduação, mas já era concursada), por exemplo. Mas sobre a vivência interpelada pelo racismo, a maioria tendia a identificar as discriminações sofridas como discriminação de classe. E, considerando que eles e elas vêm de uma condição de classe menos favorecida, não tem como distinguir realmente, a não ser quando a discriminação nomeava o outro a partir de nomenclaturas racistas. Que foi o que aconteceu com Thayná ao ser chamada pejorativamente de baiana.

Daflon (2017) fala que existe essa tendência dos pardos interpretarem a discriminação como sendo de classe não só por ela não ser nomeada diretamente, mas pela própria condição muitas vezes ambígua que esse sujeito se posiciona. Se o sujeito pardo estiver num espaço com pessoas pretas, ele pode ser lido como branco; se estiver num espaço com pessoas brancas, passa a ser lido como negro ou não branco. Sem contar que o racismo no Brasil nem sempre é direto, visto que o brasileiro tem vergonha de ser racista. Some-se isso às leis que criminalizam atos de racismo e pronto, temos uma discriminação racial que não escancara diretamente sua motivação. A mudança na perspectiva do racismo e da ideia da cordialidade ao final dos encontros fez com que eles enxergassem a realidade da desigualdade racial, mas não os deixaram pessimistas, pelo contrário. Alguns demonstraram acreditar que mesmo

peessoas brancas podem aprender a não ser racista e assumir uma postura antirracista. Uma hipótese para tal otimismo pode ser o fato dessas pessoas conviverem intimamente com pessoas brancas em seu contexto familiar. Daflon (2017) mostra que pardos têm mais tendência à se relacionarem com brancos do que pessoas pretas se relacionarem com brancos. E Bicudo (2010) fala de certo ressentimento por parte dos pretos em relação aos pardos por esses serem supostamente mais aceitos no mundo dos brancos. Por sua vez, os pardos por sentirem essa hostilidade por parte dos pretos, tende a se afastar e se relacionar ou com outros pardos ou com pessoas brancas.

Tratar de racismo, relações raciais e autoimagem foi a forma que encontrei de acompanhar o processo de construção e afirmação da negritude por pessoas consideradas e lidas como pardas e, nesse processo, me deparei com a instabilidade nessa construção típica das metamorfoses que se amparam em si mesmas para ser mais, mas que precisam de reconhecimento dos iguais e dos diferentes para se manter. Ao longo dos capítulos tratei da compreensão de identidade a partir das perspectivas com as quais me aproximo, fazendo uma ligação entre elas para posterior compreensão de como se estabelecem na prática as identidades raciais em questão, assim como discorri sobre colonização, racismo, branquitude e o contexto nordestino das relações raciais. Ainda senti necessidade de tratar sobre reconhecimento considerando que toda a identidade visa reconhecimento e no caso das identidades marginais, e da disputa que as políticas de identidade fazem sobre elas, a percepção externa e interna sobre o sujeito favorece uma autoimagem positiva ou negativa. Pensar o Brasil e o Nordeste mais especificamente é entender nosso contexto como uma ficção colonizada e recolonizada, como diria Mombaça (2021, p. 16), que se submete ao imperialismo e é, com isso, imperialista, dominada e dominante e, por isso, nunca serviu ao propósito das lutas contínuas por libertação, seja dos territórios, seja dos corpos “subjugado em sua construção”.

Identidades negras

Por mais que ainda tenhamos a tendência de pensar a identidade nos termos clássicos, ou seja, como essência, característica imutável do que somos, a identidade é um processo contínuo de vir a ser, visto que depende de identificações que variam com a vivência do sujeito. E mais, depende também do reconhecimento externo e por isso é uma negociação constante sobre o que se é e o como se é reconhecido. A identidade guarda uma aparência de estabilidade porque a palavra demora mais do que a autopercepção para se transmutar. Então se eu me considero mulher desde que nasci, também considero que minha concepção de mulher mudou de lá para cá, mas a palavra que a demarca continua a mesma. No caso das relações raciais, quando pensamos a birracialidade, isto é, quem é branco e quem é negro no Brasil, parece que a palavra associada ao sujeito também não muda, já que a tendência é que permaneçamos os mesmos até o fim das nossas vidas. Mas quando pensamos na pessoa que é negra, mas nem sempre vista, reconhecida e autoreconhecida como tal, até a palavra que a nomeia racialmente pode mudar. Me refiro aqui aos pardos ou mestiços que não são brancos. Para essas pessoas, existe uma espécie de jogo lingüístico que brinca com sua localização racial e que parece só beneficiar aos próprios brancos, já que, quando um negro não consegue se enxergar como negro, temos menos uma pessoa na frente de batalha por justiça e pelo reconhecimento de sua humanidade.

Segundo Daflon (2023), diante da linguagem binária do racismo, que opõe negros e brancos, os sujeitos portadores de outras identidades têm dificuldade para acomodar suas experiências com a discriminação dentro do seu repertório identitário. O que não significa, segundo a autora, que o racismo não atinge pessoas em condições intermediárias de cor, mas sim que suas expressões mais visíveis silenciam sobre eles. Vimos como o racismo age com pessoas pardas tendo o exemplo dos relatos nos grupos: em geral, o racismo não nomeia diretamente o motivo de discriminação e as pessoas pardas, que assim como as pretas estão

em geral em condição menos favorável sócioeconomicamente, tendem a associar a discriminação à questão de classe. E quando o racismo é declarado, associam e “rebaixam” a pessoa parda à condição de preto. Parece, pois, que existe um tratamento distinto para pretos e pardos, por mais que suas condições estruturais e de acesso e ascensão social sejam similares. E já entendemos que a dificuldade de muitos pardos se afirmarem negros está relacionada com a ideologia que elege a mestiçagem com o ideal de branqueamento como meta, fazendo com que pardos tendam a se identificarem com brancos, assim como almejem a brancura e a branquitude como consequência. Mas também se faz necessário registrar que, pelo menos aqui na nossa amostra, muitos pardos que buscaram se afirmar negros tiveram essa possibilidade barradas por outros negros. Que foi o que aconteceu com Marco e também com Clara. Provavelmente o ideal de branqueamento também está contido nessa rejeição de alguns pretos para com alguns pardos. Essa rejeição tem fundamento histórico. Na década de 1970, Eduardo de Oliveira e Oliveira tratou o pardo como sendo um obstáculo epistêmico para o entendimento das relações raciais no Brasil. Schucman (2018) interpreta que para esse autor, o pardo seria um traidor. Campos (2013) define o pardo como sendo um dilema político e Bezardino-Costa (2024) entende que na contemporaneidade o pardo está em disputa.

O projeto político da negritude brasileira trabalhou para que o pardo não precisasse negar sua origem negra e sim, se identificasse também como negro. Por isso que esses autores consideraram que o pardo é uma barreira para construção desse agrupamento com força política e de mobilização, pois o pardo precisaria se afirmar como negro para sair desse não lugar. A questão que tem desmobilizado pretos e pardos, segundo Bezardino-Costa (2024), é o fenômeno das bancas de heteroidentificação, onde alguns de seus membros têm negado a existência de negros de “pele clara” considerando-os fraudadores. Por conta disso, muitos desses negros têm voltado para nomenclatura “parda”.

Pensando nessa disputa a nível macro e nas declarações de oscilação de pertencimento e não pertencimento dos pardos, ou negros de pele clara, é que se faz necessário compreender e estudar como se estabelece a subjetividade de pessoas pardas. Aqui me vali de autores que falam da subjetividade negra, sendo Fanon a principal referência. Mas sobre pardos, ainda temos pouca literatura. Lia Schucman relata a ausência de estudos sobre pessoas que são frutos de relacionamentos interracialis em seu livro que trata desse tema. Sei que estamos num momento delicado e que muitos debates sobre os pardos precisaram voltar para um lugar seguro para não ser confundido com movimento desagregador, despolitizado e de relatividade absoluta sobre raça. Apesar disso, considero que é necessário tratar dessa categoria até porque ela está presente nos registros estatais, nas políticas públicas, “nas dinâmicas institucionais e, sobretudo, nas disputas simbólicas e identitárias que estruturam as relações raciais no país” (Schucman; Andrade, 2025, p. B 10). E também sei que o que vi e ouvi dos meus participantes pardos é que, assim como pessoas racializadas não brancas, eles e elas também precisam de certezas para conseguir transitar pelo mundo.

Dito isso, afirmo que meu intuito foi entender a construção da identidade racial de pessoas pardas com acesso a educação e informação considerando que, politicamente, nos inserimos numa birracialidade onde, pessoas racializadas têm duas opções de afirmação racial: ser branca ou ser negra. Por mais que a categoria negra inclua pessoas pretas e pardas, na prática, a maioria dos pardos possui fenótipos ambíguos justamente por serem frutos diretos de relacionamentos interracialis. Assim, possuem características de origem afro, assim como características brancas, visto ser justamente essa mistura que os classifica como pardos. Mas contraditoriamente, tais características fazem com que ora essas pessoas sejam vistas e tratadas como negras, ora vistas e tratadas como brancos, e a maior parte do tempo são tratadas como nem negros nem brancos. Essa concepção de que só pode ser afirmar negro quem corresponder a um imaginário do que se é negro, isto é, o preto ideal, ou o preto retinto,

é negar a realidade brasileira da mestiçagem. E quando falo de mestiçagem não defendo que somos todos mestiços e que por isso não existe raça, pelo contrário, estou defendendo que a mestiçagem produziu pessoas fenotipicamente brancas como eu, e pessoas fenotipicamente negras, e que tanto a brancura como a negrura são heterogêneas.

O que existe, em termos concretos, são variações fenotípicas inscritas em corpos diversos, que são socialmente interpretados e carregados de significados discursivos, os quais são sempre situados em determinados contextos. Essas marcas corporais – como cor da pele, traços faciais, textura de cabelo – não têm valor em si mesmas, mas são lidas dentro de um sistema racializado que as hierarquiza e as associa a determinados lugares sociais. (Schucman; Andrade, 2025, B11).

Quando pensamos na realidade violenta e racista do Brasil, supor que uma pessoa negra nem sempre será tratada como tal parece uma vantagem, e de fato existe uma espécie de porosidade que absorve melhor a presença de pessoas pardas do que pretas. Ângela Figueiredo (2004) em suas pesquisas demonstra que, por exemplo, pardos que ascendem socialmente percebem uma diminuição significativa de episódios de racismo sofrido, diferente de pretos em ascensão social. Eu me questiono se realmente essas pessoas pardas sofrem menos racismo se ascenderem socialmente, pois se já foi dito por muitos autores e aqui comprovado na fala dos meus sujeitos de pesquisa que os pardos tendem a confundir racismo com preconceito de classe, será mesmo que diminui o racismo sofrido ou eles continuam sem decodificar possíveis ataques que lhes atravessam? Isso me faz lembrar do conceito “racismo recreativo” do Adilson Moreira (2019), que mostra como o branco médio tende a constranger e ridicularizar negros através de piadas que acredita serem inofensivas.

Aqui identificamos pessoas que, a princípio, não se consideravam negras, mas que admitiam que não se sentiam privilegiadas nem socialmente, nem fenotipicamente. É importante relembrar o quanto nossos sujeitos demonstraram rejeição em relação à sua

aparência e dificuldade de se reconhecerem atraentes. Posteriormente vimos uma melhora na autoimagem desses sujeitos concomitante a sua construção identitária racial. Thayná disse que não mudaria seu rosto, pois é o rosto de sua avó. Já Marco dizia que se sentia bonito, mas que sabia que as pessoas não o achavam bonito. E no momento que discutiram padrões de beleza e a importância de se aproximar de pessoas negras, ter pessoas negras como referência de beleza, foi que alguns relataram que realmente se comparar com pessoas brancas sempre os colocará numa posição de desvantagem.

Pardos são pessoas que possuem fenótipos mistos, mas que tendem a hipodescendência. Isto é, pessoas mestiças que possuem predominância de traços fenotípicos negros ou indígenas e, por isso, são considerados negros. Mas que podem ser joguetes do mito da democracia racial que pode reconhecê-los como negros na medida em que queiram alardear a ideia de que são absorvidos pelos brancos, e podem ser apontados como brancos quando queiram negar sua descendência e as consequências dela numa sociedade racista. Por isso que é compreensível que pessoas pardas oscilem quanto a sua negritude. Assim como meu colega lá da introdução desse trabalho que se afirmava publicamente como negro, mas confessava outros pertencimentos raciais aos quais se identificava, Marco se afirmava negro como um ato político de visibilidade da condição marginal desse grupo ao qual pertencia, mas também se afirmava pardo pela consciência de seu fenótipo mestiço e por não estar reduzido à epidermização. Até porque, Marco enfatiza o fato da cor de sua pele ser clara, e que o que o caracterizava como negro seriam outros critérios. A identidade negra como uma representação de si para reconhecimento racial não pode reduzir o sujeito a essa única representação, principalmente quando essa representação é ancorada na branquitude. O que quero dizer é que definimos quem é negro pelos traços indisfarçáveis da negritude, mas também pelo sistema de categorização criado na colonização para separar senhores de escravizados, e que se mantém na atualidade como signo de distinção. Os estudos feitos por Daflon (2017) mostram, por

exemplo, que quando os negros estão numa condição de subalternidade, são tratados de forma paternalista pelos brancos que, por sua vez, demonstram sensibilidade com aqueles sujeitos, isto é, sentimentos de pena e empatia prevalecem. Mas no caso de negros que ocupam o mesmo espaço sócio econômico dos brancos, estes últimos tendem a reagir à eles como uma ameaça e uma afronta. Assim, a definição de quem é branco e quem é negro se mantém sob outras condições na contemporaneidade, mas ainda sustentando a égide da estratificação social do período colonial que foi definida pela branquitude.

O que nossos sujeitos demonstram é que, infelizmente, se ainda temos dúvidas sobre quem é negro e quem é branco, é só analisar o tratamento recebido socialmente, seja por instituições como a política, seja por pessoas físicas, como vendedores de lojas. Esse assunto foi amplamente discutido por nossos participantes e foi graças a identificação de situações racistas vivenciadas que alguns conseguiram se afirmar negros. Digo infelizmente porque para se identificar como negro no contexto colonial, precisa sentir na carne a dor de ser discriminado e violentado. Isto é, para ser negro precisa ter como referência o ponto fixo da branquitude, onde as encruzilhadas identitárias, ou àquilo que se define por interseccionalidade, precisa do aval do poder hegemônico que esmaga os demais.

Assim, quando penso na identidade-metamorfose-emancipação de Antonio Ciampa como sendo uma teoria que explica como o que somos e como nos representamos frente ao mundo social é algo que vai se modificando a medida de nossas experiências, desejos e do reconhecimento social, imagino o quanto de nossos sujeitos de pesquisa desejam mudar, mas também desejam permanecer os mesmos. Desejam mudar para ser mais, mas demonstram um anseio de poder se ancorar numa definição de racialidade onde se sintam seguros e acolhidos. Nesse caso, a instabilidade do que são e do como são vistos gera sofrimento nesses sujeitos que, quando finalmente se reconhecem como negros e significam sua vida a partir do signo dessa racialidade, têm eventualmente negado seu personagem negro por outros. Essa negação

faz com que o processo de metamorfose em busca de emancipação desses sujeitos estagne, ou regreda. E por isso vimos o retorno de Marco para um lugar de pardo, e mais grave ainda, para um lugar de branco: “eu sou lido como branco”. E isso com certeza ameaça sua integridade psíquica. Não só a dele, como a de todos os que vivenciam a indeterminação do que se é.

Thayná demonstrou angústia por ocupar um não lugar (nem branca, nem preta) até, finalmente, ocupar o conforto de um lugar (negro) onde se sentiu identificada. Mas Regina já alertava que o “buraco é mais embaixo”, deixando subentendido que não bastava só se identificar, precisava ser aceita socialmente pelo grupo de pertença. A própria Regina se manteve indeterminada racialmente. A sua única certeza era não ser branca. Eis o sofrimento por indeterminação de que fala Honneth (2003).

Conseguir entender que pardos são negros depende de uma nova organização da experiência visual. Isto é, entender que ser negro não está restrito a cor da pele escura, mas que precisa de outros elementos que enquadre o sujeito nessa percepção. O Brasil define quem é negro e quem é branco a partir da aparência, do fenótipo, a descendência é importante, mas ela não torna alguém negro se caso essa negrura não esteja impressa no corpo. Mas ainda assim, a palavra negra é associada diretamente a palavra preto, até porque etimologicamente são sinônimos. Pessoas como Marco, que têm letramento racial, conseguem entender que negro é um termo guarda-chuva que é composto de pretos e pardos. Mas essas pessoas ainda são minoria. Por isso que, no geral, as pessoas pardas não conseguem se definir como negras, seja porque não se vêem pretas, seja porque não são vistas como tal. Quando comecei a pensar sobre os pardos, criei uma hipótese de que eles poderiam representar uma identidade anamórfica. Relembrando que anamorfose na perspectiva da identidade é uma deformação, distorções dos modelos pré-estabelecidos e hegemônicos. São identidades que ultrapassam os limites do consensual seja na ótica social ou sobre sua própria ótica quando se sente deslocada (Almeida, 2019). Nesse caso, o pardo que se assume negro é visto como em dissonância com

sua afirmação, pois a imagem do ser negro é relativa a ser preto, e o sujeito não é preto tal qual a imagem que se espera. Por isso, não é reconhecido como negro, e assim como o sujeito também não se sente branco, ele fica num não lugar absolutamente desconfortável. Anzaldúa (2021) descreve essa sensação, quando fala que ambas as culturas a negam um lugar no universo delas, o branco e o preto. Essa negação não gera só a rejeição e o sofrimento por indeterminação, como também a culpa mestiça. Clara foi uma das pessoas que demonstrou com ênfase a culpa por não ser negra suficientemente e, por isso, o receio de se afirmar negra em comparação com pessoas pretas. Assim como Marco, que disse: “Existe o branqueamento das pessoas. E quando sua pele é mais clara, você vai ser mais aceito na sociedade e com isso desvaloriza a pessoa de pele mais escura. Sendo ela negra com pele mais clara, sendo ela negra com pele mais escura.” Ao mesmo tempo em que ele também fala que a miscigenação veio tirar dele a identidade negra que ele tem direito. A culpa mestiça se refere a ideia de que os pardos são mais aceitos, têm mais passabilidade no mundo branco e escapes do racismo por supostamente estarem mais próximos dos brancos e terem mais vantagens sociais nessa relação e, por isso, estarem traindo seus grupo de pertença. A consciência desses sentimentos faz com que muitos mestiços até consigam se assumir negros, mas tendem a abrir mão de narrarem a si mesmos em nome das narrativas dos pretos, além de não reconhecerem, nem denunciarem racismos por acreditarem numa posição de privilégio racial e de falta de legitimidade para tal.

Deixar falar e ouvir os pardos, sejam elas de fenótipo afro ou indígena, é também elaborar que as relações raciais continuam em disputa e nessa guerra fria que não é verbalizada e, mais, é apaziguada pela linguagem amena (cordial como um exemplo) ou pelo silêncio. Respeitar que pardos possam se afirmar pardos, assim como se afirmar negros sem culpa, sem medo, sem se sentir traidores dos negros é entender que a mestiçagem produziu uma ideologia que beneficia os brancos, mas que na prática intensificou a presença negra no

país. Para se afirmarem, os pardos sendo sujeitos que se localizam no que Bhabha (2010, p. 22; 24) denomina de **identidade-ponte**, precisam celebrar a fragmentação das grandes narrativas, mas não só: necessita da conscientização de que os limites epistemológicos de ideias binárias são também fronteiras enunciativas de outras vozes e histórias dissonantes e até dissidentes. E a fronteira é o lugar a partir do qual algo começa a se fazer presente.

Nesse caso, pensar que o pardo possa se afirmar como pardo sem que com isso negue sua negritude seria uma solução que talvez diminua sua angústia de deslocamento, de não corresponder a lugar social algum. Pois, se pardo é negro, se afirmar pardo não deveria corresponder a uma traição ao grupo de negros. Mas também não impor que aquele que se entenda como pardo se afirme tal qual, caso ele prefira se afirmar como negro. Como o caso da atriz Camila Pitanga⁵⁵ que se afirma negra, mas tem questionada essa sua afirmação por sua cor ser clara. Restringir ou impedir que pardos possam se afirmar negros ou pardos, se assim o preferirem, não deixa de ser uma deformação de seus projetos de emancipação.

Na seção sobre identidade, discorri brevemente sobre a transformação histórica desse conceito no Ocidente e de como ele ainda está impregnado de uma concepção de fixidez. O princípio da identidade iniciada por Parmênides e desenvolvida por Aristóteles, diz que uma coisa é sempre igual a si mesma. E o princípio da não-contradição diz que uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo: ou é ou não é. O que desemboca no princípio do terceiro excluído: se só podemos ser ou não ser, não há uma terceira via afora as duas anteriores. Tais princípios ainda prevalecem sobre as leituras que fazemos do mundo, a monocultura é uma ideologia que contamina todas as áreas (do saber, do fazer, do físico, metafísico). Isto é, ainda pensamos por um viés dual e de pureza, criando ideologias e imagens inalcançáveis no que tange às identidades humanas. E nesse caso, é importante reconhecer o heterogêneo sem cair

⁵⁵ Ver sobre essa questão em Boechat, Nara. (2025). Pardo, negro, preto: identidade racial levantada por Camila Pitanga. *Revista Veja*. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/coluna/veja-gente/pardo-negro-preto-identidade-racial-levantada-por-camila-pitanga/>>

na fusão (relativismo da raça), pois, talvez o princípio do terceiro excluído não dê conta da complexidade das identificações e reconhecimentos raciais.

Se o terceiro for incluído pode produzir tensionamentos⁵⁶ necessários para a mudança e conseqüente emancipação dos sujeitos racializados. Repito que não defendo uma relativização sobre raça no Brasil, mas sim reconhecer o heterogêneo sem cair na fusão que iguala a todos. Escutar as dores, amores e afetos de pessoas que não se sentem no direito de falar de um lugar racial por não considerarem que pode ocupar um lugar dentre os lugares possíveis e aceitos se faz necessário para que, como propõe Lia Schucman e Érico Andrade (2025), façamos uma elaboração conceitual rigorosa que dê conta da complexidade das experiências sem que para isso precisemos deixar de tratar da crítica estrutural racial que organiza o Brasil. Isto é, é entender que pardo é sim parte do grupo racial de negros, mas que, sendo pardo, o é por possuir em seu fenótipo traços da miscigenação que, por sua vez, não o confunde com pessoas brancas, mas que o possibilita experiências distintas e ainda pouco nomeadas.

⁵⁶ Tensionamento, nesse caso, seria “o encontro dialógico entre algo e sua negação sem, entretanto, que ambos cheguem a se fundir”, assim poderemos entender realidades complexas como a do Brasil. (Morgado, 2012).

Últimas palavras

Às vezes temos o privilégio de escolher a hora e o local e a forma da nossa revolução. Mas comumente precisamos lutar onde quer que estejamos. (Lorde, 2020, p. 147).

Tudo é político. Existir é político. Se manter vivo e se deixar morrer também. E inevitavelmente, se afirmar como sujeito pertencente também é político. A identidade como um conjunto de processos de identificações assumidos pelo sujeito e exercido socialmente é um ato político. Stuart Hall (2012) já dizia isso quando afirmava que a identidade é um conceito em superação, mas que ainda se faz necessário visto existir sujeitos que têm negadas as suas existências enquanto humanos. O óbvio ainda precisa ser dito. Ciampa (2005), Almeida (2005) e Lima (2019) também afirmam o caráter político de assumir determinados personagens que, por sua vez, compõem a identidade de um sujeito. E guardadas as devidas diferenças entre o estudioso dos Estudos Culturais e os estudiosos da sintagma Identidade-Metamorfose-Emancipação, o que temos em comum entre eles é a noção de que, sendo a identidade uma manifestação política, ela se dá na prática e na coletividade.

Pensar identidade considerando o contexto do nordeste brasileiro é levar em contar todo o processo histórico e cultural da região, que é diversa, múltipla, e por isso, precisei focar na realidade de dois Estados que em determinado momento histórico já foram uma mesma Capitania: Alagoas e Pernambuco. Assim como, pensar identidade racial nessa região requer uma cuidadosa investigação sobre como se estabelecem as relações raciais, assim como se configuram as diferentes identidades raciais que ocupam esse território. O Nordeste é uma região explorada não só em suas riquezas naturais como também em seus corpos. O nordestino é um povo altamente miscigenados. Sabemos que a miscigenação no período

colonial não foi espontânea. No geral, a mistura entre brancos, indígenas e negros se dava por uma condição de domínio, força e violência por parte dos brancos. Também é importante ressaltar que no século XVIII a mestiçagem foi uma política de Estado proposta por Marquês de Pombal que, no seu caso, defendia uma unidade nacional. O que estava implícito nessa política de Pombal era o genocídio não só dos diversos enquanto sujeitos, mas de toda uma diversidade cultural que compunha o Brasil. Vide a proibição da língua Tupi que era usada como língua franca nacional e foi substituída pelo português (Silva, 2024), dentre outras políticas nacionais.

A ideologia da mestiçagem como projeto de branqueamento era baseada no fato de já estarmos tão misturados que um apartheid racial seria impossível e, por isso, acreditou-se esperançosamente que pelo menos as misturas que já estavam acontecendo no Brasil, originaria um ser humano melhor. Ou seja, mais branco. Os ideólogos da mestiçagem e da unidade nacional do período pós abolição da escravatura não precisaram agir para que a mestiçagem ocorresse, pois ela já era um fato, e por isso, só observaram e esperaram o tal branqueamento. Seria presunçoso imaginar que um grupo de intelectuais brancos na década de 1930, incluindo dentre eles Gilberto Freyre, teria o poder de influenciar as escolhas amorosas e sexuais de um contingente tão grande de pessoas, como a da população brasileira, num período em que a propaganda não chegava a todos. Porém, uma política nacional que forçava e premiava a mestiçagem, assim como abolia através de criminalização e perseguição qualquer manifestação daquilo que não fosse considerado hegemônico, essa sim provavelmente teve forte poder sobre o psiquismo nacional, elegendo o ideal de branqueamento (físico e cultural) como meta.

Apesar da colonização já está no nosso passado histórico, a cultura colonial ainda paira no nosso país. E como todo espaço que ainda vivencia uma cultura colonial, tendemos a ver o mundo a partir de uma concepção binária: bom/ruim, céu/inferno, mulher/homem,

preto/branco. O mundo colonizado é cortado em dois, segundo Fanon (2005). E por mais que durante muito tempo tenha se difundido no país um ideal de mestiçagem, de umas décadas para cá há uma tendência de pensar identidade racial a partir de uma perspectiva binária. Me refiro aqui às discussões acadêmicas e da militância política às mais diversas. De qualquer forma, pensar de forma binária nos mantém presos a ideia de que só é possível estar contido no grupo de brancos ou no grupo de negros, quando essa concepção acaba por criar tanto um ideal de brancura quanto de negrura que só serve como cortina de fumaça para toda a desigualdade social e simbólica que se mantém entre determinados grupos raciais. Além de negligenciar outros grupos raciais, como os indígenas que, como vimos aqui, tem demandas específicas. Com isso, não estou defendendo um relativismo sobre raça, mas reafirmando o caráter ideológico da mesma. Assim como considerando que, em tempos de retrocesso e de criação de grupos reacionários que tentam falar por minorias e descolá-las de sua realidade histórico-social, é delicado falar do pardo como categoria identitária.

O que vi no meu percurso de estudos e na pesquisa empírica é que a realidade material, assim como a realidade psicológica do pardo é muito semelhante à realidade do preto. Ambos geralmente compartilham do mesmo espaço social e econômico, assim como compartilham da mesma realidade subjetiva, onde predominam o autoódio, a autoexigência de performance pessoal e de seu grupo, assim como existe uma espécie de barreira que impede essas pessoas de serem reconhecidas e se reconhecerem como gente. Essa barreira é a branquitude. Porém, o que distingue ambos é que, muitas vezes, o pardo não sabe que é pardo, ou se sabe, não sabe que ser pardo também é ser negro. Isto é, o pardo encontra mais dificuldades de se localizar racialmente e, com isso, também tem dificuldade de nomear suas dores e possíveis violências racistas sofridas. E não significa que o preto se reconheça preto automaticamente. Mas significa que os pardos ficam a mercê do observador e das variantes raciais que por ventura o branco e até o próprio preto acreditem que se encaixa melhor em sua

pele. E por conta disso, o pardo que se sabe não branco, acredita que por não ser constantemente enquadrado como preto possui privilégios, tem mais passabilidade e acesso ao mundo branco. E essa crença faz com que os pardos negligenciem a sua própria narrativa, a narrativa sobre si tão importante para a construção do sujeito e sua autonomia, em nome da narrativa dos pretos. Os pardos não se sentem no direito de falar do racismo que sofrem porque os pretos sofrem mais, e também evitam falar de si como sujeitos racializados por receio de “roubar” o lugar de falar do preto. Com isso, vem o que eu nomeei de culpa mestiça, e que constatamos na fala de nossos sujeitos de pesquisa.

Sim, confirmo a ideia de que pardos fazem parte do mesmo grupo que os pretos por conta da realidade material compartilhada e da crença que a força do grupo depende da conjunção das semelhanças e diferenças. Também porque concordo com Barros (2019) de que atomizar as comunidades e sujeitos, apelando para características particulares e individualizantes são as premissas básicas do controle social exercido na era da emergência. Mas, acredito também que se existe uma reivindicação generalizada sobre o lugar do pardo, esse apelo deve ser ouvido. Ou como diria Munanga (2004), precisamos rediscutir a mestiçagem. E precisamos fazer isso ouvindo os atores desse processo, mantendo sempre em atenção a concepção de que, por mais que exista uma tradição que trata de identidade como algo sempre igual a si mesma, atualmente identidade é processo, é metamorfose em busca de emancipação e, por isso, é um ato político que se atualiza a cada vez que o discurso sobre si e sobre o outro é anunciado.

Se considerarmos raça a partir de um ato reducionista e separacionista, estaremos reforçando um ideal de raça inalcançável, além dessa perspectiva desembocar numa concepção eugênica sobre raça que a gente sabe onde iria nos levar. O pardo é negro na medida em que ocupa o mesmo espaço social do negro e tem os mesmos acessos ou impedimentos. A ideia de que o pardo teria mais possibilidade de ascensão social é mais um

dos mitos criados para estimular o apagamento do negro enquanto identidade política, pois as pesquisas mostram que a porosidade do mundo branco só permite a inserção do pardo até certo ponto (Bastos, 2023). Assim, o pardo é um negro que vivencia uma realidade típica do grupo negro, mas que, absorvido pelo discurso da brancura, acredita ser privilegiado. Por conta disso que proponho uma atenção especial ao pardo através de uma lógica que vá além da lógica formal, pois esta se opõe ao diálogo e a mudança. A lógica formal, sendo binária, não admite uma terceira via (princípio do terceiro excluído). Por mais que eu acredite que, no que tange as relações raciais no Brasil, a tensão precisa ser sustentada, quando se trata do grupo negro composto por pardos e pretos, a conciliação e reconhecimento mútuo entre eles precisam se fazer urgente sem que isso se configure como uma fusão do grupo. O reconhecimento das diferenças internas, da não coesão não gera monotonia ou conformismo. Deve gerar justamente os tensionamentos necessários, “o encontro dialógico entre algo e sua negação sem, entretanto, que ambos cheguem a se fundir” (Morgado, 2012, p. 6). Deve gerar a crise necessária que o terceiro incluído fomenta em busca da emancipação.

A negritude é diversa em sua expressão e em seu fenótipo, assim como a brancura. A questão do desencontro entre pretos e pardos é que a negrura é definida pelo ponto fixo da branquitude. E a branquitude criou um ideal de imagem negra que no geral não corresponde a maioria dos negros brasileiros. Nem buscar pela brancura como única salvaguarda da humanidade, e nem eleger a negrura a partir do estereótipo criado pelos brancos, como alternativa de ser um sujeito. E mais que isso, somos mais que preto e branco, somos indígenas e também pardos que, a depender do fenótipo pode ser pardo-negro, pardo-indígena ou simplesmente um pardo-branco, que é o sujeito que reclama uma ancestralidade negra, mas apresenta fenótipo branco. Assim, pensar o pardo como problema de identidade é confirmar a hipótese de Beatriz Nascimento (2021, p. 45) que diz que a história da raça negra ainda está

por fazer, dentro da história do Brasil ainda a ser feita. E esse projeto não é fácil. Mas é necessário.

Referências

- Adorno, T. W. (2008). *Minima Moralia: reflexões a partir da vida lesada*. Beco do Azougue.
- Almeida, J. A. M. de. (2005). *Sobre a Anamorfose: Identidade e emancipação na velhice*. [Tese de doutorado, Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia: Psicologia Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo]. Repositório Institucional da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. <https://sapientia.pucsp.br/handle/handle/17083>
- Almeida, S. (2019). *Racismo Estrutural*. Sueli Carneiro; Pólen.
- Alves, L. (2010). *Significados de ser branco: a brancura no corpo e para além dele*. Dissertação de mestrado. Pós graduação em Educação da USP. https://educacaoinfantil.ceert.org.br/pdf/teses/Significados_de_ser_branco_a_brancura_no_corpo_e_para_al%C3%83%C2%A9m_dele_Luciana_Alves.pdf
- Amorim, A. K. F., Barbosa, L. H. G. M., Vione, K. C., Ferreira, Ol D. L., Mariano, Tailson, E., & Silva, Francicléia L. (2021). Preconceitos que se cruzam: A relação entre racismo, sexismo e valores. *Revista Psico*. UFS. Recuperado em 05 de agosto de 2023 a partir de <https://www.scielo.br/j/pusf/a/vCZRPcBkCWS6zWxjSLBVCKF/?lang=pt>
- Anzaldúa, G. (2021). *A vulva é uma ferida aberta & outros ensaios*. A bolha editora.
- Artes, A., & Ricoldi, A. M. (2015). Acesso de Negros no Ensino Superior: O que mudou entre 2000 e 2010. *Cadernos de Pesquisa*. Vol. 45, n. 158, pp. 858-881. Recuperado em 16 de abril de 2024 a partir de <https://www.scielo.br/j/cp/a/tttVNfkLTtGXpmb8JDFcdnD/?lang=pt>

- Azevedo, C. M. M. de. (2008). *Onda Negra, medo branco: O negro no imaginário das elites. Século XIX*. Annablume.
- Baquaqua, M.G. & Moore, Samuel. (2020). Biografia de Mohamed G. Baquaqua. IAP.
- Barros, D. R. (2019). *Lugar de negro, lugar de branco? Esboço para uma crítica à metafísica racial*. Hedra Ltda.
- Barros, D. R. (2024a). *O que é identitarismo?*. Boitempo.
- Barros, D. R. (2024b). Crítica à Crítica do Identitarismo. *Blog Boitempo*. Recuperado em 08 de janeiro de 2025 a partir de <https://blogdaboitempo.com.br/2024/10/01/critica-a-critica-do-identitarismo/>
- Barros, D. R. (2025). Por que retrocedemos à Parditude? *Revista Cult*. Recuperado em 08 de janeiro de 2025 a partir de <https://revistacult.uol.com.br/home/por-que-retrocedemos-parditude/>
- Bastide, Roger. (1964). *Brasil, terra de contrastes*. Difusão Européia do Livro.
- Bastos, Janaína. (2023). *Cinquenta tons de racismo. Mestiçagem e polarização racial no Brasil*. Matrix.
- Battistelli, Bruna Moraes. (2021). Branquitude e fragilidade branca: conceitos para fazer pensar a Psicologia. *Perspectiva em Psicologia*. V. 25, n. 1, p. 157-173. Recuperado em 16 de outubro de 2024 a partir de <https://seer.ufu.br/index.php/perspectivasempsicologia/article/view/61027>
- Benjamin, Walter. (1996). *Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política*. Brasiliense.
- Bento, M. A. S. (2002). Branqueamento e branquitude no Brasil. In Carone, I. *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* (pp. 28-63). Vozes.

- Bento, M. A. S. (2002). *Pactos Narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*. [Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.]. Repositório Institucional da Universidade de São Paulo. <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47131/tde-18062019-181514/pt-br.php>
- Bento, M. A. S. (2005). Branquitude e Poder: a questão das cotas para negros. *SciELO*. An. 1 Simp. Internacional do Adolescente May. Recuperado em 27 de março de 2023 a partir de http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?pid=MSC0000000082005000100005&script=sci_arttext
- Berquó, E. (1987). Nupcialidade da População Negra no Brasil. *Textos NEPO/Núcleo de Estudos de População/Unicamp*.
- Bezardino-Costa. (2024). Negritude como força Centrípeta: o pardo em disputa. *Revista Antropologia*. Recuperado em 04 de maio de 2025: <https://www.scielo.br/j/ra/a/QYPFdsrDkFGYStLVVcqYXNw/?format=pdf&lang=pt>
- Bhabha, H. K. (2010). *O Local da Cultura*. Editora UFMG.
- Bicudo, V. (2010). *Atitudes Raciais de Pretos e Mulatos em São Paulo*. Editora Sociologia e Política.
- Bicudo, V. L. (2021). *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*. Sociologia e Política.
- Bolognesi, L. (Diretor). (2019). *Guerras do Brasil* [Documentário]. Buriti Filmes. <https://tvbrasil.ebc.com.br/guerras-do-brasil/doc>
- Bosi, E. (1983). *Lembranças de Velho*. Queiroz.
- Brandão, M. (1981). *História de Alagoas*. Sergasa.

- Brasil. (2023). Secretaria de Comunicação Social. Censo 2022. *Pardos são maioria da população brasileira pela primeira vez, indica IBGE*. Recuperado em 02 de dezembro de 2023 a partir de <https://www.gov.br/secom/pt-br/assuntos/noticias/2023/12/pardos-sao-maioria-da-populacao-brasileira-pela-primeira-vez-indica-ibge>
- Brasil. (2024). Datafolha: 6 em cada 10 pardos não se consideram negros. *O Globo*. Recuperado em 21 abril de 2025 a partir de <https://oglobo.globo.com/brasil/noticia/2024/11/24/datafolha-6-em-cada-10-pardos-nao-se-consideram-negros.ghtml>
- Butler, J. (2017). *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Autêntica.
- Butler, J. (2018). *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?*. Civilização Brasileira.
- Cabral, U. (2022). Pessoas pretas e pardas continuam com menor acesso a emprego, educação, segurança e saneamento. Agência IBGE Notícias. Recuperado em 08 de agosto de 2023 a partir de <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/35467-pessoas-pretas-e-pardas-continuam-com-menor-acesso-a-emprego-educacao-seguranca-e-saneamento>
- Campos, L. A. (2013). O pardo como dilema político. *Insight Inteligência*. Recuperado em 29 agosto de 2022 a partir de <https://insightinteligencia.com.br/o-pardo-como-dilema-politico/>
- Cardoso, L. (2014). *O branco ante a rebeldia do desejo: um estudo sobre a branquitude no Brasil*. [Tese de Doutorado, Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho]. Recuperado em 30 abril de 2023 a partir de https://agendapos.fclar.unesp.br/agenda-pos/ciencias_sociais/3146.pdf

- Carine, B. (2024). *Como ser um educador antirracista: para familiares e professores*. Planeta.
- Carneiro, S. (2005). *A Construção do Outro como não-ser como fundante do ser*. (Tese de Doutorado). Repositório institucional da Universidade de São Paulo.
<https://repositorio.usp.br/item/001465832>
- Carone, I. Bento, Maria A. S. (orgs). (2002). *Psicologia social do racismo*. Vozes.
- Carone, I., & Bento, M. A. S. (2002) *Psicologia Social do Racismo: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Editora Vozes.
- Certeau, M. (1994). *A invenção do cotidiano: 1, Artes de fazer*. Vozes.
- Cesarie, A. (1978). *Discurso sobre o colonialismo*. Livraria Sá da Costa Editora.
- Ciampa, A. C. da. (1989). Identidade. In Lane, S. T. M; Codo, W. (orgs). *Psicologia Social: O homem em movimento*. Editora Brasiliense.
- Ciampa, A. C. da. (2002). Políticas de Identidade e Identidades Políticas. In Dunker, C. I. L., & Passos, M. C. (orgs.), *Uma psicologia que se interroga: ensaios* (pp. 133-144). Edicon.
- Ciampa, A. C. da. (2005). *A história do Severino e a história da Severina*. Brasiliense.
- Costa Pinto, L. A. de (1953). *O negro no Rio de Janeiro: relações de raça uma sociedade em mudança*. Companhia Editora Nacional.
- Costa, J. F.. (1986). *Violência e Psicanálise*. Edições Graal.
- Crenshaw, K. (2002). Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero. *Estudos Feministas*. Ano 10, pp. 171-188. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100011>

- Curiel, O. (2002). Identidades essencialistas o construcción de identidades políticas: El dilema de las feministas negras. In Feminismo Radical. *Mujeres Desencadenantes. Los Estudios de Género en la República Dominicana al inicio del tercer Milenio*. INTEC. Recuperado em 22 fevereiro de 2023 a partir de: <https://we.riseup.net/radfem/identidades-esencialistas-o-construccion%2B403129>
- Daflon, V. T. (2017). *Tão perto, tão longe. Identidades, discriminação e estereótipos de pretos e pardos no Brasil*. Mauad X.
- Damatta, Roberto. (1981). *Relativizando: Uma introdução à antropologia social*. Vozes.
- Datafolha, I. d. P. (2008). *Racismo Cordial*. Consórcio de Informações Sociais.
- Devulsky, A. (2021). *Colorismo*. Coleção Feminismos Plurais. Sueli Carneiro/Jandaíra.
- Dorlin, E. (2020). *Autodefesa: uma filosofia da violência*. Ubu Editora.
- Fanon, F. (2005). *Os Condenados da Terra*. Editora UFJF.
- Fanon, F. (2008). *Peles Negras, Máscaras Brancas*. EdUFBA.
- Farias, E. (2019). Pesquisadora explica conceito de branquitude como privilégio estrutural. *Agência Fiocruz de Notícias*. Recuperado em 10 de março de 2022 a partir de <https://agencia.fiocruz.br/pesquisadora-explica-conceito-de-branquitude-como-privilegio-estrutural>
- Faustino, D. M. (2015). “*Por que Fanon? Por que agora?*”: *Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil*. [Dissertação de Mestrado em Sociologia]. Repositório da Universidade Federal de São Carlos.
<https://repositorio.ufscar.br/handle/20.500.14289/7123>
- Fausto, B. (1996). *História do Brasil*. EdUSP.

- Fernandes, F. (1966). *O Negro no mundo dos brancos*. Difusão Europeia do Livro.
- Fernandes, J. A. (2016). *De cunhã a mameluca: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil*. Editora da UFPB.
- Ferraz, S.; Barbosa, B. F. (2015). *Sertões: Fronteiras do medo*. Recife: UFPE.
- Ferreira, A. B. H. de. (2004). *Miniaurélio: o minidicionário da língua portuguesa*. Positivo.
- Ferreira, A. H. (2012). Classificação racial no Brasil, por aparência ou por origem? 36º *Encontro Anual da ANPOCS*. Recuperado em 24 de janeiro de 2022 a partir de <https://anpocs.com/index.php/papers-36-encontro/gt-2/gt30-2/8192-classificacao-racial-no-brasil-por-aparencia-ou-por-origem/file>
- Ferreira, R. F. (1999). *Uma história de lutas e vitórias: a construção da identidade de um afro-descendente brasileiro*. [Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia]. Repositório Institucional da Universidade de São Paulo. <https://repositorio.usp.br/item/001030332>
- Figueiredo, A. (2004). Fora do Jogo: a experiência dos negros na classe média brasileira. *Cadernos Pagu* 23.
- Fogaça, A. B. (2022). Pesquisa mostra que Autoestima é Elevada entre os Homens, mas não entre as Mulheres. *Jornal da USP*. Recuperado em 05 de dezembro de 2023 a partir de <https://jornal.usp.br/atualidades/pesquisa-mostra-que-autoestima-e-elevada-entre-os-homens-mas-nao-entre-as-mulheres>
- Fontana, L. S. (2022). O colorismo em Alice Walker e a construção interseccional de feminilidades negras. *Revista de Letras*. Recuperado em 13 de abril de 2023 a partir de <https://revistas.ufpr.br/letras/article/view/85299>

França, D. X. de., Silva, K. C. da., Oliveira, Y. N. de., & Moreira-Primo, U. S. (2022).

Promovendo a Identidade Racial e as atitudes intergrupais positivas:

intervenções no ensino fundamental. *Revista da SPAGESP*. Recuperado em 21

de fevereiro de 2024 a partir de

https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1677-29702022000200006

Frankenberg, R. (2004). A miragem de uma branquitude não marcada. In Ware, V.

(org.). *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. Garamond.

Frazer, N. (2020). *O velho está morrendo e o novo não pode nascer*. Autonomia

Literária.

Freire, P. (1980). Quatro cartas aos animadores de Círculos de Cultura de São Tomé e

Príncipe. In Bezerra, A., & Brandão, C. (org.). *A questão política da educação popular*. Brasiliense.

Freire, P. (2005). *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*.

Paz e Terra.

Freire, P. (2018). *Pedagogia do oprimido*. Paz e Terra.

Freire, P. (2021). *Educação como prática da liberdade*. Paz e Terra.

Freud, S. (1925). Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os

sexos. In Freud, S. *Obras Completas: O Eu e o Id, "Autobiografia" e outros escritos*, v. 16. Companhia das Letras.

Freud, S. (2017). *Psicologia das massas e análise do eu*. LPM.

Freyre, G. (2006). *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Global.

- G1 (2022). Moïse Kabagambe: o que se sabe sobre a morte do congolês no Rio. *G1 Rio*. Recuperado em 12 novembro de 2023 a partir de <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2022/01/31/moise-kabamgabe-o-que-se-sabe-sobre-a-morte-do-congoles-no-rio.ghtml>
- Giannotti, J. A. (2008). Sofrimento de Indeterminação. *Novos Estudos CEBRAP*.
<https://www.scielo.br/j/nec/a/gkrXYGXYL3kPrC8ddpvXc3F/?lang=pt>
- Giddens, A. (1991). *As consequências da modernidade*. Editora UNESP.
- Gil, G. (1977). Refavela [Música]. Refavela. Phillips Record.
- Gilroy, P. (2001). *O Atlântico Negro*. Editora 34.
- Gomes, N. L. (2003). Cultura negra e educação. In *Revista Brasileira de Educação*. Vol. 23.
<https://www.scielo.br/j/rbedu/a/XknwKJnzZVFpFWG6MTDJbxc/abstract/?lang=pt>
- Gonzalez, L. (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano*. Ensaios, intervenções e diálogos. Zahar.
- Grin, M. (2002). Modernidade, identidade e suicídio: o “judeu” Stefan Zweig e o “mulato” Eduardo de Oliveira e Oliveira. In *Topoi*, p. 201-220, vol. 3, n. 05.
<https://doi.org/10.1590/2237-101X003005008>
- Guimarães, A. (1996). Cor, classes e status nos estudos de Pierson, Azevedo e Harris na Bahia: 1940 -1960. In Maio, M. C., & Santos, R. V., (org). *Raça, ciência e sociedade* [online]. Editora FIOCRUZ.
- Haider, A. (2019). *Armadilhas da Identidade. Raça e classe nos dias de hoje*. Veneta.
- Hall, S. (1996). Identidade cultural e diáspora. In *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. IPHAN, p. 68-75.
<https://doi.org/10.34632/comunicacaoecultura.2006.10360>

- Hall, S. (1997). “The Spectacle of the ‘Other’”. In Hall, S. (org.). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practice*. Sage/Open University Press.
- Hall, S. (2006). *A identidade Cultural na pós modernidade*. DP&A editora.
- Hall, S. (2016). *Cultura e Representação*. Editora PUC Rio.
- Hall, S. (2009). *Da Diáspora*. Identidades e Mediações Culturais. Editora UFMG.
- Hall, S. (2012). Quem precisa de identidade? In Silva, Tomaz T. da (org). *Identidade e Diferença: A perspectiva dos estudos culturais*. 11ª ed. Vozes.
- Haraway, D. (2000). Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In Silva, T. T. da. *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Autêntica.
- Hasenbalg, C. (2005). *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Editora UFMG.
- Hobsbawn, E. J. (1997). *A era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. Companhia das Letras.
- Hofbauer, A. (1999). *Uma História de Branqueamento ou o Negro em Questão*. [Tese de Doutorado, FFLCH] Repositório da Universidade de São Paulo.
<https://repositorio.usp.br/item/001069075>
- Hollanda, S. B. de. (2005). *Raízes do Brasil*. Cia das Letras.
- Honneth, A. (2003). *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos*. Editora 34.
- Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio*. Editora Trotta.
- Honneth, A. (2018). *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento*. UNESP.
- hooks, b. (2019). *Olhares Negros*. Raça e representação. Editora Elefante.
- Ianni, O. (2016). *Pensamento social no Brasil*. EDUSC.

- IBGE (2023). *Síntese de indicadores sociais: uma análise das condições de vida da população brasileira*. Recuperado em:
 <<https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv102052.pdf>>.
- Instituto Ibirapitanga, & Schucman, L. V. (orgs.). (2021). *Branquitude: Diálogos sobre racismo e antirracismo*. Fósforo.
- Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Cobogó.
- Laborne, A. A. de P. (2017). Branquitude, Colonialismo e Poder: A produção do conhecimento acadêmico no contexto brasileiro. In Müller, T. M. P., & Cardoso, L. A. (2020). *Sou sua irmã: escritos reunidos*. Ubu.
- Lima, A. F. de. (2007). Para uma reconstrução dos conceitos de massa e identidade. *Revista Psicologia Política*, vol. 07, n. 14.
https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1657-92672007000300013
- Lima, A. F. de. (2009). Da produção do não-existente ao reconhecimento perverso: uma discussão sobre a persistência da racionalidade instrumental (politicamente correta) e a utopia do reconhecimento pós-convencional. *Anais do XV Enabrapso*. Recuperado em 18 de outubro de 2023 a partir de
http://abrapso.org.br/siteprincipal/images/Anais_XVENABRAPSO/332.%20da%20produ%C7%C3o%20do%20n%C3o-existente%20ao%20reconhecimento%20perverso.pdf
- Lima, A. F. de. (2010). Metamorfose, anamorfose e reconhecimento perverso: a identidade na perspectiva da Psicologia Social Crítica. FAPESP, EDUC.
- Lima, A. F. de. (2014) História oral e narrativas de histórias de vida: a vida dos outros como material de pesquisa. In Lima, A. F. de., & Junior, N. (orgs). *Metodologias de pesquisa em Psicologia social crítica*. Sulina.

- Lima, A. F. de. (2019). *Metamorfose, Anamorfose e reconhecimento perverso: a identidade na perspectiva da psicologia social crítica*. FAPESP, EDUC.
- Lima, A. F. de. Grito, Narração e Escrita: Resistência do objeto e pesquisa da identidade metamorfose na perspectiva da psicologia social crítica. In Oliveira, E. A. De., & Sathler, C. N. (orgs). (2024). *Por entre sangue, pus e suor. Nas tessituras de uma psicologia encarnada*. Editora Devires.
- Lima, M. E. O., & Vala, J. (2004). As novas expressões do preconceito e do racismo. *Estudos de Psicologia*. Volume 9, ano 3. pp. 401-411.
<https://doi.org/10.1590/S1413-294X2004000300002>
- Lindoso, D. (2015). *Interpretação da Província. Estudo da cultura alagoana*. EdUFAL.
- Lindoso, D. (2019). *Formação da Alagoas Boreal*. EdUneal.
- Lispector, C. (2020). *A hora da Estrela*. Rocco digital.
- Lorde, A. (2019). *Irmã Outsider*. Autêntica Editora.
- Lorde, A. (2019). *Irmã outsider: Ensaaios e conferências* (S. Borges, Trad.). Autêntica Editora.
- Lorde, A. (2020). *Sou sua irmã*. Ubu.
- Maia, S. (2017) A branquitude das classes médias: discurso moral e segregação social. In Müller, Tânia M. P.; Cardoso, Lourenço. *Branquitude. Estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Appris.
- Mbembe, A. (2018). *Crítica da razão negra*. N-1 edições.

Mignolo, W. (2008). Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF–Dossiê: Literatura, língua e identidade*, 34: 287-324.

https://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia_epistemic_a_mignolo.pdf

Mombaca, J. (2017). Notas estratégicas quanto aos usos políticos do conceito lugar de fala. *Buala*, portal transdisciplinar e colaborativo. Recuperado em 25 de julho de 2022 a partir de <https://www.buala.org/pt/autor/jota-mombaca>

Mombaça, J. (2021). *Ñ Vão nos Matar Agora*. Editora Encruzilhada.

Moreira, A. (2019). Racismo Recreativo. *Coleção Feminismos Plurais*. Sueli Carneiro; Pólen.

Morgado, P. (2012). Filosofia Mestiça: por uma lógica do terceiro incluído. *Revista Algazarra*, 01.

Motto, Luiz Roberto de Barros. (1985). Etno-história dos índios do Piauí colonial.

Projeto Petrônio Portela. Recuperado em 17 de abril de 2022 a partir de <http://www.etnolinguistica.org/biblio:mott-1985-etno-historia>

Müller, T. M. P., & Cardoso, L. (2017). *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Appris.

Munanga, K. (2004). *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil. Identidade nacional versus identidade negra*. Autêntica.

Nascimento, A. (2016). *O Genocídio do negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Perspectivas.

Nascimento, B. (2021). *Uma história feita por mãos negras*. Zahar.

Nogueira, I. B. (2021). *A Cor do Inconsciente. Significações do corpo negro*. Perspectiva.

- Nogueira, Oracy. (1998). *Preconceito de marca: as relações raciais em Itapetininga*. Editora Universidade de São Paulo.
- Obioma, Chigozie. (2015). *Os Pescadores*. Globo Livros.
- Oliveira e Oliveira, E. (1974). Mulato, um obstáculo epistemológico. *Revista Argumento*. ano I, n. 3, p. 65-73.
- Oliveira, A. [@acaumoliveira]. (2025, Agosto, 25). *Dentre outras coisas, Negritude é também o nome de estratégias pardas de sobrevivência. Lutemos por isso*. Instagram. <https://www.instagram.com/p/DNyx2n8XLC2/>
- Pacheco, L. C. (2010). *Identidades: interface entre religião e negritude*. [Dissertação de Mestrado em Psicologia, Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Psicologia Social]. Universidade Federal de Sergipe.
https://ri.ufs.br/bitstream/riufs/6029/1/LWDMILA_CONSTANT_PACHECO.pdf
- Pacheco, L. C. (2011). Racismo Cordial: Manifestação da discriminação racial à brasileira. O domínio público e o privado. *Revista de Psicologia*. vol. 2, n.1.
https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/17539/1/2011_art_lcpacheco.pdf
- Pacheco, L. C. (2015). Racismo e intolerância religiosa: Representações do Xangô nos jornais de Maceió entre 1905 e 1940. *Revista Sankofa*. V.8, N. 15.
<https://doi.org/10.11606/issn.1983-6023.sank.2015.102435>
- Pacheco, L. C. (2023). As sutilezas da invisibilidade e do reconhecimento perverso da população negra no Brasil da cordialidade. *Semina: Ciências sociais e humanas*. Londrina, vol. 44, n. 2, p. 225-234. <https://doi.org/10.5433/1679-0383.2023v44n2p225>
- Passos, U. [@ulisses.passos]. (2022, Março, 27). *Racismo não é Parâmetro*. Instagram.
<https://www.instagram.com/ulisses.passos>

- Pereira, D. F. da. (2022). *Letramento racial no contexto brasileiro de pesquisa*. XII Copene.
- Pessoa, F. (2012). *Poemas de Álvaro de Campos: Obra Poética IV*. L&PM.
- Piza, E. (2002). Porta de vidro: entrada para branquitude. In Carone, I., & Bento, M. A. S. (org). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Vozes.
- PNAD. Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios. (2009). Recuperado em 14 de setembro de 2024, a partir de <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=242672>
- Porto Alegre, M. S. (1993). Aldeias indígenas e povoamento do Nordeste no final do século XVIII: aspectos demográficos da “cultura de contato”. In Diniz, E., Lopes., José S., & Prandi, R. (orgs.). *Ciências Sociais hoje*. ANPOCS, HUCITEC.
- Quijano, A. (2005). Colonialidade de Poder, eurocentrismo e América Latina. *Clacso*. Recuperado em 29 de agosto de 2023 a partir de http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf
- Ramos, G. (1957). *A Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*. Andes.
- Ribeiro, D. (2015). *O Povo Brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. Global.
- Ribeiro, K. (2022). *Apostila Introdução às Filosofias Africanas: caminhos para um futuro ancestral*. Ajeum Filosófico.
- Ricoeur, P. (2014). *O si mesmo como outro*. Editora WMF Martins Fontes.
- Roda Viva. (02 de maio de 2022). Roda Viva Cida Bento. [Arquivo de Youtube]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=pA7bZnpRWnY>

- Sansone, L., & Pinho, O. A. (orgs.) (2008). *Raça: novas perspectivas antropológicas*. Edufba.
- Santos, N. S. (1983). *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Edições Graal.
- Santos, R. A. de., & Silva, R. M. N. B. de. (2018). Racismo Científico no Brasil: Um retrato racial do Brasil pós escravatura. *Educar em Revista*. V. 34, N. 68. Recuperado e 19 de abril de 2024 a partir de <http://www.scielo.br/pdf/er/v34n68/0104-4060-er-34-68-253.pdf>
- Sawaia, B. (org). (2004). *As Artimanhas da Exclusão. Análise psicossocial e ética da desigualdade social*. 5ª Ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Scarano, R. C. V., & Pertile, G. H. (2021). A questão da identificação em O estágio do espelho e sua relação com a alteridade em Jacques Lacan. *Analytica: Revista de Psicanálise*, vol. 10, n. 19. Recuperado em 28 abril de 2022 a partir de https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2316-51972021000200008
- Schucman, L. V. (2014). Sim, nós somos racistas: estudo psicossocial da branquitude paulistana. *Psicologia e Sociedade*. Recuperado em 03 de novembro de 2022 a partir de <https://www.scielo.br/j/psoc/a/ZFbbkSv735mbMC5HHCsG3sF/?format=html&lang=p>
- Schucman, L. V. (2018). *Famílias Inte-racias: tensões entre cor e amor*. Salvador: EdUFBA.
- Schucman, L. V. (2020). *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo. Branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo*. Veneta.

- Schucman, Lia Vainer., & Andrade, Érico. (2025). Regressão no Debate Racial. *Folha de São Paulo*. Pp. B10-11.
- Schwarcz, L. K. M. (1993). *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil: 1870-1930*. Companhia das Letras.
- Sequeira, A. D’Oliveira de S. (1821). *Projecto para o Estabelecimento Político do Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarve*, oferecido aos illustres legisladores, em cortes geraes e extraordinárias. Na Real Imprensa da Universidade.
- Silva, F. (2024). O Marquês de Pombal: O mestiço que proibiu a Língua Tupi. *Revista Acadêmica da Lusofonia*, 1(5), 1–6. <https://doi.org/10.69807/2966-0785.2024.68>
- Silva, G. M. & Leão, L. (2012). O paradoxo da mistura: Identidades, desigualdades e percepção de discriminação entre brasileiros pardos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Recuperado em 30 de setembro de 2022 a partir de <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/JFNppF8CZfb3K9ztmX8ZkmM/>
- Silva, J. C. S. da. (2023). Uma análise teórica do conceito de identidade a partir dos Estudos Culturais. *Revista Discente de História da UFCA. Das Amazônias*, vol. 6, n. 1. Recuperado em 24 de novembro de 2024 a partir de <https://periodicos.ufac.br/index.php/amazonicas/article/view/6462/4140>
- Silva, M. N. da. (2003). A mulher negra. *Blog da Revista Espaço Acadêmico*. Recuperado de 17 de março de 2022 a partir de <https://espacoacademico.wordpress.com/2010/03/21/a-mulher-negra/>
- Silva, T. T. A., & Hall S.; Woodward, K. (2012). Produção social da identidade e da diferença. In Silva, T. T. da. *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 11 ed. Vozes.

Skidmore, T. (1976). *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*.

Paz e Terra.

Souza, Gabriel Soares de. (1971). *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. Editora

Nacional.

Sovik, L. (2004). Aqui ninguém é branco: hegemonia branca no Brasil. In V. Ware.

(org.). *Branquidade, identidade branca e multiculturalismo*. Garamond.

Sovik, L. (2009). *Aqui ninguém é branco*. Aeroplano Editora.

Spivak, G. C. (2010). *Pode o subalterno falar?* Editora UFMG.

Tadei, E. M. (2002). A mestiçagem enquanto um Dispositivo de Poder e a Constituição

de nossa identidade nacional. *Revista Psicologia Ciência & Profissão*, vol. 22,

n. 4, 2-13. Recuperado em 25 de setembro de 2023 a partir de

<https://www.scielo.br/j/pcp/a/fm67k3WrsDP9zWDHFYFgXbK/>

Tajfel, H., & Turner, J. C. (1979). An integrative theory of social conflict. In W.

Austin, & S. Worchel (Eds.), *The social psychology of intergroup relations*.

Academic Press.

Tomás, J. (2012). A invisibilidade social, uma construção teórica. Colóquio Crises da

Socialização. Recuperado em 11 de outubro de 2024 a partir de

https://www.researchgate.net/publication/228333133_A_invisibilidade_social_uma_construcao_teorica

Turra, C., & Venturi, G. (1995). *Racismo Cordial*: a mais completa análise sobre

preconceito de cor no Brasil. Editora Ática.

Vieira, A. G. T. (2019). Historicidade, narrativas e imaginário: possibilidades e

problematizações a partir do léxico “caboco”. In 30º simpósio nacional de

História: História e o futuro da educação no Brasil, 2019, Recife-PE. *Anais do*

30º Simpósio Nacional de História - História e o futuro da educação no Brasil.

Vieira, A. G. T., & Leitão, A. A. P. (2022). *Cabras, Caboclos, Acabocladados, Bárbaros e Bravios ou afinal como foram chamados os indígenas na história do Brasil.*

Curso de Pós-graduação em Linguagem e Práticas Sociais. Recuperado em 04 de setembro de 2024 a partir de

<https://repositorio.ifpe.edu.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/642/CABRAS%2C%20CABOCOS%2C%20ACABOCLADOS%2C%20B%C3%81RBAROS%20E%20BRAVIOS%20OU%20AFINAL%20COMO%20FORAM%20CHAMADOS%20OS%20IND%C3%8DGENAS%20NA%20HIST%C3%93RIA%20DO%20BR.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Wilderson III, Frank B. (2021). *Afro-pessimismo*. Todavia.

Zanella, A. V. (2024). *Pesquisa, Arte e Vida: encontros, questões, inquietações*. Pedro & João Editores.