

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PRPGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO: CONHECIMENTO E
INCLUSÃO SOCIAL

Natália Silva Colen

PARDO É NEGRO?

disputas e dilemas em torno da autodeclaração de pardos (as) no contexto das políticas de ações afirmativas no Ensino Superior brasileiro

Belo Horizonte/MG

2025

Natália Silva Colen

PARDO É NEGRO?

disputas e dilemas em torno da autodeclaração de pardos (as) no contexto das políticas de ações afirmativas no Ensino Superior brasileiro

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação: Conhecimento e Inclusão Social da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Educação.

Linha de pesquisa: Educação, Cultura, Movimentos Sociais e Ações Coletivas.

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Ednilson de Jesus

Belo Horizonte/MG

2025

C692p
2025
T

Colen, Natália Silva, 1989 -

Pardo é negro? [manuscrito] : disputas e dilemas em torno da autodeclaração de pardos (as) no contexto das políticas de ações afirmativas no ensino superior brasileiro / Natália Silva Colen. - Belo Horizonte, 2025.
141 f. : enc, il., color.

Tese -- (Doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Educação.

Orientador: Rodrigo Ednilson de Jesus.

Bibliografia: f. 133- 138.

Apêndices: f. 139-141

1. Negros (Educação Superior) – Brasil – Teses. 2. Identidade racial – Teses. 3. Negros – Identidade racial -- Teses. 3. Relações étnicas – Teses. 4. Fenótipo – Teses. 5. Ações afirmativas – Teses.

I. Título. II. Jesus, Rodrigo Ednilson de. III. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Educação.

CDD- 370.19342

Catálogo da fonte: Biblioteca da FaE/UFMG (Setor de referência)

Bibliotecária: Arlete da Paixão Ferreira CRB6 2872/O



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

ATA

FAE - COLEGIADO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

DEFESA DE TESE DA ALUNA

NATÁLIA SILVA COLEN

Realizou-se, no dia 10 de outubro de 2025, às 14:00 horas, Sala 5102 da Faculdade de Educação, da Universidade Federal de Minas Gerais, a 1023ª defesa de tese, intitulada *“PARDO É NEGRO? Disputas e dilemas em torno da autodeclaração de pardos(as) no contexto das políticas de Ações Afirmativas no Brasil.”*, apresentada por NATÁLIA SILVA COLEN, número de registro 2021650345, graduada no curso de PSICOLOGIA, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em EDUCAÇÃO - CONHECIMENTO E INCLUSÃO SOCIAL, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Rodrigo Ednilson de Jesus – Orientador (UFMG), Prof(a). Natalino Neves da Silva (UFMG), Prof(a). Ana Amelia de Paula Laborne (UEMG), Prof(a). Shirley Aparecida de Miranda (UFMG), Prof(a). Lia Vainer Schucman (UFSC). Realizou-se, no dia 10 de outubro de 2025, às 14:00 horas, Sala 5102 da Faculdade de Educação, da Universidade Federal de Minas Gerais, a 1023ª defesa de tese, intitulada *“PARDO É NEGRO? Disputas e dilemas em torno da autodeclaração de pardos(as) no contexto das políticas de Ações Afirmativas no Brasil.”*, apresentada por NATÁLIA SILVA COLEN, número de registro 2021650345, graduada no curso de PSICOLOGIA, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em EDUCAÇÃO - CONHECIMENTO E INCLUSÃO SOCIAL, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Rodrigo Ednilson de Jesus - Orientador (UFMG), Prof(a). Natalino Neves da Silva (UFMG), Prof(a). Ana Amelia de Paula Laborne (UEMG), Prof(a). Shirley Aparecida de Miranda (UFMG), Prof(a). Lia Vainer Schucman (UFSC).

A Comissão considerou a tese: Aprovada, destacando a contribuição para a área de educação, relações raciais no Brasil, políticas públicas e branquitude. Destacam também a originalidade

no enfoque do grupo pardo no Brasil e a excelência acadêmica na abordagem metodológica. Por fim, recomendam a publicação em diferentes formatos e a ampla divulgação.

A Banca sugeriu e o candidato acatou a mudança de título de tese para: “ *PARDO É NEGRO? Disputas e dilemas em torno da autodeclaração de pardos(as) no contexto das políticas de Ações Afirmativas no Ensino Superior brasileiro.*”

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada pelos membros da Comissão.

Belo Horizonte, 10 de outubro de 2025.

Prof(a). Rodrigo Ednilson de Jesus (Doutor)
Prof(a). Natalino Neves da Silva (Doutor)
Prof(a). Ana Amélia de Paula Laborne (Doutora)
Prof(a). Shirley Aparecida de Miranda (Doutora)
Prof(a). Lia Vainer Schucman (Doutora)



Documento assinado eletronicamente por **Rodrigo Ednilson de Jesus, Professor do Magistério Superior**, em 14/10/2025, às 22:08, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Shirley Aparecida de Miranda, Coordenador(a)**, em 17/10/2025, às 16:56, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Ana Amélia De Paula Laborne, Usuário Externo**, em 21/10/2025, às 06:20, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Natalino Neves da Silva, Professor do Magistério Superior**, em 24/10/2025, às 07:21, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Lia Vainer Schucman, Usuária Externa**, em 04/11/2025, às 15:58, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4649562** e o código CRC **ABB222B4**.

Dedico este estudo a minha família, pelo apoio
e pelo amor incondicional. Esse título é nosso!

AGRADECIMENTOS

Concluir esta tese é, antes de tudo, afirmar que ninguém caminha só. Cada etapa deste processo foi atravessada por encontros, afetos, trocas e muitas sustentações que desejo lembrar com gratidão.

À minha família, agradeço pela base, pelo amor incondicional e pelo apoio em todos os momentos. Minha mãe, Simone, meus irmãos, Karine e Gabriel, meus sobrinhos mais lindos do mundo, Pedro e Bento, e meu cunhado, Warley. A cada gesto de cuidado e presença generosa nos momentos mais difíceis, vocês sempre estão lá, para o que der e vier!!

Ao meu querido pai, Paulo, in memoriam, você está sempre presente em nós!

A João pela partilha da vida.

À Sueli e à Vanessa pelo carinho e amor.

À minha rede de amigos maravilhosos, que são tantos e aqui representados por esses grupos recheados de amor. A vida é mais feliz com vocês!

Aos amigos do Inajá, Tawani, Heloisa, Bárbara, Lucas, Danilo, Sullivan, Lucão, Mariane e Gustavo pela amizade, pelo amor e pelo calor compartilhados; vocês estão marcados em mim para sempre.

Aos amigos da firma da PUC Minas (que são muitoos) por partilharem a vida no trabalho com parceria, leveza e afeto e por fazerem meus dias melhores.

Às amigas da PBH pela amizade que permanece e sobrevive ao tempo. Vivane, Pollyana, Maira, Olga, Vivi, Cidoca, Nilsema e Cibeles.

Ao Ibitigrupo (Helen, Rominho e Robertinha) ao Petit Comitê (Flavinha e Ju) pela amizade e pelo aconchego que só quem vive sabe!

Ao meu orientador Rodrigo pela parceria de uma caminhada de oito anos entre a especialização, o mestrado e, agora, o doutorado. Alegria e gratidão pela confiança e pelos aprendizados.

Aos membros da banca, a quem admiro muito e agradeço pela leitura atenta, pelas provocações generosas e pelas contribuições que certamente enriquecerão este trabalho.

Ao Programa Ações Afirmativas na UFMG, por ter sido fundamental no meu processo de letramento racial e por ter me educado para as relações étnico-raciais, minha admiração e respeito.

A minha revisora do texto, Lara, pelas contribuições valiosas.

RESUMO

A tese investiga os dilemas e disputas em torno da autodeclaração parda no Brasil, no contexto das políticas de ações afirmativas. O estudo busca compreender como sujeitos que se autodeclaram pardos constroem suas identificações raciais e quais elementos sociais e subjetivos orientam esse processo. Foram realizadas entrevistas em profundidade que evidenciam as tensões entre autodeclaração e heteroidentificação, revelando como a implementação das ações afirmativas provocou diferentes grupos a revisitar e problematizar suas identidades raciais. As análises apontam ambiguidades significativas: de um lado, indivíduos socialmente lidos como brancos que recorrem à autodeclaração parda; de outro, sujeitos lidos como pardos que se aproximam da identidade negra, enfrentando dilemas de passabilidade, pertencimento e exclusão. Os resultados indicam que a autodeclaração parda não pode ser compreendida como escolha individual isolada, mas como fenômeno atravessado por discursos históricos sobre mestiçagem, branquitude e democracia racial, bem como pelas práticas institucionais de heteroidentificação e pelas políticas de ações afirmativas. Assim, a nomeação parda revela-se um território instável de significados, em que fronteiras raciais são constantemente tensionadas e renegociadas. A pesquisa contribui, portanto, para o debate contemporâneo sobre raça, identidade e políticas públicas, ao evidenciar que as ações afirmativas não apenas democratizam o acesso, mas também deslocam percepções e discursos sobre pertencimento racial no Brasil. Nesse cenário, as bancas de heteroidentificação se afirmam como instrumentos legítimos e necessários à garantia da justiça racial e à efetividade das políticas públicas.

Palavras-chave: identidade racial; autodeclaração; heteroidentificação racial; pardos; ações afirmativas.

RESUMEN

La tesis investiga los dilemas y disputas en torno a la autodeclaración “parda” en Brasil, en el contexto de las políticas de acciones afirmativas. El estudio busca comprender cómo los sujetos que se autodeclaran pardos construyen sus identificaciones raciales y qué elementos sociales y subjetivos orientan este proceso. Se realizaron entrevistas en profundidad que evidencian las tensiones entre autodeclaración y heteroidentificación, revelando cómo la implementación de las acciones afirmativas provocó que diferentes grupos revisaran y problematizaran sus identidades raciales. Los análisis señalan ambigüedades significativas: por un lado, individuos socialmente percibidos como blancos que recurren a la autodeclaración parda; por otro, sujetos socialmente leídos como pardos que se aproximan a la identidad negra, enfrentando dilemas de pasabilidad, pertenencia y exclusión. Los resultados indican que la autodeclaración parda no puede comprenderse como una elección individual aislada, sino como un fenómeno atravesado por discursos históricos sobre mestizaje, blanquitud y democracia racial, así como por las prácticas institucionales de heteroidentificación y por las propias políticas de acciones afirmativas. De este modo, la denominación “parda” se revela como un territorio inestable de significados, donde las fronteras raciales son constantemente tensionadas y renegociadas. La investigación contribuye, por tanto, al debate contemporáneo sobre raza, identidad y políticas públicas, al mostrar que las acciones afirmativas no solo democratizan el acceso, sino que también desplazan percepciones y discursos sobre el sentido de pertenencia racial en Brasil. En este escenario, las comisiones de heteroidentificación se afirman como instrumentos legítimos y necesarios para garantizar la justicia racial y la efectividad de las políticas públicas.

Palabras clave: identidad racial; autodeclaración; heteroidentificación racial; personas pardas; acción afirmativa.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – A redenção de Cam, obra de Modesto Brocos, 1895.....	36
Figura 2 – Classificações de cores autodeclaradas na Pesquisa Nacional de Amostra por Domicílio (PNAD) – IBGE - 1976.....	60
Figura 3 – Postagens da Nação Mestiça na rede social - 2024.....	68

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Ingressos de estudantes pretos, pardos e indígenas nas universidades federais e estaduais por meio de reserva de vagas, segundo a autodeclaração racial e o ano de ingresso – Brasil, 2009 – 2016.....	13
--	----

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABPN – Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as

CES – Centro de Estudos Sociais

COEP/UFMG – Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Minas Gerais

DCE – Diretório Central dos Estudantes

FAE – Faculdade de Educação

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IES – Instituições de ensino superior

PNAD – Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios

STF – Supremo Tribunal Federal

UnB – Universidade de Brasília

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	13
2 PERCURSO METODOLÓGICO	19
2.1 HETEROIDENTIFICAÇÃO COMO ASPECTO ANALÍTICO	25
2.2 OS SUJEITOS COLABORADORES DA PESQUISA.....	27
2.3 DIMENSÕES ANALÍTICAS.....	30
3 RAÇA, MISTIÇAGEM E BRANQUEAMENTO COMO PILARES NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NACIONAL BRASILEIRA	33
3.1 BRANQUITUDE E A ESTRUTURAÇÃO DAS HIERARQUIAS RACIAIS NO CONTEXTO MESTIÇO BRASILEIRO.....	44
4 CLASSIFICAÇÃO RACIAL, POLÍTICAS DE AÇÕES AFIRMATIVAS E O PROCEDIMENTO DE HETEROIDENTIFICAÇÃO RACIAL NO BRASIL: DISPUTAS HISTÓRICAS EM TORNO DA RAÇA.....	49
4.1 CLASSIFICAÇÃO RACIAL NO BRASIL E O ACESSO A DIREITOS: VELHOS DEBATES, NOVOS CONTORNOS.....	57
4.2 “PARDO NÃO É NEGRO”: A REIVINDICAÇÃO POR UMA IDENTIDADE PARDA INDEPENDENTE	64
5 A CONSTRUÇÃO PSICOSSOCIAL DA AUTODECLARAÇÃO RACIAL PARDA DOS ENTREVISTADOS E SUAS COMPLEXIDADES	75
5.1 GRUPO 01- PERFORMANDO RAÇA EM DISTANCIAMENTO DO BRANCO: “HOJE ME DECLARO BRANCA, MAS SOU PARDA DE CORAÇÃO”	78
5.1.1 Idealização da Branquitude: nem tão branco, nem tão belo	79
5.1.2 Idealização da branquitude: todo branco é rico?	95
5.2 GRUPO 02: “SOU PARDO NEGRO”: PERFORMANDO RAÇA EM APROXIMAÇÃO COM OS NEGROS	100
5.2.1 Tornar-se negro (a) – “uau, nossa, eu tô negona”: a autodeclaração parda entre a negação, o apagamento e o pertencimento.....	101
6 MOVIMENTO NEGRO EDUCADOR: POLITIZAÇÃO DA RAÇA E REPOSICIONAMENTO IDENTITÁRIO.....	118
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS	127
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	133
APÊNDICE A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO	139
APÊNDICE B – ROTEIRO DE ENTREVISTA	141

1 INTRODUÇÃO

A presente pesquisa insere-se no campo da educação, em interface com as ações afirmativas e as relações étnico-raciais. Pretende promover uma discussão sobre as autodeclarações raciais no contexto das políticas afirmativas no Brasil, tendo como objetivo principal compreender como alguns dos sujeitos autodeclarados pardos que ingressaram em universidades públicas nos anos de 2009 a 2020 se veem racialmente e a partir de quais elementos constroem sua autodeclaração racial.

A proposta desta pesquisa surge como sequência dos meus estudos desenvolvidos ao longo do mestrado no campo das ações afirmativas, como continuidade da minha participação em uma pesquisa nacional (Jesus, et.al, 2019) sobre a trajetória de estudantes cotistas, e a partir da minha experiência em bancas de heteroidentificação racial¹ para entrada no Ensino Superior e em concursos públicos.

Entre os diversos resultados da pesquisa mencionada, a qual integrei, um apontamento que chamou a minha atenção foi o percentual de estudantes negros (pretos e pardos) que acessaram instituições de ensino superior (IES) no Brasil de 2009 a 2016. Os dados encontrados, baseados nas informações do Censo da Educação Superior (CES), demonstraram que, em todos os anos desse período, o grupo de pardos é prevalente, começando com 64,1% no ano de 2009 e chegando a 71,3% no ano de 2016, conforme detalhado na tabela a seguir.

Tabela 1 – Ingressos de estudantes pretos, pardos e indígenas nas universidades federais e estaduais por meio de reserva de vagas, segundo a autodeclaração racial e o ano de ingresso – Brasil, 2009 – 2016

Ano	Pretos (N)	Pretos (%)	Pardos (N)	Pardos (%)	Indígenas (N)	Indígenas (%)	Total
2009	2.745	34.8	5.056	64.1	88	1.1	7.889
2010	4.520	45.3	5.329	53.4	131	1.3	9.980
2011	4.341	35.7	7.663	63.0	151	1.2	12.155
2012	5.218	38.6	8.076	59.8	220	1.6	13.514
2013	6.013	27.7	15.401	70.8	331	1.5	21.745
2014	13.255	26.0	36.793	72.2	894	1.8	50.942
2015	16.833	26.6	45.067	71.1	1.460	2.3	63.360
2016	22.868	26.4	61.816	71.3	2.033	2.3	86.717

Fonte: Censo da Educação Superior (CES), 2017.

¹ Procedimento complementar à autodeclaração racial para acesso à reserva de vagas para negros em instituições de ensino superior e concursos públicos.

Os dados demonstram uma ampliação importante de negros (pretos e pardos) e indígenas nas IES no Brasil ao longo dos anos, especialmente, pós promulgação da Lei de Cotas (12.711/12) (Brasil, 2012), (14.723/23) (Brasil, 2023), mas nota-se, dentro do quantitativo apresentado na tabela, que esse espaço tem sido ocupado de forma muito mais expressiva pelo grupo de sujeitos autodeclarados pardos em todos os anos abrangidos. É importante destacar, todavia, que, no grupo negro, a categoria de cor parda é prevalente, mas o que a pesquisa mostra é que eles estão sobrerrepresentados (Jesus, et.al, 2019), visto que não muitos desafios em torno da definição de cor, o que indica a necessidade de mais estudos para compreensão desse grupo.

O lugar do pardo nas políticas afirmativas não foi objeto de estudo da referida pesquisa, no entanto, os dados revelados apontam - corroborando o que afirmam Oliveira, Viana e Lima (2019) – que essa temática merece análises mais aprofundadas e novas pesquisas, pois podem ajudar a responder algumas questões, como: “afinal, as cotas têm ampliado o acesso ao ensino superior de pessoas que em outro contexto não se declarariam pardas? Estariam as cotas reduzindo as chances dos pretos [de] ingressarem na universidade?” (Oliveira; Viana; Lima, 2019, p. 151,152). Diante do exposto, os dados e questões apontados pelos autores trazem a lacuna e, ao mesmo tempo, a importância de estudos como o proposto por esta pesquisa.

Assim, a presente pesquisa de doutorado se faz relevante especialmente pelo atual contexto da política de ação afirmativa no país, devido à grande quantidade de denúncias de fraudes no acesso por cotas nas universidades públicas (Jesus, 2018) e pelo aumento de iniciativas de bancas de heteroidentificação racial como procedimento complementar à autodeclaração em diversas IES. Tal contexto tem explicitado uma incoerência entre as autodeclarações e heteroidentificações raciais, especialmente dos sujeitos autodeclarados pardos que acessam a política de reserva de vagas. Muitos destes são lidos socialmente como brancos, mas se autodeclararam como pardos.

Conforme explicitado por Jesus (2018), a experiência nas oitivas realizadas com estudantes denunciados por coletivos estudantis negros na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) como possíveis fraudadores da política demonstrou que havia muitos casos de uso indevido da política de cotas, especialmente pelos sujeitos autodeclarados pardos, motivados por confusão, desconhecimento e ignorância sobre as relações étnico-raciais no Brasil (Jesus, 2018). Por isso, o autor aponta que indagar o que sustenta as autodeclarações de pessoas pardas para acesso à política de reserva de vagas para negros é crucial neste momento.

O recorte temporal desta pesquisa, de 2009 a 2020, se trata de um período muito relevante para a compreensão das ações afirmativas em instituições de ensino superior públicas no país, pois contempla o período anterior e posterior à publicação da Lei Federal 12.711/2012,

que prevê a reserva obrigatória de vagas para estudantes oriundos de escolas públicas, pretos, pardos, indígenas no ensino superior. A partir desse recorte temporal, será possível analisar as motivações construídas para a identificação dos estudantes pardos entrevistados no período pré e pós a instituição dessa política, contribuindo para uma análise correlacionada entre as autodeclarações e o contexto da política bem como suas reverberações nos sujeitos.

Como destacado anteriormente, entre o grupo de estudantes negros que acessaram o ensino superior, os sujeitos autodeclarados de cor parda têm ocupado de forma expressiva a maior parcela das vagas reservadas a estudantes negros. Tal fato se mostra relevante neste momento, dando origem à problemática desta tese, pois os sujeitos autodeclarados pardos têm protagonizado os dilemas e embaraços do atual contexto das políticas de ações afirmativas no Brasil, tanto no que diz respeito às denúncias de fraudes na política de cotas, em diversas universidades públicas no país, como nas bancas de heteroidentificação racial, como procedimento complementar à autodeclaração racial para acesso ao ensino superior.

Tal questão se fez mais presente em minha trajetória acadêmica a partir de uma experiência que vivenciei nos dois primeiros semestres de 2019, quando participei como membra das bancas de heteroidentificação racial no Sistema de Seleção Unificada (Sisu) na UFMG.

No edital da UFMG de 2019, a reserva de vagas para candidatos negros (pretos e pardos) passou a exigir não apenas a autodeclaração, mas também a validação por meio de um procedimento complementar de heteroidentificação. Assim, os estudantes classificados nessas modalidades deveriam comparecer ao registro acadêmico para serem avaliados por uma comissão especialmente designada. Esse grupo, formado por integrantes da comunidade acadêmica, analisava o conjunto de traços fenotípicos dos candidatos, como tonalidade da pele e características do rosto e do cabelo, a fim de confirmar se a autodeclaração correspondia à forma como o sujeito é socialmente identificado como negro. O edital explicitava os critérios de avaliação:

Para confirmação da condição racial declarada, a Comissão Complementar à Autodeclaração considerará como critério o conjunto de características fenotípicas do candidato, isto é, o conjunto de características físicas visíveis (exemplo: cor da pele, tipo de cabelo, formato da boca e do nariz, etc) que o fazem ser identificado socialmente como pessoa negra (preta ou parda), não sendo considerada a sua ascendência ou a sua autopercepção. As características fenotipicamente não serão consideradas isoladamente e nenhuma característica terá papel determinante na avaliação fenotípica realizada. (UFMG, 2019).

Nos dois processos seletivos de 2019, vários² sujeitos autodeclarados pardos foram indeferidos pela banca, pois não foram heteroidentificados como sujeitos da política, ou seja, por não apresentarem características fenotípicas³ de pessoa negra. Sobre isto cabe ressaltar que, em função do caráter complexo do processo de identificação, nem sempre a autodeclaração racial do indivíduo se aproxima da heteroidentificação. (Laborne, 2014; Jesus, 2018)

Embora a modalidade de entrevista ou argumentação oral não estivesse prevista nas bancas de heteroidentificação das quais fui membra, sendo avaliadas apenas as características fenotípicas, muitos candidatos (fenotipicamente não negros, mas autodeclarados pardos) argumentavam sobre suas autodeclarações e diziam espontaneamente recorrentemente frases dignas de atenção:

“Eu me declarei pardo, não negro”; “Não me acho branco nem negro, sou mestiço, por isso me declarei pardo”; “Eu não sou negro, mas minha avó era negra”; “Sou filha de pai negro e mãe branca, por isso sou parda”.

Muitas narrativas apresentadas pelos candidatos como argumento para a autodeclaração enquanto pardo referiam-se à mistura racial, sustentada pela ideia de que, no Brasil, somos todos mestiços, trazendo à tona o discurso da ascendência negra. Tal fato me faz conjecturar que elementos, como a falta de letramento racial para pessoas brancas, a internalização dos conceitos de mestiçagem e democracia racial no imaginário coletivo, ajudam a construir a narrativa de que tudo o que passa do espectro de cor do “branco idealizado” dá espaço para que esse branco, ao não se reconhecer assim, se nomeie como pardo.

Assim, “a reiterada associação do pardo com o mestiço acaba retirando o pardo do grupo racial negro e colocando-o em uma condição de não lugar racial, na medida em que esse pardo, visto como mestiço, não se vê nem como negro e nem como branco” (Jesus, 2018, p. 136). No entanto, conforme Jesus (2018), tal associação conflita com as noções apresentadas pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e com o entendimento explicitamente

² Os dados apresentados em uma página de notícias da referida universidade (2019) apontaram que, no primeiro semestre de 2019, 1.164 pessoas se inscreveram na modalidade de reserva de vagas étnico-raciais na universidade, destes, 716 estiveram presentes nas bancas de heteroidentificação racial, dos quais 448 foram indeferidos. Dos 448, 317 entraram com recursos para serem novamente avaliados e apenas 69 foram deferidos, chegando ao resultado final de apenas 337 candidatos heteroidentificados como beneficiários da política de ação afirmativa para pessoas negras e 379 candidatos indeferidos.

³ Quando mencionamos o fenótipo nas discussões sobre relações raciais, estamos nos referindo às características observáveis de um indivíduo, como, por exemplo: cor da pele, tipo de cabelo, estrutura corporal etc. O fenótipo resulta da expressão dos genes do organismo, da influência de fatores ambientais e da possível interação entre os dois. O genótipo, por sua vez, se refere às informações genéticas que uma pessoa herda e que estão contidas em seu genoma. A interação entre genótipo e fenótipo pode ser resumida da seguinte forma: genótipo + ambiente → fenótipo (Jesus, 2018, p. 129).

presente nas políticas públicas de ações afirmativas sobre o público a quem se destina: negros = pretos + pardos. Nessa compreensão, “os pardos não figuram apenas como resultado desracializado da mistura entre negros (as) e brancos (as), mas são, justamente, parte da população negra: os negros de pele clara” (Jesus, 2018, p. 137).

Apesar da compreensão de que pessoas negras são as pretas e pardas, nem todas as pessoas autodeclaradas pardas são negras, já que nem todas se veem como pessoas negras e, mesmo algumas que se veem assim não são vistas como tal. A partir desse contexto, a problemática da pesquisa está assentada nas seguintes questões orientadoras: quais elementos os sujeitos autodeclarados pardos entrevistados mobilizam para a construção dessa identificação racial? Quais os sentidos e significados atribuídos por esses sujeitos à autodeclaração como pardos? Quais dinâmicas objetivas e subjetivas estão implicadas nessa autodeclaração? O que faz alguns sujeitos lidos socialmente como brancos se autodeclararem pardos? Em que medida a autodeclaração desses sujeitos está correlacionada com a emergência de políticas afirmativas e do procedimento de heteroidentificação racial no país? Quais identidades emergem nesse contexto?

A autodeclaração racial não é um processo puramente individual, mas encontra-se profundamente imbricado em discursos sociais que operam como dispositivos de interpelação dessa identificação racial. Esses discursos, historicamente construídos e reatualizados, produzem sentidos sobre quem pode ou não ser reconhecido como negro, branco e, neste caso, pardo, estabelecendo fronteiras raciais a partir de marcadores fenotípicos, de pertencimento social e de reconhecimento público. Nesse contexto, o procedimento de heteroidentificação racial enquanto prática institucionalizada pelo Estado, como um mecanismo de regulação e validação das autodeclarações em políticas afirmativas, adquire relevância política e analítica. Ao tensionar a autodeclaração, a heteroidentificação revela as disputas que permeiam o campo racial no Brasil contemporâneo.

Como destaca Laborne (2014), “embora as pesquisas já realizadas apontem muito bem as análises da realidade racial, faltam-nos ainda investigações que se aproximem dos sujeitos que se autoclassificam, a fim de compreender como os mesmos articulam a classificação e as suas vivências identitárias” (p.45). Assim, esta pesquisa visa contribuir para o avanço do debate, apoiando a ampliação e o aprofundamento da discussão do lugar do pardo no contexto das políticas afirmativas no Brasil; indagando as nuances, os dilemas e os conflitos oriundos da construção de significados da autodeclaração desses sujeitos.

A estrutura da tese foi organizada da seguinte forma: na segunda seção, descrevo o percurso metodológico da pesquisa, explicitando o lugar da heteroidentificação como categoria

de análise, a apresentação dos sujeitos colaboradores e as dimensões analíticas que orientaram a leitura do material empírico. Na terceira seção, discuto a formação da identidade nacional brasileira a partir da centralidade da raça, da mestiçagem e do branqueamento, tensionando o papel da branquitude na constituição das hierarquias raciais no contexto mestiço do país. Em seguida, na quarta seção, analiso as disputas em torno da classificação racial e das políticas de ação afirmativa, com destaque para o procedimento de heteroidentificação e para os novos debates em torno da autodeclaração parda. A quinta e a sexta seções se dedicam à análise das entrevistas. No quinto, abordando a construção psicossocial da autodeclaração parda a partir de dois grupos de sujeitos: aqueles lidos como brancos e aqueles lidos como negros, explorando suas aproximações, distanciamentos e dilemas relacionados à passabilidade. Na sexta seção, articulo essas experiências às reflexões sobre o movimento negro como instância educadora e politizadora da raça, evidenciando seus efeitos no reposicionamento identitário dos dois grupos de sujeitos. Por fim, nas considerações finais, retomo as principais contribuições da pesquisa, assinalando suas implicações para o debate contemporâneo sobre raça e autodeclaração racial.

2 PERCURSO METODOLÓGICO

Para a compreensão das nuances envolvidas no processo de nomeação e identificação racial de pessoas autodeclaradas pardas e dos significados psicossociais desse pertencimento, a opção por uma abordagem qualitativa se faz coerente. Como elucida a autora Minayo (2004), a pesquisa qualitativa “responde a questões muito particulares, trabalha com o universo de significados, motivações e valores, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis” (p. 22). Entendo que essa perspectiva é relevante para alcançar o objetivo deste estudo e, para tanto, utilizo como instrumentos metodológicos a pesquisa bibliográfica, um formulário com questões abertas e fechadas para a aproximação e a busca dos sujeitos e a entrevista semiestruturada em profundidade.

Optei pela realização de entrevistas semiestruturadas em profundidade tendo em vista que esse instrumento possibilita aos sujeitos escutados expressarem seus pontos de vista e reflexões, ao mesmo tempo em que as questões da pesquisa, esboçadas no roteiro de entrevista (Apêndice B) são contempladas. A vantagem desse instrumento é a possibilidade de movimentação do roteiro, que, mesmo partindo de questões centrais da pesquisa, não se esgota nelas (Goldenberg, 2004).

Inicialmente, pretendia conversar com sujeitos autodeclarados pardos que fossem socialmente lidos como brancos e tivessem sido indeferidos pelas bancas de heteroidentificação, considerando que esse perfil tem sido um dos principais pontos de tensão nas bancas de heteroidentificação racial e na política de ação afirmativa atualmente. Interessava-me compreender como esses sujeitos construíram tal identificação e como lidavam com as tensões em torno dela.

No entanto, compreendi que seria difícil chegar diretamente a esse grupo e, além disso, tive receio de que essa vivência pudesse afetar suas falas e dificultar a sinceridade em relação aos sentidos mobilizados para sua autodeclaração. Afinal, para esses sujeitos, a autodeclaração estava diretamente vinculada à disputa por uma vaga na universidade por meio da política de reserva, o que poderia gerar uma narrativa mais defensiva ou estratégica ou mesmo um receio de que as entrevistas se convertessem em matérias-primas para eventuais denúncias de fraude.

Essa possibilidade me levou também a refletir sobre os dilemas éticos envolvidos e o impacto que tal situação poderia ter sobre os participantes. Com a intenção de não incorrer sobre qualquer tipo de suspeita dos participantes, optei por entrevistar estudantes de graduação

da UFMG autodeclarados pardos que não acessaram a universidade por meio da política de cotas raciais.

Acreditava que essa escolha poderia favorecer um ambiente mais livre e propício para a compreensão dos sentidos e das motivações que esses sujeitos atribuem à sua autodeclaração racial enquanto pardos, sem o peso de inseguranças que limitassem a espontaneidade ou sinceridade de respostas que pudessem resultar em incongruências. Além disso, evitaria constrangimentos. O grupo de sujeitos interessados em participar da pesquisa foi bastante heterogêneo, como veremos a seguir, o que trouxe maior diversidade de experiências e perspectivas às discussões sobre identidade/identificação racial e autodeclaração de pessoas pardas no contexto brasileiro.

Após definir que os autodeclarados pardos seriam meu foco, parti para o processo de construção da chegada até eles. Evitei buscar os sujeitos de pesquisa em espaços ou grupos da universidade que já realizam discussões sobre questões raciais, com o objetivo de acessar indivíduos que pudessem oferecer uma perspectiva mais espontânea e íntima sobre a identificação racial como pardos, sem a influência direta de teorias acadêmicas ou do letramento racial. Não me interessava saber o que significa ser pardo para a literatura, queria compreender os sentidos que essas pessoas atribuem à sua identidade racial a partir de experiências e elementos subjetivos e sociais, sem que essas narrativas estivessem mediadas por discursos sobre raça estruturados academicamente, evitando, o quanto possível, vieses.

Apesar de tais escolhas, o próprio percurso da pesquisa demonstrou que minhas tentativas de fugir dos dilemas e vieses não tiveram sucesso, pois, no meio do caminho me deparei com novos. Percebi que, mesmo sem vínculo direto a grupos de pesquisa ou extensão e demais espaços universitários associados às questões étnico-raciais, todos nós, indubitavelmente, temos sido, no contexto contemporâneo, atravessados por discursos sobre raça, mesmo que não academicamente. Além disso em função dos desafios de localizar os sujeitos participantes da pesquisa, acabei chegando até eles por indicação de terceiros, como detalho a seguir, o que por si só já traz algum tipo de enviesamento, de que eu ingenuamente tentava fugir.

No primeiro momento, construí um formulário do Google Forms (Apêndice C) para divulgação da pesquisa e coleta de informações básicas como: idade, curso, raça/cor, gênero, forma de acesso à universidade, escola de origem e contatos pessoais, como celular, e-mail e redes sociais. Realizei uma articulação com o Diretório Central dos Estudantes (DCE) da UFMG que tem acesso aos Diretórios Acadêmicos de toda a universidade, além de muita visibilidade. O DCE divulgou por meio de mala direta o formulário, assim como um pequeno

vídeo em que explico a pesquisa e peço a colaboração de pessoas interessadas em participar. Durante dois meses, monitorei as respostas ao formulário, mas apenas quatro pessoas responderam. Diante do pouco alcance, realizei nova tentativa junto ao DCE e participei com uma fala breve em uma das assembleias do coletivo estudantil, mas também essa participação não surtiu efeito.

As dificuldades de acesso ao público geraram a necessidade de pensar em nova estratégia de contato, tendo em vista que a universidade enfrentou e enfrenta, pós-pandemia⁴, o desafio de mobilização dos agentes universitários para ocupação e participação dos espaços acadêmicos, o que, naquela ocasião (2022), era ainda mais forte.

Nesse tempo, fiz nova conversa com os representantes do DCE, solicitando nova divulgação do formulário. Na ocasião, as pessoas com quem conversei sugeriram encaminhar o formulário para algumas pessoas específicas, que, na opinião deles, poderiam se interessar pela pesquisa e indicar outros participantes. Utilizei essa estratégia, conhecida em pesquisas qualitativas como técnica bola de neve, ou “snowball”. Tal técnica é normalmente utilizada em pesquisas com grupos difíceis de serem acessados. (Vinuto, 2014).

A execução da amostragem em bola de neve se constrói da seguinte maneira: para o pontapé inicial, lança-se mão de documentos e/ou informantes-chaves, nomeados como sementes, a fim de localizar algumas pessoas com o perfil necessário para a pesquisa, dentro da população geral. Isso acontece porque uma amostra probabilística inicial é impossível ou impraticável, e assim as sementes ajudam o pesquisador a iniciar seus contatos e a tatear o grupo a ser pesquisado. Em seguida, solicita-se que as pessoas indicadas pelas sementes indiquem novos contatos com as características desejadas, a partir de sua própria rede pessoal, e assim sucessivamente e, dessa forma, o quadro de amostragem pode crescer a cada entrevista, caso seja do interesse do pesquisador. (Vinuto, 2014. p. 203,)

A partir dessa nova estratégia, enviei o formulário de inscrição para dois estudantes indicados pelo DCE, que indicaram outros quatro estudantes, e, a partir daí, tive mais seis respostas, totalizando dez respondentes. Entre esses, oito estavam na graduação, uma aluna na pós-graduação e um ex-aluno havia se formado no ano de 2021. No entanto, apenas seis pessoas responderam aos contatos posteriores para participação das entrevistas, que foram realizadas a partir dos princípios expressos no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) (Apêndice A). Como veremos mais detalhadamente no tópico a seguir, o processo de contato e resposta dos participantes não foi simples e não ocorreu de forma síncrona: houve entrevistas realizadas ao longo de 2022 e 2023.

⁴ A pandemia de COVID-19 refere-se à crise sanitária global provocada pelo novo coronavírus (SARS-CoV-2), declarada em março de 2020 pela Organização Mundial da Saúde (OMS). No Brasil, trouxe impactos profundos na saúde pública, na economia, na educação e na vida social, incluindo medidas de distanciamento físico, suspensão de atividades presenciais e a adoção de estratégias emergenciais em diferentes setores.

As dificuldades de acesso ao público da pesquisa, aparentemente simples por se tratar de estudantes universitários, fizeram-me refletir sobre alguns aspectos que apontam tanto para a fragilidade do caminho metodológico escolhido e utilizado, quanto para os desafios e a complexidade no debate sobre autodeclaração de pessoas pardas na atualidade, podendo, de alguma forma, ter sido um elemento dificultador do aceite/interesse em participar da pesquisa.

Todos esses elementos de campo, no decorrer do percurso, foram reforçando as diversas posições sociais e as complexidades envolvendo os sujeitos pardos, corroborando o alerta de Oracy Nogueira (2006) sobre a etiqueta das relações raciais: no Brasil, “não é de bom tom puxar o assunto da cor”. (2006, p. 299). O conceito traçado pelo autor nos ajuda a refletir sobre o contexto de restrição e silenciamento da discussão sobre raça no Brasil e, por consequência, uma dificuldade de acessar os sujeitos autodeclarados pardos, especialmente neste momento atual, em que, em virtude das repercussões das fraudes na política de cotas e das bancas de heteroidentificação racial,⁵ a autodeclaração racial tem sido confrontada.

Como aponta José Jorge de Carvalho (2020, p. 49), a autodeclaração deixa de ser “absolutizada, irrestrita e aceita sem questionamento”. Em função desse contexto, apesar de minhas tentativas de evitar tal situação, alguns sujeitos parecem ter receado que sua autodeclaração fosse confrontada a partir de uma pesquisa com essa temática, o que pode ter dificultado o contato.

Como bem disse Miranda (2024), na banca de qualificação: “essa conversa não é para todos”, o que sugere que nem todas as pessoas estão dispostas a conversar sobre um tema tão espinhoso, controverso e emergente, o que fica explícito no embaraço presente na fala dos sujeitos ao longo das entrevistas. Como enuncia uma entrevistada:

“Sempre tive muita dúvida do que eu era. Até quando eu falei: ‘Não, acho que eu sou parda. Mas será que eu não sou branca? Mas será que eu sou parda? Mas será que eu sou branca? Será que eu sou negra?’ Sabe? Sempre foi uma coisa na minha cabeça e hoje em dia ainda é” (Marina).

Apesar disso, fica explícito no encontro com esses sujeitos que eles queriam conversar comigo, porque eles estão às voltas com essa autodeclaração. Eles se interessavam não só em compartilhar suas experiências, mas também em entender algo sobre esse debate, como demonstram as respostas quando foram indagados sobre a motivação de participarem da pesquisa:

⁵ Cf. Aluna de medicina perde vaga na universidade por burlar lei de cotas. Disponível em: https://agenciabrasil.ebc.com.br/justica/noticia/2024-04/aluna-de-medicina-perde-vaga-na-universidade-por-burlar-lei-de-cotas?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 16.set.2025.

Eu recebi um recado de um colega da [do curso de] Medicina, que tinha uma pessoa fazendo uma pesquisa com pessoas que se autodeclaravam pardas. E a minha autodeclaração, apesar dela já ter alguns anos, ela é problemática, e aí eu achei interessante, não sei, ter uma ideia de ver o que que tá sendo pesquisado sobre isso. (José)

Eu acho que porque o tema... eu tenho me interessado um pouco mais pelo tema racial recentemente. Acho que por conta de burocracias da vida, né? Eu tô entrando no mestrado agora também. Então, tive que responder essas questões relacionadas à autoidentificação e tava começando a ler...entrar em contato com mais literatura relacionado a colorismo, autoidentificação, racialização no Brasil, etc. Eu achei interessante ver como que tava sendo feita uma pesquisa nessa linha. (Moises)

Me interessei porque, quando essas questões se popularizaram, assim, com as discussões na universidade, movimento estudantil e tal, nessa bolha universitária, eu me vi dentro desse caldo, assim, e gosto de pensar sobre isso. (Helen)

Depreende-se que, apesar de os sujeitos de pesquisa não terem acessado a política de ação afirmativa e não serem estudantes cotistas, este debate produz reverberações em suas autodeclarações e construções identitárias enquanto autodeclarados pardos, como discutiremos mais detalhadamente nas seções a seguir.

Todos esses aspectos presentes no percurso, por si sós compõem este campo e suas complexidades no atual momento. Refletindo sobre o campo de pesquisa na Psicologia Social, Spink (2003) aponta que, olhando por uma perspectiva antropológica clássica, o campo seria o lugar, o lócus em que o pesquisador vai para fazer seus estudos. Desse modo, se não existia um lugar, não existia o campo de pesquisa. Questionando essa perspectiva, Law e Mol (apud Spink 2003, p. 30) ampliam a concepção de campo: “o campo passa a ser visto não como um lugar específico, mas como a situação atual de um assunto, a justaposição de sua materialidade e socialidade”. Assim, “o campo, para a Psicologia Social, começa quando nós nos vinculamos à temática” (Spink, 2003, p. 30).

Inspirada em Kurt Lewin, esta concepção compreende o campo como a totalidade de fenômenos intersubjetivos que não são reais em si, mas que têm efeitos. Desse modo, elementos como documentos, fotografias, eventos, debates, notícias e tudo o que circunda o tema de pesquisa são componentes do campo. Com isto, Spink (2003) nomeia o campo-tema e escreve: “campo, portanto, é o argumento no qual estamos inseridos; argumento este que tem múltiplas faces e materialidades, que acontecem em muitos lugares diferentes” (p. 28).

Aqui, cabe destacar como se deu minha relação com o tema desta pesquisa, uma vez que, nessa perspectiva, esse primeiro momento já integra o campo-tema. A construção da tese está diretamente vinculada ao meu percurso acadêmico e pessoal nos últimos anos.

Minha relação com o tema desta pesquisa não é apenas acadêmica, mas atravessa minha própria trajetória pessoal e identitária. Durante grande parte da vida, me autodeclarei parda,

uma identificação que se construía a partir do meu lugar de pertencimento social, das interseções com a classe social e da ausência de um letramento racial aprofundado. No entanto, essa autodeclaração não vinha acompanhada de uma afirmação da negritude; eu me reconhecia como parda, mas não como negra.

Foi apenas ao ingressar no mestrado, ao me aproximar do grupo de ensino, pesquisa e extensão - Ações afirmativas na UFMG (a quem sou muito grata), voltado para o estudo das relações étnico-raciais, que minha identidade racial passou a ser tensionada mesmo sem que eu tivesse me anunciado como parda. O grupo me percebia como branca e, em alguns momentos, questionavam a legitimidade do meu lugar enquanto pesquisadora no campo das relações étnico-raciais. Essa experiência me educou profundamente academicamente e pessoalmente, gerando deslocamentos e reflexões importantes sobre os mecanismos sociais e subjetivos que orientam a identificação racial e sobre os marcadores que definem o pertencimento aos diferentes grupos raciais.

Paralelamente, passei a integrar as bancas de heteroidentificação racial da UFMG, o que me colocou em contato direto com os debates sobre os limites e as contradições da autodeclaração. Esse processo ampliou minha compreensão sobre os mecanismos de racialização e me levou a revisitar minha própria posição identitária. Ao longo dessa trajetória, fui me reposicionando diante da minha autodeclaração racial, me localizando agora como uma mulher branca, compreendendo-a não apenas como uma escolha individual, mas como um fenômeno socialmente construído, permeado por disputas simbólicas, políticas e institucionais.

Assim, a escolha deste tema de pesquisa não se dá de maneira descolada da minha vivência. Pelo contrário, ela é fruto de um processo de resignificação pessoal, que me permite olhar para os processos de identificação racial com uma perspectiva crítica e situada, reconhecendo tanto as dinâmicas estruturais que atravessam essas definições quanto as experiências subjetivas que as moldam.

Compreendo que tudo isso compõe o campo desta pesquisa, que não se limita apenas ao contato com os sujeitos entrevistados, mas diz respeito também à minha própria experiência, aos diversos espaços em que tive acesso ao debate e à circulação do tema, seja a participação no projeto de extensão *Pra quem cotas?*⁶, sejam as redes sociais (especialmente os debates ocorridos em páginas que discutem a temática racial, entre elas as páginas @parditudes;

⁶ Projeto de extensão vinculado ao Programa Ações Afirmativas na UFMG, que tem como objetivo discutir a temática de identidade racial e acesso à universidade com estudantes do ensino médio de escolas públicas e quilombolas em Belo Horizonte e na região metropolitana.

@nacaomestica), a literatura, os eventos científicos, reportagens como a coleção da revista Cult “Os pardos no Brasil”, o próprio percurso metodológico e outros fatos do cotidiano da pesquisa.

2.1 Heteroidentificação como aspecto analítico

O processo de heteroidentificação racial compõe o aspecto metodológico da pesquisa, tendo em vista que os pesquisadores (aluna e orientador) realizaram uma heteroidentificação⁷ dos sujeitos entrevistados e dos respondentes ao questionário. A escolha pela heteroidentificação dos entrevistados se deu pela nossa compreensão da indissociabilidade entre autodeclaração e heteroidentificação na dinâmica relacional e interacional que compõe a construção da identificação racial, envolvendo a forma como o sujeito se vê e é visto pelo outro. Ao mesmo tempo, partimos do pressuposto de que a heteroidentificação racial (para além de um procedimento institucional e estatal que compõe as políticas afirmativas no Brasil) também faz parte do nosso cotidiano. Com muita frequência, construímos classificação racial, como percebemos, por exemplo, no que ocorreu com membros do DCE ao indicarem sujeitos que, a partir de sua heteroidentificação, poderiam ser lidos como sujeitos pardos e (ou) se interessar pela pesquisa.

Embora a literatura sobre a aplicação da heteroidentificação como metodologia de pesquisa seja escassa, pesquisas acadêmicas no campo das relações étnico-raciais têm utilizado tal estratégia. Além disso, em contextos como o do Brasil, onde a identidade racial por vezes se apresenta de forma fluida, sendo sujeita a variações contextuais, essa proposta metodológica parece coerente com o tema da pesquisa e pode trazer elementos interessantes, complexificando as análises. Contudo, cabe destacar que a heteroidentificação feita pelos pesquisadores não tem a intenção de invalidar ou deslegitimar a autodeclaração e a percepção de si trazida pelos entrevistados, sendo estas completamente respeitadas.

Por um lado, ressalta-se a legitimidade do uso do fenótipo para a produção de heteroclassificação racial, já que a leitura racial operante no Brasil é de marca, fazendo-se “necessário conceituar e defender, teórica e metodologicamente, o estatuto socialmente objetivo e estável do fenótipo”. (Carvalho, 2020, p. 50). Contudo, ao mesmo tempo, é necessário ter cautela, como aponta o mesmo autor, para não resgatar as mesmas ideias fixas e essencializadas de raça e identidade racial que serviram fortemente ao racismo científico e à ideia de supremacia racial branca. Exatamente por esse receio, ele escreve:

⁷ A heteroidentificação foi realizada a partir da percepção do conjunto de características fenotípicas dos entrevistados e esta aconteceu presencialmente no caso das entrevistas presenciais, por vídeo e também por fotos, além das redes sociais no caso dos entrevistados remotamente.

[...] a maioria dos cientistas sociais continuam admitindo a presença do racismo, porém evitando afirmar a centralidade do fenótipo, temerosos de que a defesa da sua precedência signifique um retorno à raça como categoria essencializada que possa ser taxada de neonazista. (Carvalho, 2020, p.51-52)

Assim, retomar a dimensão fenotípica para o debate racial na atualidade é fundamental, mas exige precaução, considerando as complexidades que envolvem a construção da identidade racial e os três níveis que, como aponta Carvalho (2020), não podem ser confundidos: o do indivíduo, o da comunidade e sociedade e o do Estado. Assim, a heteroidentificação como aposta metodológica nesta pesquisa leva em conta esses aspectos e os cuidados em torno de seu uso. “As identidades, concebidas como estabelecidas e estáveis, estão naufragando nos rochedos de uma diferenciação que prolifera”. (Sovik, 2018, p. 49).

É importante destacar que, nesta pesquisa, busquei me aproximar dos fragmentos presentes nas falas dos sujeitos que pudessem oferecer uma compreensão sobre as construções possíveis relacionadas à nomeação enquanto pardos, que informa de algum modo sobre identidade racial, mas não a define, pois uma entrevista semiestruturada, por sua própria natureza, não é suficiente para captar a complexidade da construção identitária de um sujeito, como escreve Sovick (2018, p. 16): “a identidade é um lugar que se assume, uma costura de posição e contexto, e não uma essência ou substância a ser examinada”.

Assim, o que obtemos são indícios e pistas que permitem vislumbrar não a identidade dos sujeitos, mas os caminhos pelos quais as identificações raciais enquanto pardos são elaboradas e performadas nesse contexto da política de ação afirmativa no país, como discutiremos a seguir. Logo, nas análises não tratei da identidade, mas procurei compreender, nos depoimentos, a construção social que os sujeitos têm sobre seu pertencimento racial. Desse modo, “essas categorias só podem ser analisadas considerando o contexto histórico-social e suas condições de produção. Significa ainda dizer que as falas dos entrevistados refletem uma visão de mundo determinada, necessariamente, na sociedade em que vivem” (Shucman, 2020, p. 44).

E, neste caso, interessa perceber como essas falas têm sido produzidas no contexto de políticas afirmativas no Brasil, a fim de compreender como as construções dos sujeitos têm sido interpeladas pelos mecanismos jurídicos contemporâneos, que são os procedimentos de heteroidentificação racial, mas também nos discursos sobre raça que são mobilizados na sociedade. Pois, como escreve Sovik (2018.p. 36), “sempre há o deslize inevitável do significado na semiose aberta de uma cultura, enquanto aquilo que parece fixo continua a ser dialogicamente reapropriado”.

Na apresentação dos participantes da pesquisa, a seguir, aponto sua autodeclaração, bem como a heteroidentificação realizada por nós.

2.2 Os sujeitos colaboradores da pesquisa

Além dos sujeitos entrevistados na pesquisa, apresentarei também os sujeitos respondentes do formulário disparado, a fim de registrarmos os esforços de contato realizado com eles, já que esses aspectos dizem respeito ao percurso metodológico e podem compor o escopo de análise deste campo de pesquisa. Os nomes dos sujeitos apresentados são fictícios, a fim de preservar seu anonimato.

1- Bruna (28 anos) - Autodeclarada parda, oriunda de escola pública, entrou na universidade pela ampla concorrência, na ocasião cursava o curso de Pedagogia. Não havia foto em nenhuma das redes sociais registradas (Instagram, WhatsApp). Demorou uma semana para responder à mensagem no Whatsapp, agendou a entrevista, mas desmarcou no dia. Não respondeu as mensagens posteriores. Após um mês fez contato por WhatsApp dizendo que teve um problema, e marcamos nova data; na ocasião ela não apareceu e não respondeu as mensagens posteriores.

2- Luana (19 anos) - Autodeclarada parda, heteroidentificada branca pelas fotos de WhatsApp e Instagram. Oriunda de escola particular (bolsista). Entrou na universidade pela ampla concorrência, na ocasião cursava o curso de Medicina Veterinária. Não respondeu as (várias) mensagens para agendamento da entrevista, por e-mail e WhatsApp.

3- Guilherme (25 anos) - Autodeclarado pardo, heteroidentificado branco pelas fotos de WhatsApp e Instagram. Não respondeu a pergunta sobre origem escolar. Entrou na universidade na modalidade de ampla concorrência, na ocasião cursava Matemática Computacional. Não respondeu as inúmeras tentativas de contato (e-mail, WhatsApp, Instagram).

4- Meire (20 anos) - Autodeclarada parda; pela foto de WhatsApp houve dúvidas na sua heteroidentificação (se seria lida como branca ou como parda). Oriunda de escola particular, acessou a universidade na modalidade de ampla concorrência e na ocasião cursava História. Não respondeu as mensagens de e-mail nem WhatsApp.

No quadro a seguir, apresento os sujeitos colaboradores da pesquisa, bem como a autodeclaração realizada por estes em dois momentos: na resposta ao questionário e no momento da entrevista, tendo em vista que houve mudanças nas autodeclarações de alguns sujeitos. Além disso, também aponto a heteroidentificação realizada pelos pesquisadores.

A princípio, a intenção era que as entrevistas fossem realizadas presencialmente, porém apenas dois participantes demonstraram disponibilidade para o encontro presencial, que ocorreu

na Faculdade de Educação da UFMG. As demais entrevistas aconteceram de forma remota por meio da ferramenta Google Meet, com durações variadas.

Quadro 1 - Sujeitos participantes das entrevistas

Nome	Autodeclaração preenchida no formulário	Autodeclaração no momento da entrevista	Heteroidentificação
Marina	Parda	Parda	Branca
Helen	Branca	Branca	Branca
Lavínia	Parda	Branca	Branca
José	Pardo	Pardo	Negro de cor parda
Irene	Preta	Preta	Negra de cor preta
Moisés	Negro	Pardo/Negro	Negro de cor parda

Fonte: Elaborado pela autora.

Marina– A entrevista aconteceu na Faculdade de Educação no mês de dezembro de 2022. Marina respondeu o questionário, contudo não colocou telefone e e-mail. Preencheu o espaço com um link do Instagram, por onde fiz contato. A estudante se demonstrou bastante solícita para participar da pesquisa, me passou seu telefone e conversamos por WhatsApp para combinarmos o local e o horário. Pela foto do Instagram e pessoalmente, fiz uma identificação de Marina como uma pessoa branca. Quando indagada sobre a motivação para participação da pesquisa, ela disse que gosta muito de contribuir, gosta de falar sobre ela e se interessa pela temática. Senti Marina muito aberta para a conversa e em alguns momentos fazia perguntas para mim que ela mesma respondia sobre os dilemas da sua autodeclaração. Entrou na universidade na modalidade de ampla concorrência.

Moisés – Meu contato com ele aconteceu no final de novembro de 2022 e se deu por meio do WhatsApp. Após meu contato inicial, ele demorou alguns dias para responder; foi preciso enviar nova mensagem. Ele respondeu prontamente, dizendo se interessar muito pela temática e ter muitas dúvidas sobre o tema. Contudo, disse que estava muito atarefado com a finalização do TCC e por isso não poderia participar naquele momento, mas se dispôs a retomarmos o contato em janeiro do ano seguinte. Em janeiro de 2023, retomei o contato, e Moisés aceitou participar demonstrando muita disponibilidade. Pela foto do WhatsApp, identifiquei Moisés como negro (pardo). Durante a entrevista, ele parecia nervoso, dizia ter muitas ressalvas sobre a temática. Entrou na universidade na modalidade de ampla concorrência.

José – A entrevista aconteceu de forma remota pela plataforma Google Meet no mês de abril de 2023. O agendamento foi difícil em função da pouca disponibilidade do entrevistado. José foi bastante solícito, apontou que estava estudando sobre o grupo de pessoas pardas e por isso se interessou pela pesquisa. Se autodeclarou pardo e compreende que sua trajetória destoa de possíveis outros entrevistados com a mesma autodeclaração, em função de ser de uma família de classe média alta. Entrou na universidade na modalidade de ampla concorrência.

Lavínia – A entrevista aconteceu de forma remota em junho de 2023. Lavínia demorou algumas semanas para responder a mensagem enviada por email e WhatsApp, convidando para pesquisa; foi necessário reenviar as mensagens. Lavínia foi muito sucinta nas respostas. Relata que, no momento em que preencheu o formulário da pesquisa, tinha dúvidas em relação à sua identidade racial e já se interessava em estudar a temática, e, naquele momento, se declarava parda, contudo, no momento da entrevista já se autodeclarava como branca. Entrou na universidade na modalidade de ampla concorrência.

Irene – Apesar de sua prontidão para responder a mensagem de WhatsApp, Irene demonstrou dificuldades em ter agenda, pois trabalhava e estudava; em função disso, realizamos a entrevista em dezembro de 2023. No agendamento, sinalizou que se identificava como preta, porém, ficou interessada na pesquisa, pois, até pouco tempo antes, se identificava como parda e gostaria de conversar sobre isto, pois ainda tinha dúvidas. Entrou na universidade na modalidade de ampla concorrência.

Helen - A entrevista foi realizada em dezembro de 2023. Helen foi a última a responder o formulário, soube da pesquisa e me procurou interessada em participar. Informou que não se identificava mais como parda, mas que isso havia mudado recentemente e que gostaria de contribuir com a pesquisa. Entrou na universidade na modalidade de ampla concorrência.

Apesar dos embaraços para realização das entrevistas, durante sua realização percebi que os participantes escolheram dialogar comigo porque o tema da autodeclaração racial os mobilizava consideravelmente. Para muitos, essa questão representa uma interrogação constante, um aspecto de suas trajetórias que desejavam compreender melhor. A busca por refletir sobre o processo de racialização emergiu como um fator decisivo para a participação na pesquisa. As entrevistas se configuraram, assim, como espaços de troca e aprendizado, nos quais os sujeitos puderam expressar suas inquietações, relatar experiências e, em muitos casos, trazer interrogações a partir da temática.

2.3 Dimensões analíticas

Após a realização dos encontros, as entrevistas foram gravadas e transcritas, e fiz uma leitura atenta a fim de registrar e resgatar aspectos importantes que, de alguma forma, se articulassem com as perguntas de pesquisa. Amparados pela Análise de Conteúdo, construímos três dimensões temáticas e categorias analíticas que permitissem fazer interlocuções com o objetivo deste estudo, que visa compreender as motivações para a autodeclaração enquanto pardo.

Para compreender as controvérsias, dilemas e complexidades que envolvem a identificação racial no atual contexto brasileiro, optamos por dividir nossos entrevistados em dois grupos: aqueles que se autodeclararam pardos (ou se autodeclararam em algum momento da vida), numa relação de distanciamento dos brancos, mas foram lidos por nós como brancos, e aqueles que se autodeclararam pardos (ou se autodeclararam em algum momento da vida), numa relação de proximidade com os negros, e que foram lidos por nós como pessoas negras. Essa divisão se justifica pelo fato de que cada grupo expressa dinâmicas distintas, revelando diferentes sentidos nas mobilizações em torno da autodeclaração racial enquanto pardo, tensionada em diferentes direções nos dois grupos de sujeitos.

Para construir as categorias analíticas, utilizamos a Análise de Conteúdo, que consiste em uma técnica de investigação de textos e entrevistas que permite ir além das aparências. Não se procede à descrição pura dos conteúdos, mas principalmente à interpretação dos significados baseados na frequência e na presença de certos elementos no texto. (Minayo, 2004; Bardin, 2011). Existem várias modalidades na busca de alcançar os significados manifestos e latentes na pesquisa qualitativa. Neste estudo, lançamos mão da modalidade de análise da temática para processar os dados encontrados. No entanto, considerando que as entrevistas analisadas estão atravessadas por sentidos construídos histórica e socialmente sobre raça no Brasil, optamos por uma postura metodológica que dialoga com a Análise Textual do Discurso (ATD) (Moraes; Galiuzzi, 2007), compreendendo que as falas não se apresentam de forma isolada, mas articuladas a discursos mais amplos que estruturam percepções e identidades raciais.

Desse modo, a aproximação com a Análise Textual do Discurso não se orienta para uma investigação linguística das falas, mas para os sentidos sociais que elas mobilizam. Conforme indicam Moraes e Galiuzzi (2007), a ATD pode trabalhar com a noção de discurso em dois planos: como discurso da linguagem ou discurso social. O discurso da linguagem foca na estrutura textual, nos mecanismos enunciativos e na organização linguística, e o discurso social é compreendido como produção de sentidos situada em contextos históricos, políticos e

culturais. Optamos por adotar nesta análise o plano do discurso social, entendendo as falas dos sujeitos como atravessadas por ideologias, imaginários e hierarquias raciais presentes no Brasil.

Assim, ressalta-se que não realizei uma Análise do Discurso em sentido literal, o que assumi foi uma aproximação metodológica, que permitiu reconhecer que os depoimentos dos entrevistados são atravessados e mobilizados por construções discursivas históricas, que organizam os modos de ver, nomear e classificar a cor e a raça no Brasil. Revelam tensões históricas entre ideologia da mestiçagem, pertencimento racial, ideal de brancura, mito da democracia racial, etc. As falas são, então, analisadas não apenas em sua dimensão individual, mas como produções atravessadas por sentidos socialmente compartilhados, disputados e, muitas vezes, contraditórios e conflitivos. Assim, a análise manteve o foco temático próprio da Análise de Conteúdo, mas aberta à compreensão de como significados e categorias emergem também de processos discursivos de contextos sociais.

Nesse sentido, os modos de se nomear, de se posicionar racialmente e de construir sentido para a própria raça não emergem do nada, são produzidos no bojo dos debates que moldam e tensionam a compreensão racial no Brasil.

Para organização e análise do material transcrito em temas, utilizamos inicialmente o software de análise qualitativa de dados Atlas Ti. As transcrições das entrevistas foram importadas para o software e foram criados códigos para cada tema relevante ao problema de pesquisa em cada uma das entrevistas; em seguida, os códigos foram revisados e agrupados em categorias. Importante salientar que o meu roteiro de entrevistas contribuiu para a construção de categorias, pois acabou por agrupar respostas com temáticas aproximadas. Cabe ressaltar que, na qualificação, apresentamos 16 categorias analíticas possíveis, mas, depois do diálogo com a banca e do reenquadramento metodológico do trabalho, as entrevistas foram revisitadas e uma nova categorização manual (com uso das ferramentas do Microsoft Word) foi realizada a fim de identificar temas que dialogassem com as experiências de cada um dos grupos de sujeitos.

Apesar de haver pontos semelhantes entre os entrevistados de ambos os grupos, possibilitando o uso de algumas dimensões analíticas comuns para compreender suas experiências, também surgiram particularidades de cada grupo, o que exigiu especificidades temáticas.

Apresento no quadro a seguir as dimensões analíticas e os temas trabalhados em cada um dos grupos e as dimensões e temas trabalhados de forma conjunta nos dois grupos:

Quadro 2 – Dimensões analíticas e categorias temáticas

Grupo	Dimensão Analítica	Temas
Grupo 1 - Performando raça em distanciamento dos brancos	Idealização da branquitude	- Idealização da brancura; - Famílias inter-raciais - Experiência de classe - Ascendência - Diferenciação racial - Cabelo/ transição capilar
	Reposicionamento identitário	- Emergência do debate racial - Acesso à universidade - Transição capilar
Grupo 2 - Performando raça em aproximação com os negros	Tornar-se negro	- Negação - Apagamento - Essencialização do negro - Cabelo /Transição capilar - Pertencimento - Experiências de racismo
	Reposicionamento identitário	- Emergência do debate racial - Acesso à universidade - Transição capilar

Fonte: Elaborado pela autora.

As dimensões analíticas Idealização da branquitude e Tornar-se negro serão trabalhadas na Seção 5, e a dimensão analítica Reposicionamento identitário, na Seção 6.

No que se refere às categorias, seguimos a perspectiva de Soares (2004). Para o autor, categorias e conceitos nas ciências humanas são instrumentos fundamentais para descrever e interpretar a realidade, embora seja imprescindível reconhecer que a construção do conhecimento sempre deixa elementos de fora. Assim, “uma categoria funciona como um guarda-chuva: contém e destaca o objeto que descreve, mas também, sob a sombra protetora, por vezes esconde e dissolve aspectos seus essenciais” (Soares, 2004, p. 130). Ressalto esse ponto para deixar claro que não pretendo aqui cristalizar análises a partir das categorias identificadas, uma vez que reconheço tratar-se de apenas uma entre as múltiplas leituras possíveis sobre um tema que é amplo e complexo.

3 RAÇA, MISTIÇAGEM E BRANQUEAMENTO COMO PILARES NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NACIONAL BRASILEIRA

“Bom, eu leio meu pai como pardo, né? Dentro do que é possível se entender como pardo, né? Meu pai é fruto da miscigenação de Brasil. Muito difícil essa questão no Brasil, né? Eu acho que eu não consigo, muito dificilmente, eu diria pessoalmente, né (me afastando um pouco de uma reflexão mais teórica), dificilmente eu leria um brasileiro enquanto branco” (Entrevistado Moisés)

Nesta seção, ofereço uma visão concisa do pensamento social brasileiro sobre raça e mestiçagem no Brasil, explorando brevemente as possíveis interseções entre a construção da identidade nacional mestiça, ao longo da primeira metade do século XX, e suas influências nas representações identitárias individuais e coletiva de sujeitos autodeclarados pardos no Brasil contemporâneo.

Início essa discussão localizando como o conceito de raça é compreendido aqui e como ele opera historicamente na relação com a ideia de mestiçagem no Brasil.

Compreendo a raça como uma construção social, reconhecendo suas dimensões sociológica, política e crítica (Silvério, 2000; Ianni, 2004; Gomes, 2007; Guimarães, 2012; Bento, 2009; Carneiro, 2009; Rosenberg, 1998). Nessa perspectiva, como Gomes (1995), entendo raça “como um conceito relacional, que se constitui historicamente e culturalmente, a partir de relações concretas entre grupos sociais em cada sociedade” (p.49). Essa concepção sociológica e política de raça ajuda a explicar as desigualdades entre brancos e negros no Brasil (Silvério, 2000).

É importante apontar a centralidade dessa perspectiva de raça na pesquisa, tendo em vista que este é um eixo central e estruturante das relações sociais no sistema mundo colonial (Costa; Torres; Grosfoguel, 2018), pois “o racismo é um princípio constitutivo que organiza, a partir de dentro, todas as relações de dominação da modernidade, desde a divisão internacional do trabalho até as hierarquias epistêmicas, sexuais, de gênero, religiosas” (Grosfoguel, 2018, p. 56).

Apontar a noção de raça utilizada é importante, tendo em vista que o conceito de raça está em constante disputa e tensão, especialmente no tocante às políticas públicas de garantia de direitos da população negra, neste caso, no campo da educação. O conceito ou categoria “raça” é polissêmico, carregado de significados e atravessado por relações de poder e dominação, sendo imbricado por conteúdo político-ideológicos. Os problemas encontrados nas discussões sobre raça não estão na classificação apenas, mas no uso que se fez de tais

categorizações, tendo em vista que, por muito tempo, estudiosos têm atribuído relações de hierarquia, estabelecendo escalas de valores entre as raças (Munanga, 2003).

A ideia de raça biológica como constructo para a produção de inferiorização racial de negros e indígenas esteve presente durante toda a história da formação social brasileira, inclusive nas primeiras compreensões acerca da mestiçagem no Brasil, que é um processo complexo e influenciado por fatores históricos, sociais, culturais e políticos ao longo dos séculos. Munanga reflete sobre a contribuição da ciência para a classificação e a hierarquização racial:

[...] A classificação da humanidade em raças hierarquizadas desembocou numa teoria pseudo-científica, a raciologia, que ganhou muito espaço no início do século XX. Na realidade, apesar da máscara científica, a raciologia tinha um conteúdo mais doutrinário do que científico, pois seu discurso serviu mais para justificar e legitimar os sistemas de dominação racial do que como explicação da variabilidade humana. Gradativamente, os conteúdos dessa doutrina chamada ciência começaram a sair dos círculos intelectuais e acadêmicos para se difundir no tecido social das populações ocidentais dominantes (Munanga, 2003, p. 20).

Sendo assim, a raciologia, ao produzir certo tipo de conhecimento legitimado pelo círculo científico, pareceu provar a inferioridade natural e cultural do negro e do mestiço. Assim, a concepção sobre a mestiçagem passou por transformações significativas ao longo da nossa história, especialmente no final do século XIX, quando o pensamento científico europeu começa a influenciar as concepções raciais no Brasil, a fim de orientar a construção de uma ideia de nação.

O debate sobre a busca por uma identidade nacional tornou-se a preocupação de diversos intelectuais brasileiros, como: Raimundo Nina Rodrigues, Euclides da Cunha, Francisco José de Oliveira Viana, Gilberto Freyre, Sergio Buarque de Holanda, Darci Ribeiro, Roberto da Mata entre outros. A noção de mestiçagem começa a aparecer no Brasil durante o violento período colonial e com o processo de escravização, quando do encontro de povos portugueses, indígenas e africanos no país. Apesar das diferentes compreensões e pontos de vista acerca do tema, o que estava em questão, nesse debate, era fundamentalmente “saber como transformar essa pluralidade de raças e mesclas, de culturas e valores civilizatórios tão diferentes, de identidades tão diversas, numa única coletividade de cidadãos, numa só nação e num só povo”. (Seyfert, 1989 *apud* Munanga, 2023, p. 55).

Naquele contexto, para alguns intelectuais como Raimundo Nina Rodrigues, Euclides da Cunha, Francisco José de Oliveira Viana e Silvio Romero, a diversidade racial brasileira era compreendida como uma problemática a ser enfrentada, já que impediria a construção idealizada de uma nação civilizada, especialmente pós abolição da escravatura, em que o Brasil

era marcado por um grande contingente de pessoas negras e mestiças, fruto do processo de violência sexual colonial a que foram submetidas mulheres negras e indígenas. Nesse cenário, a mestiçagem era percebida como um obstáculo à manutenção da pureza racial e ao ideal de uma sociedade estratificada e hierarquizada, baseada na distinção racial entre brancos, negros e indígenas.

Tal aspecto foi muito demarcado na obra de Nina Rodrigues, “Africanos no Brasil” (Rodrigues, 1957), em que o autor aponta, de forma enfática, que o subdesenvolvimento do país era uma consequência da presença de africanos escravizados no Brasil, traçando uma relação direta entre a perspectiva biologizante de raça e a inferiorização de negros, mestiços e indígenas. O trecho a seguir evidencia a diferenciação e a desqualificação racial feita pelo autor:

Os negros africanos são o que são: nem melhores nem piores que o desenvolvimento intelectual e moral. Essas populações infantis não puderam chegar a uma mentalidade muito adiantada e para esta lentidão de evolução tem (sic) havido causas complexas. Entre essas causas, umas podem ser procuradas na organização mesma das raças negriticas, as outras podem sê-lo na natureza do habitat onde essas raças estão confinadas. Entretanto, o que se pode garantir com experiência adquirida, é que pretender impor a um povo negro a civilização européia é uma pura aberração (Rodrigues, 1957, p. 114).

Segundo Nina Rodrigues, a miscigenação entre os grupos raciais era considerada a causa de indivíduos nascidos como degenerados. De acordo com ele, existia uma hierarquia de inferioridade na qual os mestiços eram vistos como ainda mais inferiores do que os negros africanos, pois eram resultado do cruzamento de diferentes raças. Tal perspectiva serviu para a construção de relações de hierarquias, estabelecendo escalas de valor entre as raças. Isso se deu pela relação direta e intrínseca que fizeram entre os elementos biológicos, como as diferenças cromossômicas imaginadas entre grupos de raças diferentes, e as qualidades psicológicas, morais e intelectuais (Munanga, 2003).

Esses autores compuseram o quadro de intelectuais que contribuíram para a construção de teorias racialistas, compondo o que chamamos na atualidade de racismo científico, ao construírem obras que reforçavam a hierarquização e inferiorização racial de negros e indígenas, compreendendo-os como uma ameaça à civilização brasileira.

Mesmo com nuances em seus pontos de vista acerca da miscigenação, ora encarada como uma fase transitória da sociedade, que se embranqueceria com o passar do tempo – como previa Silva Romero –, ora compreendida como uma degenerescência ou deterioração e inferiorização das raças – como debatia Nina Rodrigues –, o que aparece em comum nas obras racistas dos autores citados é a ideia de hierarquização racial e a aposta no processo de

embranquecimento da população brasileira como alternativa possível para a construção da nação.

O branqueamento pode ser compreendido, em primeira instância, como a massiva miscigenação entre negros e brancos que advém desde o colonialismo. O branqueamento representava uma pressão cultural por parte da elite hegemônica branca para que o negro rejeitasse sua raça e integrasse a ordem social estabelecida (Carone, 2009).

A ideologia do branqueamento, elaborada pelas elites intelectual e política, apareceu não só no âmbito acadêmico, científico, mas também artístico, como representado pelo famoso quadro “A redenção de Cam” do artista Modesto Brocos em 1895.

Figura 1 – A redenção de Cam, obra de Modesto Brocos, 1895



Fonte: <https://enciclopedia.itaucultural.org.br/obras/83833-a-redencao-de-cam>. Acesso em: 15 de jul. 2024.

A tela intitulada “Redenção de Cam” faz alusão à passagem bíblica chamada "maldição de Cam", presente em Gênesis 9:18-27. Segundo o relato, Cam vê a nudez de seu pai, Noé, e a revela aos irmãos, Sem e Jafé, e, como consequência, Noé amaldiçoa não apenas Cam, mas também seu filho Canaã, condenando-o à servidão perante os seus descendentes. (Lotierzo; Schwarcz, 2013). As interpretações da passagem bíblica sofreram mudanças significativas ao longo do tempo. A transformação mais marcante ocorreu entre o final da Idade Média e o início

da era moderna, período de expansão da cristandade ocidental para a África, a Ásia e, posteriormente, as Américas. Foi nesse contexto que essa passagem passou a ser usada para justificar a escravização de africanos, vista pelos europeus como algo "natural". O elemento central dessa modificação foi a reinterpretação racial do episódio. Nessa nova leitura, Cam e seus descendentes passaram a ser representados como negros, enquanto Sem foi associado aos povos asiáticos e Jafé, aos europeus, descritos como brancos. Essa construção reforçou um discurso que vinculava cor da pele a hierarquias sociais e políticas, criando um argumento que sustentava a dominação colonial e o racismo. (Lotierzo; Schwarcz, 2013).

Logo, a maldição teria sido o enegrecimento, enquanto a obra de Brocos representa o oposto. Criada em um período ainda recente em relação à abolição da escravidão no Brasil, a obra sugere uma forma de reversão na maldição de Noé, em que, em vez de enfatizar a suposta "negritude" dos descendentes de Cam, os retrata sendo progressivamente branqueados. (Lotierzo; Schwarcz, 2013).

Em função desse contexto, a tela, amplamente conhecida por estudiosos do campo das relações raciais no Brasil, ganha destaque nas análises acerca da produção do embranquecimento por meio do processo de mestiçagem brasileira. O retrato de família explicita o embranquecimento gradativo familiar em três gerações, sugerindo que, do lado esquerdo, tem-se a avó negra, no centro, a filha “mulata”, carregando um bebê branco, fruto do relacionamento inter-racial com o homem branco à direita.

A imagem da obra sugere a valorização da ascendência branca e a busca pela diluição de traços raciais negros ou mestiços nas gerações seguintes, indicando uma hierarquia racial em que o branqueamento é associado à superioridade e à virtude, o que pode ser analisado pelas expressões dos personagens na tela e pelo título da obra. Tanto a avó, quanto o homem, expressam gestos que podem salientar de um lado a gratidão ou a benção e do outro a satisfação pelo embranquecimento conquistado com o nascimento do bebê branco.

Vimos, a partir desse contexto, que o processo de embranquecimento brasileiro produziu a inferiorização de todo o espectro que se afastasse da brancura, e a mistura racial era vista como o caminho para a superação do mestiço, que, nessa perspectiva, era tomado como um sujeito inferiorizado, desprovido de qualquer qualidade:

[...] a julgar por certos fatos, a mistura entre as raças de homens muito dessemelhantes parece produzir um tipo sem valor, que não serve nem para o modo de viver da raça superior nem para o da raça inferior, que não presta enfim para gênero de vida algum (Fonseca, 1992 *apud* Munanga, 2023, p. 55).

A intervenção estatal produzida por meio da política de imigração de trabalhadores europeus após a abolição da escravidão, ocorrida durante o final do século XIX e início do século XX, refletia a tentativa maciça de aniquilamento de negros e mestiços do território nacional. O intenso processo de miscigenação no âmbito do Estado tinha como objetivo o aprimoramento racial, por meio do branqueamento da população (Schwarcz, 1993). Nessa via, “os defensores do branqueamento progressivo da população brasileira viam na mestiçagem o primeiro degrau nessa escala. Concentraram nela as esperanças de conjurar a ‘ameaça racial’ representada pelos negros”. (Munanga, 2023, p. 94). Esse período foi marcado por mudanças significativas na composição étnica da população brasileira devido à entrada intensa de imigrantes europeus.

A ideologia do branqueamento consistia, e ainda consiste, no desejo incessante de produzir uma nação branca, que marca ainda hoje a identidade nacional do Brasil. (Munanga, 2009). A aposta de embranquecimento da população e da purificação das raças via política de imigração aparece na obra de Oliveira Viana, citado por Munanga (2023, p. 81):

Não há perigo que o problema negro venha surgir no Brasil. Antes que pudesse surgir seria logo resolvido pelo amor. A miscigenação roubou o elemento negro de sua importância numérica, diluindo-o na população branca [...] Como nos asseguram os etnólogos, e como pode ser confirmado à primeira vista, a mistura de raças é facilitada pela prevalência do elemento “superior”. Por isso mesmo, mais cedo ou mais tarde, ela vai eliminar a raça negra daqui. É obvio que isso já começou a ocorrer. Quando a imigração, que julgo ser a primeira necessidade do Brasil, aumentar, irá, pela inevitável mistura, acelerar o processo de seleção.

Assim, “quando se estuda o branqueamento constata-se que foi um processo inventado e mantido pela elite branca brasileira, embora apontado por essa mesma elite como um problema do negro brasileiro” (Bento, 2009, p. 25). Como sugere Viana (1922) *apud* Munanga, 2023, p. 81), “aqui o mulato, a começar da segunda geração, quer ser branco, e o homem branco (com rara exceção) acolhe-o, estima-o e aceita-o no seu meio”.

A ideologia do branqueamento representava uma espécie de purificação das raças, muito semelhante ao darwinismo social em que se privilegiava a produção de um homem arianizado e apto a conviver na realidade brasileira (Carone, 2009). Abdias do Nascimento considera que o processo de “branqueamento da raça negra é uma estratégia de genocídio. Esse branqueamento começou pelo estupro da mulher negra e originou produtos de sangue misto: o mulato, o pardo, o moreno, o pardavasco, o homem de cor. (Nascimento 1978 *apud* Munanga, 2023, p. 94).

Apesar do intenso debate e da prática social de embranquecimento da população e da visão negativa em torno dos mestiços brasileiros naquele momento, veem-se, a partir dos anos

de 1930, mudanças importantes na concepção da mestiçagem brasileira. A mestiçagem passa a ser reconhecida como uma característica central na construção da ideia de uma identidade brasileira, tendo sofrido influências importantes, ao longo de todo o século XX, das obras de sociólogos como Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Darci Ribeiro e Roberto da Mata.

Em sua conhecida obra, “Casa Grande e Senzala”, Gilberto Freyre (1973) destaca a influência positiva da mistura cultural entre portugueses, negros e indígenas, questionando a ideia de inferioridade de negros e mestiços, presente nas obras de Nina Rodrigues. Ao contrário, Freyre apresenta a mestiçagem como uma vantagem para a formação da cultura brasileira, informando as influências da mistura nas diversas esferas da vida, como na comida, modo de vestir, se relacionar, etc. Assim, para Munanga (2023), os escritos de Freyre trazem uma contribuição para um novo olhar sobre os mestiços naquele momento.

Na mesma perspectiva de valorização da mestiçagem nacional, o autor Darcy Ribeiro, em sua famosa obra “O povo brasileiro”, publicada em 1995, enfatizou a riqueza de cultura e de diversidade trazida pela mistura racial brasileira, apontando uma visão positiva dessa marca identitária. Tanto Freyre quanto Darci Ribeiro trazem um elemento forte para pensar a mestiçagem, que extrapola a dimensão da mistura racial biológica ou fenotípica dos povos. Em suas obras, os autores destacam a dimensão da riqueza cultural presente na mistura racial brasileira, reforçando a positividade das trocas e intercâmbios entre os diversos costumes socializados entre os diferentes povos do Brasil, reforçando a importância e a contribuição das diferentes culturas para a construção de uma unidade identitária brasileira marcada pela mistura.

Apesar de haver cerca de meio século entre as publicações das obras de Gilberto Freyre (*Casa-grande & senzala*, 1933) e de Darcy Ribeiro (*O povo brasileiro*, 1995), ambas compartilham uma ideia de valorização da mestiçagem como fator constitutivo da identidade nacional brasileira. No entanto, cabe destacar que a abordagem de Darcy Ribeiro, embora influenciada pela visão de Freyre, reflete uma nova perspectiva, moldada pelas transformações políticas, sociais e culturais ocorridas ao longo desse intervalo. Enquanto Freyre, em sua época, focalizava a mestiçagem como um fenômeno essencialmente positivo para a formação de uma cultura nacional unificada, Ribeiro, décadas depois, amplia esse debate, reconhecendo as complexidades e contradições da miscigenação, incluindo suas implicações sociais e raciais no contexto moderno.

A dimensão positiva em torno da mestiçagem ganha contornos muito expressivos na obra de Freyre, *Casa grande e senzala*– “[...] todo mundo carrega, no corpo ou na alma, alguma

marca da influência negra” (Freyre *apud* Munanga, 2023, p. 55) – e na representação de uma identidade nacional brasileira mestiça.

Nesta perspectiva, a construção romantizada acerca do mestiço apaga e oculta seu histórico violento e as relações de opressão, reforçando a ideia de convivência e trocas harmoniosas entre os diferentes povos. Assim, tem-se o apagamento sistemático da memória de sua origem que “é fruto desse covarde cruzamento de sangue [...], produto de estupro da mulher africana pelo português e não o resultado de um casamento tradicionalmente consagrado” (Nascimento *apud* Munanga, 2023, p. 92 e 93), conforme reflete Abdias do Nascimento (2016), em sua Obra “O genocídio do negro brasileiro”.

A confirmação do estupro aparece na obra de Freyre transvertida de amor: “[...] pode-se afirmar que a mulher morena tem sido a preferida dos portugueses para o amor, pelo menos para o amor físico” (Freyre, 1973, p. 10). O cruzamento covarde a que se refere Abdias aparece de forma amistosa em Casa grande e senzala: “[...] quanto à miscibilidade, nenhum povo colonizador se igualou aos portugueses, que foi misturando-se gostosamente com mulheres de cor logo ao primeiro contato e multiplicando-se em filhos mestiços” (Freyre, 1973, p. 9).

Tal compreensão harmoniosa desse processo faz parte da sustentação do mito da democracia racial, outro importante marcador presente na identidade nacional, de que não há a existência de raças, apostando na ideia da mistura, e, portanto, pressupõe uma idealização da inexistência de hierarquias ou conflitos raciais. Embora reconheça os antagonismos raciais, o autor suaviza as violências no período escravocrata, propondo uma convivência baseada no equilíbrio de tais antagonismos entre brancos e negros. Constrói-se uma tese de que, embora conflitantes, esses antagonismos teriam a capacidade de se equilibrarem e até se fundirem, dando origem à síntese do brasileiro: o sujeito mestiço.

A força, ou antes, a potencialidade da cultura brasileira parece-nos residir toda na riqueza de antagonismos equilibrados [...]. Não que no brasileiro subsistam, como no anglo-americano, duas metades inimigas: a branca e a preta; o ex-senhor e o ex-escravo. De modo nenhum. Somos duas metades confraternizantes que se veem mutuamente enriquecendo de valores e experiências diversas; quando nos completarmos num todo, não será como sacrifício de um elemento ao outro. (Freyre, 1973, p. 335).

Desse modo, a perspectiva positiva agregada pela obra de Freyre à mestiçagem produziu o sujeito mestiço como símbolo da identidade nacional brasileira. Na mesma direção, Schwarcz (1993) destaca que a política do Estado Novo foi fortemente influenciada pelo ideal de mestiçagem, reconhecida como “a verdadeira nacionalidade” (p. 314), ou, como diria Darcy Ribeiro, um “povo novo”.

Novo porque surge como uma etnia nacional, diferenciada, culturalmente de suas matrizes fundadoras, fortemente mestiçada, dinamizada por uma cultura sincrética e singularizada pela redefinição de traços culturais delas oriundos. Também novo porque se vê a si mesmo e é visto como uma gente nova, um novo gênero humano diferente de quantos existiam. (Ribeiro, 1995, p. 23)

A ideia de mestiçagem, conforme discutida no pensamento brasileiro desde o final do século XIX até meados do século XX, tanto em sua dimensão biológica quanto em sua dimensão cultural, contribuiu para a formação de uma nação uniracial, a nação mestiça. (Munanga, 2023). A rejeição da noção de raça tornou-se a base para uma visão otimista da construção da sociedade brasileira; idealizava-se um país híbrido e mestiço, sem raças, em cujas relações sociais a questão racial não influenciaria. (Souza, 2018).

Como aponta Jesus (2018), “o mestiço torna-se expressão do projeto nacional moderno: uma nação racialmente indiferenciada, mas que, de modo ambíguo, mantém o branco como ideal que não se pode, mas que de modo inalcançável se deseja alcançar” (Jesus, 2018, p. 135). Assim, a grande importância conferida ao sentido da miscigenação ou mestiçagem do debate ideológico-político no Brasil demarcou o processo de construção das identidades, tanto nacional quanto particular. (Munanga, 2003).

[...] na construção do sistema racial brasileiro, o mestiço é visto como ponte transcendente, onde a tríade branco-índio-negro se encontra e se dissolve em uma categoria comum fundante da nacionalidade. Daí o mito de democracia racial: fomos misturados na origem e, hoje, não somos nem pretos, nem brancos, mas sim um povo miscigenado, um povo mestiço (Munanga, 2003, p. 112).

A partir do imaginário de que “somos todos iguais”, “todos mestiços”, e que vivemos democraticamente todas as oportunidades e direitos, desdobra-se o não reconhecimento, na atualidade, das imensas desigualdades raciais, sociais e econômicas entre brancos/as e negros/as no Brasil. Como aponta Schwarcz (2012), o lado mítico da democracia racial corresponde exatamente à sua exaltação como modelo, mas que não é encontrada na realidade. Além disso, o processo ideológico de embranquecimento da população, difundido nos diversos espaços de socialização, e a percepção falaciosa da não existência de diferenças dos grupos raciais impactam diretamente no reconhecimento e na afirmação das identidades raciais no Brasil. (Munanga, 2009).

A partir dessa construção social, o movimento modernista do sec. XX exaltou a miscigenação como um traço distintivo da nacionalidade brasileira, refletindo-se na cultura, na religião, na música e em outras manifestações artísticas. A autora Sovik (2009), em seu livro “Aqui ninguém é branco”, aponta como estas representações acerca da valorização da

mestiçagem, como uma marca da identidade nacional brasileira, aparece na construção da música brasileira, e como essa representação internacional afeta a compreensão das relações raciais no contexto brasileiro.

A autora reflete que a bossa nova, influenciada pelo movimento Tropicalista, coloca em cheque o discurso de embranquecimento da população brasileira em crítica aos valores coloniais, “aparece como uma intervenção, trata da singularidade do Brasil e tem, como ponto nevrálgico, a discussão da mistura como contraponto à dominação cultural externa e afirma a mestiçagem como característica nacional”. (Sovik, 2009, p. 94).

O Tropicalismo teve um impacto significativo na formação de um movimento contestatório em relação a uma perspectiva imperialista. Ao desafiar as normas culturais e estéticas dominantes da época, abriu espaço para uma reavaliação crítica da identidade nacional brasileira e das relações de poder estabelecidas durante os períodos colonial e pós-colonial. Essa abordagem contestatória da identidade nacional contribuiu para desestabilizar noções de superioridade cultural associadas ao colonialismo e ao eurocentrismo. O movimento Tropicalista rejeitou a ideia de uma cultura brasileira pura e autêntica, destacando a natureza híbrida e mestiça da identidade brasileira.

A forte presença da mestiçagem da formação do povo brasileiro fica bem evidente nas entrevistas, quando os sujeitos contam sobre a composição racial de seus familiares:

Meu avô tem a pele branca. Só que meu avô é indígena. Só que ele não é uma pessoa branca, ele é indígena. E a minha avó é uma mulher negra. Bem negra, assim, bem retinta. E a minha mãe nasceu com a pele bem mais clarinha, assim. Só que os traços da minha mãe não são de uma mulher branca. (Marina)

Minha avó paterna é branca, meu avô paterno, acho que ele se identificaria como pardo. A família do meu avô tem traços negroides mais preeminentes. E do lado da minha avó, todo mundo de cabelo liso, alguns olhos verdes, etc, etc. Do lado da minha mãe, meu avô é negro, e minha avó, parda. (Moisés)

A família do meu pai era muito misturada, pois a família da minha avó paterna, ele tem tias negras, eu tenho tiavós negras retintas mas a minha avó não, a minha avó ficou um pouco mais indígena, cabelo liso também, mas uma das tias do meu avô é muito preta. (Helen)

É nessa direção que a representação social sobre o brasileiro, ou sobre a brasilidade, vai ganhando contornos demarcados pela miscigenação. Assim, “a mestiçagem, ao produzir um sujeito desracializado, livre dos determinantes da raça, produziu um sujeito correspondente ao ideal moderno universal, dotado de razão e de suas propriedades universais e idênticas em todos os indivíduos”. (Souza, 2018, p. 35). Tal imaginário social fica evidente na canção *Inclassificáveis*, de Arnaldo Antunes.

Inclassificáveis

“Que preto, que branco, que índio o quê?
 Que branco, que índio, que preto o quê?
 Que índio, que preto, que branco o quê?
 Aqui somos mestiços, mulatos
 Cafuzos, pardos, mamelucos, sararás
 Crilouros, guaranisseis e judárabes
 Aqui somos mestiços, mulatos
 Cafuzos, pardos, mamelucos, sararás
 Crilouros, guaranisseis e judárabes
 Orientupis, orientupis
 Ameriquítalos luso-nipo caboclos
 Orientupis, orientupis
 Ameriquítalos luso-nipo caboclos
 Orientupis, orientupis
 Iberibárbaros indo-ciganagôs
 Orientupis, orientupis
 Iberibárbaros indo-ciganagôs
 Somos o que somos
 Somos o que somos
 Inclassificáveis
 Inclassificáveis
 Não tem um, tem dois
 Não tem dois, tem três
 Não tem lei, tem leis
 Não tem vez, tem vezes
 Não tem deus, tem deuses
 Não há sol a sós
 Não há sol a sós
 Não há sol a sós
 Não há sol a sós
 Aqui somos mestiços, mulatos
 Cafuzos, pardos, tapuias, tupinamboclos
 Americarataís, yorubárbaros
 Somos o que somos
 Somos o que somos
 Inclassificáveis
 Inclassificáveis (Inclassificáveis)
 Somos o que somos
 Somos o que somos
 Inclassificáveis
 Inclassificáveis
 [...]

Egipciganos, tupinamboclos (Não há sol a sós)
 Yorubárbaros, carataís (Não há sol a sós)
 Caribocarijós, orientapuias (Não há sol a sós)
 Mamemulatos, tropicaburés (Não há sol a sós)

Chibarroados, mesticigenados (Não há sol a sós)
Oxigenados, debaixo do sol (Não há sol a sós)
Somos o que somos (Não há sol)
Somos o que somos (A sós)
Inclassificáveis (Não há sol)
Inclassificáveis (A sós)
 [...]”

A música de Arnaldo Antunes é um retrato da representação da identidade brasileira, que, de tão misturada, miscigenada, diversa, se tornaria impossível de classificar. Mas será mesmo que, apesar da presença de relações inter-raciais, seria impossível classificar quem é negro, branco ou indígena no Brasil?

Para Munanga (2023), a ideia de uma nova etnia nacional - brasileira - “capaz de envolver e acolher a gente variada que no País se juntou, passa tanto pela anulação das identidades étnicas de índios, africanos e europeus quanto pela indiferenciação entre as várias formas de mestiçagem”. (Munanga, 2023, p. 100). Contudo, a realidade sobre a mestiçagem da população brasileira não pode negar a constituição de identidades: “a afirmação de que o povo brasileiro é majoritariamente mestiço não significa dizer que esses mestiços sejam rigorosamente iguais em termos físicos” (Laborne, 2014, p. 35).

Os sujeitos entrevistados nesta pesquisa são uma mostra de como o mito da democracia racial, que está fortemente assentado na ideia de que somos todos mestiços, foi muito bem sucedido no Brasil, na medida em que acreditamos que a mestiçagem teria sido capaz de eliminar as barreiras de cor e raça, permitindo que uma pessoa fenotipicamente branca, fenotipicamente negra de pele escura ou fenotipicamente negra de pele clara se identificassem do modo como desejassem ou, no limite, não se identificassem e nem fossem identificadas racialmente por terceiros.

Contudo, a história controversa da mestiçagem brasileira traz implicações importantes sobre o debate e as complexidades da classificação racial no Brasil há longa data, destacando as tensões contemporâneas emergentes com as políticas de ações afirmativas, o lugar do sujeito pardo nesse processo e as novas reivindicações por uma identidade mestiça autônoma. Essas questões dialogam diretamente com a trajetória histórica de formação da identidade nacional, trazendo à tona desafios que continuam a moldar o debate sobre raça e pertencimento no país.

3.1 Branquitude e a estruturação das hierarquias raciais no contexto mestiço brasileiro

Ao analisar a construção da identidade nacional mestiça, marcada pelas tensões entre valorização simbólica da mistura e permanência de hierarquias raciais, torna-se indispensável

a discussão do papel da branquitude como eixo estruturante dessas relações. A mestiçagem, embora exaltada como traço identitário do Brasil, como discutido, não desconstruiu nem a racialização dos grupos subalternizados e nem o ideal de brancura: ao contrário, como aponta Guerreiro Ramos (1957), serviu como mecanismo que reafirma a supremacia simbólica e material do branco, estabelecendo-o como referência de civilização, de estética e de cidadania.

Guerreiro Ramos (1957), ao discutir o que chamou de patologia do branco brasileiro, chama a atenção para o modo como o sujeito branco nega suas raízes mestiças e busca insistentemente se identificar com um ideal europeu de humanidade, de civilização e de progresso. Trata-se de um mecanismo de fuga, ou, como ele diz, uma conduta de imitação, que revela uma profunda alienação racial e cultural. Esse sujeito branco não apenas se recusa a reconhecer sua inserção em uma sociedade marcada pela presença negra e indígena, como também reproduz, por meio dessa recusa, uma forma de dominação simbólica.

Apesar de o Brasil ter se constituído a partir de uma representação identitária do povo mestiço, o imaginário racial não rompe com a lógica herdada do período colonial, ao contrário, se organiza em torno de um gradiente que continua tendo no branco europeu seu ponto culminante. Essa estrutura é mantida justamente porque a branquitude, enquanto lugar social e projeto político, não se apresenta como uma identidade racial marcada, mas como norma invisível que define padrões e distribui privilégios. (Bento, 2002). É essa naturalização da posição branca como medida de valor que garante a estabilidade das hierarquias raciais, mesmo num país que se pensa como miscigenado.

Edith Piza (2002), ao analisar a identidade branca no Brasil, demonstra como ela opera sob o véu da invisibilidade. Para a autora, a branquitude não precisa se nomear nem se justificar, ela atua como norma silenciosa que organiza o campo racial. A imagem que a autora utiliza para descrever essa posição é a da porta de vidro, em que a branquitude funciona como um dispositivo transparente que está sempre presente, delimitando fronteiras e produzindo barreiras, mas que permanece invisível aos olhos de quem dela usufrui.

A metáfora da porta de vidro explicita um ponto central nas relações raciais no Brasil: o privilégio branco não se apresenta como privilégio para os brancos. Ele se naturaliza, aparecendo como mérito individual ou como resultado “neutro” de competências. Ao mesmo tempo, essa transparência permite que a branquitude mantenha sua posição de controle sem ser interpelada.

A branquitude, desse modo, não se apresenta como uma identidade particularizada, mas como padrão universal de humanidade e cidadania. Esse caráter transparente garante que o branco exerça controle sobre a ordem racial sem ser interpelado como um sujeito racializado.

Não se trata, portanto, da invisibilidade da cor, mas da intensa visibilidade da cor e de outros traços fenotípicos aliados a estereótipos sociais e morais para uns, e a neutralidade racial para outros. As consequências dessa visibilidade para negros são bem conhecidas, mas a da neutralidade do branco é dada como “natural”, já que ele é o modelo paradigmático de aparência e de condição humana. (Piza, 2002, p. 72).

Maria Aparecida Bento (2002) acrescenta a esse quadro a noção de pacto narcísico da branquitude, que explica a resistência dos brancos em reconhecer seus privilégios. Esse pacto é sustentado por um silêncio cúmplice: ao não nomear o branco como categoria racial, preserva-se sua posição de poder como centro e norma. Essa estratégia sustenta uma narrativa na qual a raça é sempre “do outro”, do negro, do indígena, do mestiço, consolidando a falsa neutralidade branca.

Essa ausência de autopercepção não é fruto de descuido ou omissão, mas parte de um projeto ativo de poder: manter o branco como sujeito universal, legitimado e não questionado, enquanto os demais grupos raciais são marcados, categorizados e interpelados como “os racializados”. Ao sustentar sua posição fora do campo da nomeação, a branquitude reforça seu caráter hegemônico, naturalizando privilégios e apagando as condições históricas que os produziram. Nessa direção, Sovick (2009) aponta a invisibilidade branca no cenário das relações raciais no Brasil:

Que negros existem no Brasil, ninguém duvida, mas quanto aos brancos, não se pode afirmar com a mesma segurança. A invisibilização do branco brasileiro no discurso público, assim como a valorização da mestiçagem, são a forma tradicional de representar as relações raciais pelas quais o Brasil é conhecido internacionalmente. Mesmo que o mito da democracia racial esteja desmascarado, sua tese central – da mistura genética da população como base de uma convivência nacional pacífica – não foi substituída por outra que leve em conta as hierarquias raciais. (Sovick, 2009, p. 15).

A branquitude, assim, não apenas sobrevive, mas se fortalece no contexto mestiço brasileiro, apresentando-se como horizonte desejável. Tal dinâmica produz um quadro em que, como observa Bento (2002), os privilégios raciais se reproduzem de maneira silenciosa, operando na seleção de quem ocupa espaços de prestígio, quem é legitimado como representante da nação e quem permanece nos limites da subalternidade.

Lourenço Cardoso (2014) observa que a branquitude se constrói em permanente articulação com a mestiçagem, pois é a existência de gradações intermediárias que reforça sua centralidade. Ao criar uma escala cromática de pertencimento, o sistema racial brasileiro desloca parte da tensão para os próprios grupos racializados, fragmentando-os, ao mesmo tempo em que preserva intacta a posição hegemônica dos brancos.

É nesse contexto que Schucman (2020) chama a atenção para o fato de que o imaginário que se constrói sobre o branco também é atravessado pela ideia de raça, mostrando que não há

um único “lugar branco” homogêneo, ao contrário, existe uma gradação interna que expressa as disputas e tensões próprias de um país miscigenado. A autora explicita que existem divisões e hierarquias construídas racialmente dentro da própria branquitude, especialmente do ponto de vista fenotípico, demarcando diferentes graus de brancura, como o encardido, o branco e o branquíssimo, que marcam também posições simbólicas identitárias diferentes dentro do grupo racial.

Logo, o branquíssimo representa o ideal europeu de pureza racial, associado a traços fenotípicos finos, à pele muito alva, a cabelos lisos, a olhos claros e à incorporação de um capital cultural, econômico e estético vinculado a padrões eurocêntricos. Essa posição não se define apenas pela aparência, mas por uma combinação de fenótipo e pertencimento social, de modo que a branquitude idealizada é também um lugar de classe e de acesso a privilégios legitimados. O branco, por sua vez, é aquele que pertence ao grupo racialmente reconhecido como branco, mas não necessariamente atinge o patamar de idealização estética ou de prestígio social do branquíssimo. Embora goze de privilégios raciais, o branco pode vivenciar distâncias relativas a esse ideal, especialmente quando seu pertencimento é tensionado por marcadores regionais, de classe ou culturais que o afastam do padrão dominante. Já o encardido ocupa uma posição limítrofe. Trata-se de sujeitos socialmente classificados como brancos, mas cujas características fenotípicas, modos de vida, pertença de classe ou marcadores culturais os aproximam de signos historicamente atribuídos à mestiçagem e à negritude. O encardido explicita como a branquitude, no Brasil, não é apenas uma questão de classificação racial ampla, mas uma posição continuamente disputada e regulada, onde há gradações de prestígio e legitimidade.

Essa tipologia de Schucman revela que, mesmo dentro do grupo branco, a branquitude se organiza em torno de uma escala de pureza que dialoga diretamente com a ideologia da mestiçagem: ao mesmo tempo em que o branco e o encardido mantêm o acesso a privilégios negados aos pretos e pardos, existe uma hierarquia interna que reafirma o branquíssimo como modelo hegemônico. Assim, alguns brancos são vistos dentro do próprio grupo como mais brancos que outros, e, portanto, têm mais status e mais valor que outros. Isso mantém viva a lógica colonial de idealização de “um arquétipo branco ideal, profundamente neurótico e inalcançável” (Devulski, 2021, p. 167), produzindo disputas simbólicas internas ao grupo branco e reforçando a centralidade da branquitude como parâmetro de valor. Conforme aponta Shucman (2020), esses aspectos da branquitude sinalizam que a ideologia do branqueamento e o discurso sobre a mestiçagem no Brasil afetam a todos, embora de maneiras diversas. Shucman (2020) alerta que a identidade racial do branco é construída a partir de uma série de

diversidades, que acabam se tornando, internamente, em diferenças, entre elas as de: classe, gênero, origem e territorialidade.

No contexto mestiço brasileiro, essa gradação interna da branquitude não é apenas uma diferenciação estética, mas um mecanismo político que estrutura as hierarquias raciais de maneira mais sofisticada: mantém a coesão do grupo branco, ao mesmo tempo em que regula quem está mais próximo ou distante do ideal, e reafirma a distância em relação aos grupos não brancos. Como escreve Devulsky (2021, p. 165):

No Brasil e no mundo, os critérios para ser considerado branco são muito mais estreitos do que aqueles para ser negro, e a razão dessa clivagem decorre do fato de que as vantagens materiais sustentadas pelo discurso da superioridade branca devem ser excludentes da alteridade e normalizadora dos traços que esse grupo carrega.

A centralidade da branquitude na estruturação das relações raciais brasileiras não apenas define os lugares de poder e privilégio, mas também atua como referencial implícito nos processos de nomeação racial dos sujeitos. Isto torna ainda mais complexa a possibilidade de reconhecimento pleno daqueles que escapam ao padrão fenotípico esperado, mantendo-os em um jogo de aproximação e distanciamento em relação ao ideal branco. A leitura que se faz da cor do outro é sempre situada segundo os filtros da normatividade branca. (Piza, 2002). Dessa forma, a autodeclaração de sujeitos lidos como mestiços e/ou pardos se dá, frequentemente, em tensão com os critérios do olhar hegemônico, que reserva à branquitude o lugar do não questionamento. Tais aspectos estão também presentes na história da classificação racial no país, como veremos adiante.

4 CLASSIFICAÇÃO RACIAL, POLÍTICAS DE AÇÕES AFIRMATIVAS E O PROCEDIMENTO DE HETEROIDENTIFICAÇÃO RACIAL NO BRASIL: DISPUTAS HISTÓRICAS EM TORNO DA RAÇA

Desde o início das discussões sobre a implementação e a consolidação das políticas de ações afirmativas no Brasil, o tema tem sido marcado por intensos debates políticos e ideológicos. Tais políticas, voltadas para a promoção da equidade e para a reparação histórica de desigualdades sociais e raciais, geraram uma significativa mobilização social, envolvendo diferentes grupos, instituições e setores da sociedade. Nesse cenário, posicionamentos divergentes e disputas de narrativas revelaram tanto resistências quanto avanços, (especialmente a partir do protagonismo do Movimento Negro Brasileiro), evidenciando o impacto profundo das ações afirmativas na dinâmica do nosso país. Pois, como afirma Jesus (2011), as ações afirmativas têm provocado a sociedade a repensar as relações étnico-raciais no Brasil, causando deslocamentos importantes no campo das políticas públicas e dos sujeitos que as permeiam.

Nesse contexto, a partir de todas as lutas e reivindicações no campo das relações étnico-raciais no país, o movimento negro provocou o deslocamento no pensamento sobre a raça no Brasil, mobilizando uma intensa disputa pelo acesso ao campo dos direitos da população negra, incluindo a esfera educacional. Apesar de o movimento ter ganhado proeminência nas décadas de 70 em diante, no que tange às ações afirmativas no ensino superior, é importante ressaltar que tal reivindicação esteve na agenda do movimento negro desde os primeiros anos do século XX. (Gomes, 2017).

A década de 1990 foi marcada por muita movimentação no Brasil em torno do debate sobre as políticas afirmativas, mas a década de 2000 foi, sem dúvida, a que representou uma grande expansão e conquista das diversas reivindicações realizadas pelo Movimento Negro ao longo dos anos, sobretudo no campo educacional. (Colen, 2019). No ano de 2001, a III Conferência Mundial das Nações Unidas contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, realizada em Durban, na África do Sul, marcou o reconhecimento formal e oficial, por parte do Estado brasileiro, do quadro de desigualdade racial vivenciado no país. O relatório final, construído como resultado da conferência, que se constituiu como programa de ação, propunha que os Estados-Nações, além de reconhecerem as desigualdades raciais em diversas instâncias da vida econômica, social e política, deveriam atuar de modo a promover ações efetivas contra a discriminação racial da população. (Gonzaga, 2017 *apud* Colen, 2019). A partir disso, o Estado brasileiro se comprometeu com a construção de políticas

em prol da igualdade racial, o que gerou maior visibilidade às reivindicações pelas pautas de ações afirmativas no Brasil.

As ações afirmativas no ensino superior nas universidades federais tiveram início em 2002 e ganharam estabilidade jurídica em 2012, a partir das decisões favoráveis à política pelo Supremo Tribunal Federal. (Colen, 2019). A aprovação do Projeto 180/08, sancionado na forma da Lei 12.711/2012 (Brasil, 2012), e que “dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências”, normatiza e regula tais políticas em todo o sistema federal de ensino superior.⁸

Art. 1º As instituições federais de educação superior vinculadas ao Ministério da Educação reservarão, em cada concurso seletivo para ingresso nos cursos de graduação, por curso e turno, no mínimo 50% (cinquenta por cento) de suas vagas para estudantes que tenham cursado integralmente o ensino médio em escolas públicas.

Parágrafo único. No preenchimento das vagas de que trata o caput deste artigo, 50% (cinquenta por cento) deverão ser reservados aos estudantes oriundos de famílias com renda igual ou inferior a 1,5 salário-mínimo (um salário-mínimo e meio) per capita.

[...]

Art. 3º Em cada instituição federal de ensino superior, as vagas de que trata o art. 1º desta Lei serão preenchidas, por curso e turno, por autodeclarados pretos, pardos e indígenas, em proporção no mínimo igual à de pretos, pardos e indígenas na população da unidade da Federação onde está instalada a instituição, segundo o último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

Parágrafo único. No caso de não preenchimento das vagas segundo os critérios estabelecidos no caput deste artigo, aquelas remanescentes deverão ser completadas por estudantes que tenham cursado integralmente o ensino médio em escolas públicas. (Brasil, 2012)

Ao longo dos anos 2000, com a discussão da aprovação das políticas afirmativas, o debate sobre a miscigenação foi frequente, “a questão colocada era: quem é o negro que na sociedade brasileira tida como mestiça poderia ser beneficiada pelas cotas?”. (Munanga, 2023, p. 112). Esse era um dos grandes campos argumentativos mobilizados pelos grupos com posições contrárias à aprovação das políticas de ações afirmativas no Brasil, ao longo da primeira década dos anos 2000, gerando “reação contrária e conservadora (mesmo de algumas pessoas e coletivos sociais que se colocavam socialmente como progressistas) e, principalmente, dos partidos de direita”. (Gomes, 2021, p. 11).

O contexto pós Lei 12.711/12 trouxe a ampliação da política de cotas raciais e as complexidades e desafios de sua execução nas diversas instituições de ensino superior (IES) do

⁸ Nesta pesquisa não aprofundamos na história de luta do movimento negro pela construção e consolidação de políticas afirmativas no Brasil. Tal debate está realizado no trabalho de dissertação da autora. Cf.: Colen, 2019.

país, trazendo, conseqüentemente, a emergência e a necessidade de investigação de novos temas e abordagens no campo teórico das ações afirmativas (Silva et al., 2018). Considerando que o racismo permanece ativo, uma das estratégias utilizadas para desacreditar o caráter emancipatório e democrático das políticas de ações afirmativas, especialmente na modalidade de cotas, tem sido a prática de fraudes que buscam comprometer uma iniciativa política e acadêmica de grande relevância. (Gomes, 2021).

Nesse contexto, a retomada do debate, questionando quem é negro no Brasil e quem é o sujeito de direitos, no campo das políticas de ações afirmativas, retorna, reacendendo os discursos de deslegitimação da política. Nesse ínterim, Gomes (2021, p. 14) aponta a importância dos ativistas raciais nesse debate:

Os estudantes cotistas negros, os intelectuais negros e o Movimento Negro têm sido os protagonistas na busca por destruir a falácia que está por trás dessas perguntas quando elas surgem não para entender a complexidade da construção da identidade racial brasileira, mas para desqualificar a adoção de políticas de ações afirmativas. Revelam que, no contexto da denúncia das fraudes na Lei de Cotas, essas indagações aparecem como uma forma de desviar a atenção da sociedade brasileira para o ponto central da problemática da fraude e usurpar direitos.

Tais questões emergem novamente no contexto das disputas sobre a política de reserva de vagas, especialmente em relação às polêmicas envolvendo fraudes, frequentemente protagonizadas por indivíduos autodeclarados como pardos.

O termo autodeclaração encontra respaldo em diversas legislações brasileiras. Ele é mencionado no artigo 1º, inciso IV, do Estatuto da Igualdade Racial (Lei n. 12.288/2010), no artigo 3º da Lei de Cotas para o Ensino Superior (Lei n. 12.711/2012) e no artigo 2º da Lei de Cotas no serviço público (Lei n. 12.990/2014).

Reconhecida internacionalmente como critério de pertencimento étnico-racial, a autodeclaração foi, desde o princípio da implementação das ações afirmativas, a pedra de toque da identificação de seus beneficiários, constituindo assim um modelo que se poderia denominar de “identitário”. (Leite, 2024, p.16).

A Lei 12.711/2012 prevê a autodeclaração como instrumento que possibilita às pessoas negras (pretas e pardas) o acesso às vagas destinadas por meio de cotas. Esse direito de se autodeclarar está vinculado à autonomia de cada indivíduo de se manifestar publicamente por sua própria conta. (Camilloto; Camilloto, 2022). É importante enfatizar que a autodeclaração racial representa uma conquista significativa do Movimento Negro no Brasil, devendo ser levada em conta de modo prioritário.

O Movimento Negro, principalmente no contexto das ações afirmativas, recolocou o debate sobre a raça no Brasil. Mesmo com críticas, houve um aumento da institucionalização do uso das categorias de cor do IBGE nos formulários de

identificação das instituições e nos censos, **trazendo a autodeclaração racial para o universo e para o cotidiano dos brasileiros.** (Gomes, 2022, p. 365, grifos meus)

A autodeclaração aparece como direito e como estratégia de reparação do imenso apagamento histórico que essa população - sempre nomeada por outros - sofreu. Assim, o direito de se autodeclarar e de se autonegar foram fundamentais no campo de uma política de reparação, como se quer a política de cotas no Brasil.

Porém, nesse mesmo contexto, desde o início da implementação de cotas raciais no Brasil, ainda antes de sua promulgação como lei em 2012, houve denúncias de fraudes e ou uso indevido da política, como aconteceu na Universidade de Brasília (UnB) e na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) no ano de 2004. Na tentativa de lidar com tal problemática, a UnB instaurou um procedimento de aferição da autodeclaração racial adotando a verificação de fotografia dos candidatos, porém, tal procedimento fora amplamente questionado, encontrando resistências de diferentes instâncias sociais, incluindo outras universidades federais, tendo em vista o contexto delicado e de intensas disputas políticas em que se deu a luta por aprovação das políticas de ações afirmativas no Brasil. (Carvalho, 2020). Um episódio emblemático desse contexto foi quando, em 2007, diversos meios de comunicação abordaram o caso de dois irmãos gêmeos que prestaram o vestibular da UnB, um dos quais tendo sido aprovado por cotas raciais enquanto o outro não, gerando um debate acalorado sobre os critérios de identificação racial e a eficácia das políticas de cotas naquele momento⁹.

Tal contexto levou à interrupção da instalação de mecanismos de aferição da aplicação da política. A Lei 12.711/12 não previa o procedimento de heteroidentificação, e apenas a autodeclaração do candidato era suficiente para concorrer a vaga. (Carvalho, 2020). Dessa forma, as instituições de ensino público estavam desobrigadas de cuidarem e zelarem pela garantia e verificação do uso eficaz da política, tendo ficado a cargo dos coletivos de estudantes negros cotistas e ao movimento negro a vigilância e a denúncia em relação às fraudes na política de reserva de vagas, como aponta Gomes (2021):

os conselhos universitários e as reitorias têm sido cada vez mais pressionados por denúncias de fraudes que têm se tornado públicas pelos noticiários e pela exposição, por coletivos de estudantes negros e negras, dos perfis das páginas Facebook e Instagram dos fraudulentos e das fraudulentas. Esses órgãos também têm sido cobrados pelos Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros (NEABs), pelos youtubers negros e negras, por ativistas do Movimento Negro e de outros pesquisadores e pesquisadoras e demais pessoas negras. (Gomes, 2021, p. 15)

⁹ Cf. Para UnB, um gêmeo é negro e o outro, não. Demétrio Weber - O Globo, 30/05/2007. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/educacao/para-unb-um-gemeo-negro-o-outro-nao-4186620>. Acesso em: 15 set. 2025 e UnB rejeita um gêmeo e aceita outro nas cotas. Ângela Pinho. Folha de S. Paulo, 08/06/2007. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff0806200718.htm>. Acesso em: 15 set. 2025.

Ressurgem, então, as discussões sobre as comissões de heteroidentificação racial como procedimento institucional e jurídico para a ocupação de vagas reservadas no ensino superior. Conforme aponta Costa (2018), a heteroidentificação racial em concursos públicos no Brasil tornou-se obrigatória a partir da Lei nº 12.990, de 9 de junho de 2014¹⁰, para fins de preenchimento das vagas reservadas nos concursos públicos federais. A obrigatoriedade desse procedimento começou a ser consolidada a partir de decisões do Supremo Tribunal Federal (STF) e normativas posteriores.

A regulamentação das bancas de heteroidentificação foi definida pelo STF, em 2018, por meio do voto do Ministro Ricardo Lewandowski, relator da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF)¹¹, que validou como constitucionais as cotas em concursos públicos federais e também abordou os mecanismos de heteroidentificação como complementares à autodeclaração racial. Tais procedimentos, conduzidos por comissões responsáveis para verificar a veracidade das declarações raciais dos candidatos que se inscrevem pelas cotas, têm o objetivo de prevenir fraudes. (Costa, 2018)

Ademais, a fim de garantir a efetividade da política em questão, também é constitucional a instituição de mecanismos para evitar fraudes pelos candidatos. É legítima a utilização, além da autodeclaração, de critérios subsidiários de heteroidentificação (e.g., a exigência de autodeclaração presencial perante a comissão do concurso), desde que respeitada a dignidade da pessoa humana e garantidos o contraditório e a ampla defesa. (Costa, 2018, p. 98).

Embora a autodeclaração seja fundamental no campo de conquistas históricas da população negra, no que tange à inserção em políticas públicas, esta não é suficiente por si só, pois ultrapassa a esfera individual e se relaciona ao direito de acesso e à distribuição de um bem público (Camilloto; Camilloto, 2022).

Ao discutir os limites da autodeclaração racial no contexto das políticas afirmativas, Carvalho (2020) propõe uma leitura em múltiplos níveis da identidade racial, que contribui para aprofundar a análise das tensões envolvidas no procedimento de heteroidentificação. Segundo o autor, a identidade racial pode ser compreendida a partir de três dimensões interdependentes:

¹⁰ Em 2014, foi aprovada a Lei Federal nº 12.990, que estabeleceu a reserva de 20% das vagas para negros nos concursos públicos federais no contexto do provimento de cargos efetivos e empregos públicos da administração pública federal, das autarquias, das fundações públicas, das empresas públicas e das sociedades de economia mista controladas pela União. É fundamental elencar que a referida lei cumpre parte do que está posto no Estatuto da Igualdade Racial (Lei nº 12.288/2010), que, no capítulo V, destaca a implementação de políticas voltadas para a inclusão da população negra no mercado de trabalho enquanto uma das responsabilidades do poder público. (Costa, 2018, p. 92).

¹¹ BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 186. Relator: Ministro Ricardo Lewandowski. Diário de Justiça Eletrônico. Brasília, 26 de abr. 2012. Disponível em <https://goo.gl/yiFwH6>. Acesso em: 05 jan. 2025.

a individual, que diz respeito à forma como o sujeito se percebe e se nomeia racialmente; a comunitária, que envolve os sentidos de pertencimento e reconhecimento estabelecidos em contextos sociais e culturais compartilhados; e a estatal, vinculada às definições operacionais do Estado, como aquelas mobilizadas por políticas públicas e comissões de heteroidentificação. Ao articular essas três instâncias, é possível perceber que, embora a autodeclaração seja um direito assegurado ao sujeito, ela passa a ser regulada por critérios externos quando se vincula ao acesso a políticas de reparação, evidenciando os conflitos entre identidade subjetiva, reconhecimento coletivo e enquadramento institucional.

Nessa direção, a Portaria Normativa n.º 4 de 6 de abril de 2018, do Ministério do Planejamento, Desenvolvimento e Gestão de Pessoas, também regulamentou e definiu as diretrizes para comprovar a veracidade das autodeclarações raciais apresentadas por candidatos que concorrem às vagas reservadas, apontando o fenótipo como critério principal: “§ 1º As formas e critérios de verificação da veracidade da autodeclaração deverão considerar, tão somente, os aspectos fenotípicos do candidato, os quais serão verificados obrigatoriamente com a presença do candidato” (Brasil, 2018 *apud* Costa, 2018, p. 95). Além disso, houve recentemente a publicação da Instrução Normativa nº 23/2023, que, além de reforçar o critério fenotípico, define o modelo de funcionamento das comissões. (Leite, 2024). Importante destacar que as portarias mencionadas referem-se à política de cotas em concursos públicos, uma modalidade em que a categoria "pardo" sequer é mencionada na letra da lei. Não existem resoluções aplicáveis especificamente às bancas de heteroidentificação racial para ingresso no ensino superior.

A atuação das bancas de heteroidentificação reflete uma tentativa de reproduzir uma leitura social sobre os aspectos fenotípicos, desconsiderando marcadores culturais ou de ascendência. De acordo com Oracy Nogueira (2006), o racismo de marca se orienta por uma leitura do fenótipo, e é por essa razão que as bancas baseiam-se no fenótipo e não na ancestralidade, a fim de alcançar o objetivo da política. A ação afirmativa é uma política que pretende o combate do racismo e das desigualdades dele provenientes, por isso, para ser sujeito da política, é necessário ser visto como negro, pois o racismo incide sobre os corpos negros. Por tudo isso, as bancas de heteroidentificação levam em conta a avaliação das características fenotípicas (Jesus, 2018, Dias Junior, 2018).

Esta proposição parece coerente, tendo em vista que, como aponta Nogueira (2006), no Brasil o preconceito é de marca e não de origem, assim, o preconceito e o racismo no Brasil passam expressamente pelo corpo negro, pelas características fenotípicas dos sujeitos. “No Brasil a intensidade do preconceito varia em proporção direta aos traços negróides”. (Nogueira,

2006, p. 296). Em relação ao critério do fenótipo para a heteroclassificação racial, Silva et al. (2022) trazem uma reflexão importante, a fim de não cairmos nas armadilhas eugenistas do início do século XX, de compreensão da raça como categoria biológica:

É importante deixar muito bem explicitado que a adoção do critério fenotípico não diz respeito ao uso de medidas antropométricas, análises genéticas ou biologizantes de qualquer tipo. O sentido de seu uso não está em qualquer medida, mas nas relações sociais, históricas e políticas produzidas pelo racismo que atravessam a sociedade brasileira. (Silva et al., 2022, p. 19).

A reflexão central aqui, como já destacado anteriormente, é que raça é um conceito fundamentalmente sociocultural e, por isso, varia de acordo com o contexto social, histórico e geográfico em que está inserido. No caso de pessoas de cor preta, a quantidade de melanina na pele demarca uma objetividade difícil de variar, no tocante à forma como são classificadas racialmente, o que é diferente para pessoas que estão no limiar fronteiro racial, como ocorre com pessoas autodeclaradas pardas, em que essa variação é muito mais presente. Assim, dependendo da situação, da cultura e do contexto social, por exemplo, um mesmo sujeito pode ser reconhecido como pardo, enquanto, em outros, pode ser identificado como preto ou branco, dependendo das nuances sociais e da percepção do grupo, conforme as dinâmicas raciais e de poder em jogo.

Costa (2018) ainda salienta que as regras que regulamentam as políticas de cotas em concursos públicos federais não estabelecem distinção entre candidatos que agem de má-fé e aqueles que, por erro de percepção, se inscrevem nas cotas raciais sem possuírem fenótipo negro. Essa questão já foi abordada por Saddy e Santana (2017), ao analisarem o assunto no âmbito da Orientação da Portaria Normativa n:3:

[...] a autodeclaração prestada pelo candidato, em concurso público, de que é pardo, se rejeitada pela comissão de verificação de veracidade, não necessariamente implica que aquele tenha prestado declaração falsa, ou seja, que tenha deliberadamente tentado obter vantagem por meio de fraude, pois que o candidato pode ter sido levado por diversos fatores a formar tal entendimento acerca de sua categoria racial, tais como genealogia, dados documentais e até mesmo o contexto social e cultural em que está inserido. (Saddy; Santana, 2017, p. 655 *apud* Costa, 2018, p. 101).

Esse ponto é importante, pois temos verificado no Brasil, desde seus primórdios, como discutido na seção anterior, que a raça e a classificação racial têm sido performadas ou mobilizadas de diferentes maneiras e em diferentes momentos políticos, sem consenso. Nesse sentido, no atual contexto, como aponta Jesus (2018), tem-se a possibilidade de uma autodeclaração representar desconhecimento da questão racial, sendo a declaração enquanto pardo baseada nos discursos nacionais sobre mestiçagem. Como reflete Schwarcz (2012, p.97):

“no poderoso senso comum, pardo é moreno [...] pardo é, pois, um termo paradoxal e de difícil tradução”.

Porém, cabe reforçar, como destaca Gomes (2021), que, além de desconhecimento, as fraudes têm mobilizado, exponencialmente, sujeitos brancos que se sabem brancos:

Temos assistido a uma proporção significativa de estudantes brancos (e que se sabem brancos) “autodenominarem-se como negros”, apelando para uma ancestralidade africana da qual nunca se orgulharam e na qual nem sequer se espelham; pintando a pele com tinta escura; bronzando artificialmente o corpo; colocando perucas no estilo black power; fazendo permanente nos cabelos lisos; colocando lentes de contato de cor escura; ou simplesmente exibindo autoritariamente seus corpos brancos pelas universidades e dizendo que entraram pelas cotas raciais porque elas se baseiam na autodeclaração e, portanto, a sua opinião não pode ser questionada. (Gomes, 2021, p. 14).

Nesse cenário, a problemática envolvendo o fenótipo que circunda as bancas de heteroidentificação passa especialmente pela figura de autodeclarados pardos, não lidos como sujeitos negros (sejam esses fraudadores mal-intencionados ou pessoas mal-informadas). Tal fato recoloca a necessidade de discussão sobre a racialização das identidades no Brasil e o aprofundamento na compreensão desses sujeitos, pois o atual contexto tem demonstrado que tal classificação racial pode ter ganhado novos relevos (Jesus, 2018).

O debate sobre a classificação racial no contexto das políticas de ações afirmativas no Brasil evidencia dilemas importantes. De um lado, fraudes racistas revelam esforços para deslegitimar a política de cotas raciais, enfraquecendo o impacto esperado pela política, de reparação histórica. De outro, essas tensões refletem heranças de uma ideologia nacional baseada no mito da miscigenação, que tenta projetar o Brasil como uma sociedade inclassificável racialmente, desconsiderando as desigualdades raciais estruturais. Esse cenário exige a defesa intransigente da política de ação afirmativa como direito da população negra, como tem sido enfatizado historicamente pelo Movimento Negro, mas também traz à tona os desafios de compreensão e de posicionamento relacionados ao lugar do grupo classificado como pardo, um grupo que, historicamente, carrega tanto as contradições quanto os silenciamentos de um país marcado pela negação do racismo, evidenciando as tensões no reconhecimento e na consolidação de uma política de direitos raciais no país.

Dessa forma, a formalização jurídica das políticas de ações afirmativas e da heteroidentificação racial como procedimento institucional, para garantia de direitos à população negra tem provocado uma reflexão sobre as fronteiras identitárias, reconfigurando as dinâmicas de autopercepção e classificação racial no país, estabelecendo novas nuances e significados, além de disputas no contexto das políticas públicas.

4.1 Classificação racial no Brasil e o acesso a direitos: velhos debates, novos contornos

Antes da implementação de políticas afirmativas, como as cotas raciais, o debate sobre raças e classificação racial no Brasil era marcado por um forte processo de negação do reconhecimento da negritude, como veremos a seguir. Historicamente, o sujeito negro se deparou no espelho com uma imagem que refletia negação, rejeição e falta, atribuída pelo outro/branco, refletindo subjetivamente na construção da identificação enquanto negro. (Fanon, 2008; Gomes, 2018). Tal identificação, negativa, sobre a população negra é também fruto da colonialidade¹², que opera a partir da classificação social/racial dos sujeitos. (Quijano, 2009).

A ideia de classificação racial no país está completamente atrelada à ideia de raça e a forma como esta se processa socialmente a fim de categorizar os diferentes grupos na sociedade. Como aponta Guimarães (2003, p. 14 e 15): “cor não é uma categoria objetiva, cor é uma categoria racial, pois, quando se classificam pessoas como negros, mulatos, ou pardo é a ideia de raça que orienta essa forma de classificação”. Tal classificação impôs uma divisão entre os superiores (europeus) e inferiores (não europeus) e, nessa lógica, a raça foi utilizada como uma categoria para diferenciar e classificar os sujeitos, sendo o locus de manifestação dessas relações de poder.

As características fenotípicas foram, então, definidas como a expressão externa dessas diferenças, sustentando a ideia de que os não europeus eram inferiores, pois traziam uma estrutura biológica diferente. Nesse contexto, historicamente, reconhecer-se como negro teve de estar sujeito a processos de estigmas, exclusão e marginalização, o que levou muitos brasileiros a se autodeclararem "pardos" ou até mesmo "brancos", na tentativa de escapar das marcas do racismo.

Do ponto de vista do Estado, as classificações raciais operam como ferramentas de controle social, permitindo-lhe administrar e estruturar a população. Essas categorias funcionam como dispositivos que promovem a desindividualização, agrupando pessoas de acordo com critérios que refletem interesses e narrativas estatais. (Rios, 2024)

Como arma de controle social, classificações raciais também são instrumentos do Estado para fazer gestão das populações e do território nacional. Mais do que construções subjetivas dos sujeitos políticos, categorias raciais estatais são formas de desindividualização. São estratégias de agrupamento que acabam por contar a história de um povo, de uma nação. Isso porque o Estado conta, descreve e narra as populações, bem como inventa subjetividades nacionais. (Rios, 2024, p. 4).

¹² Originada a partir da colonização, a colonialidade se constitui como um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista e “sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder”. (Quijano, 2009, p. 73).

Por outro lado, a classificação racial promovida pelo Estado a partir dos Censos, com a inclusão da variável cor/raça, é fundamental para a compreensão da realidade social e a formulação de políticas públicas voltadas para a redução das desigualdades raciais. Os dados censitários permitem identificar as disparidades no acesso a direitos básicos, como saúde, educação e trabalho, e fornecem subsídios para a implementação de políticas como as ações afirmativas. (Piza; Rosenberg, 1998).

Contudo, um panorama histórico realizado pelas pesquisadoras Piza e Rosenberg (1998) e Schwarcz (2012)¹³, acerca dos censos no Brasil, evidencia como a variável cor/raça foi tratada de maneira intermitente e frequentemente marcada por tensões ideológicas e políticas. Na tentativa de apagamento dos conflitos raciais, como é próprio da construção da história da nação brasileira, nem sempre os censos demográficos estatais trabalharam com a categoria “cor”. Conforme aponta Schwarcz (2012, p. 97), “embora os censos tenham sido realizados no Brasil em 1872, 1890, 1900, 1920, 1940, 1950, 1970 e 1980, o item ‘cor’ não foi utilizado pelo menos em três momentos: 1900, 1920 e 1970”.

Nos censos de 1872 a 1890, as classificações eram: pretos, brancos e mestiços; sendo que, em 1872, primeiro censo realizado no Brasil, os grupos eram diferenciados entre escravos e livres, utilizando categorias que atendiam aos interesses do regime escravocrata. (Piza; Rosenberg, 1998).

As autoras apontam que os censos realizados em 1900 e 1920 deixaram de coletar informações sobre cor ou raça. Esses levantamentos já faziam parte do que ficou conhecido como a "era estatística", caracterizada por uma maior padronização e tecnicidade na coleta de dados demográficos. No caso do censo de 1920, a ausência do quesito cor foi justificada oficialmente com base na seguinte ideia:

[...] as respostas [ocultam] em grande parte a verdade, especialmente com relação aos mestiços, muito numerosos em quase todos os Estados do Brasil, e de ordinário os mais refratários à cor original a que pertencem [...] sendo que os próprios indivíduos nem sempre podem declarar sua ascendência, atendendo a que em geral o cruzamento ocorreu na época da escravidão ou em estado de degradação social da progenitora do mestiço. Além do mais a tonalidade da cor da pele deixa a desejar como critério discriminativo, por ser elemento incerto [...]. (Lamounier, 1976, p. 18 *apud* Piza; Rosenberg, 1998, p. 125).

O censo de 1950 classificava a população entre: brancos, pretos, amarelos e pardos, sendo que estavam incluídos dentro do grupo de pardos aqueles que se declaravam indígenas, mulatos, caboclos, morenos ou aqueles que não declaravam sua cor (Schwarcz, 2012). Tal

¹³ Encontramos divergências de informações nos textos de Rosenberg e Schwarcz quanto à aparição do item cor e à aparição da categoria pardo nos Censos.

aspecto refletia a ideologia da época, que buscava enfatizar a miscigenação como símbolo da identidade nacional. (Piza; Rosenberg, 1998).

Ainda de acordo com as autoras, em 1960, tem-se o acréscimo da categoria “índios”, porém, as declarações divulgadas em relação ao grupo de indígenas foram incluídas na estatística dos pardos. Por fim, em 1980, adotam-se as categorias: brancos, pretos, amarelos e pardos, incluídos neste último grupo os mestiços, os mulatos, os indígenas, os cafuzos, os mamelucos, os caboclos.

A questão das variações na classificação racial no Brasil, fortemente influenciada pela história de mestiçagem e pela indefinição em torno da categoria pardo, foi evidenciada em uma pesquisa do IBGE realizada em 1976. Na ocasião, os entrevistados da Pesquisa Nacional de Amostra por Domicílio (PNAD) indicaram 136 diferentes classificações de cores, como é possível verificar na imagem a seguir:

Figura 2 – Classificações de cores autodeclaradas na Pesquisa Nacional de Amostra por Domicílio (PNAD) – IBGE - 1976

"AQUARELA DO BRASIL"		
1. Acastanhada	46. Clara	91. Morena-jambo
2. Agalegada	47. Clarinha	92. Morenada
3. Alva	48. Cobre	93. Morena escura
4. Alva-escura	49. Corada	94. Morena-fechada
5. Alvarenta	50. Cor de café	95. Morenã
6. Alvarinta	51. Cor de canela	96. Morena-parda
7. Alva-rosada	52. Cor de cuia	97. Morena-roxa
8. Alvinha	53. Cor de leite	98. Morena-ruiva
9. Amarela	54. Cor de ouro	99. Morena trigueira
10. Amarelada	55. Cor-de-rosa	100. Moreninha
11. Amarela-queimada	56. Cor-firma	101. Mulata
12. Amarelosa	57. Crioula	102. Mulatinha
13. Amorenada	58. Encerada	103. Negra
14. Avermelhada	59. Enxofrada	104. Negota
15. Azul	60. Esbranquecimento	105. Pálida
16. Azul-marinho	61. Escura	106. Paraíba
17. Baiano	62. Escurinha	107. Parda
18. Bem branca	63. Fogoio	108. Parda-clara
19. Bem clara	64. Galega	109. Parda-morena
20. Bem morena	65. Galegada	110. Parda-preta
21. Branca	66. Jambo	111. Polaca
22. Branca-avermelhada	67. Laranja	112. Pouco clara
23. Branca-melada	68. Lilás	113. Pouco morena
24. Branca-morena	69. Loira	114. Pretinha
25. Branca-pálida	70. Loira clara	115. Puxa para branca
26. Branca-queimada	71. Loura	116. Quase negra
27. Branca-sardenta	72. Lourinha	117. Queimada
28. Branca-suja	73. Malaia	118. Queimada de praia
29. Branquiça	74. Marinheira	119. Queimada de sol
30. Branquinha	75. Marrom	120. Regular
31. Bronze	76. Meio amarela	121. Retinta
32. Bronzeada	77. Meio branca	122. Rosa
33. Bugrezinha-escura	78. Meio morena	123. Rosada
34. Burro quando foge	79. Meio preta	124. Rosa-queimada
35. Cabocla	80. Melada	125. Roxa
36. Cabo-verde	81. Mestiça	126. Ruiva
37. Café	82. Miscigenação	127. Russo
38. Café com leite	83. Mista	128. Sapecada
39. Canela	84. Morena	129. Sarará
40. Canelada	85. Morena-bem-chegada	130. Saraúba
41. Cardão	86. Morena-bronzeada	131. Tostada
42. Castanha	87. Morena-canelada	132. Trigo
43. Castanha clara	88. Morena-castanha	133. Trigueira
44. Castanha escura	89. Morena clara	134. Turva
45. Chocolate	90. Morena cor de canela	135. Verde
		136. Vermelha

Fonte: Schwarcz, 2012, p. 101.

Como elucida Schwarcz (2012, p. 97 e 98), olhando para a história de classificação racial no Brasil, pode-se dizer que “o termo pardo surge como um verdadeiro saco de gatos, ou como a ‘sobra do censo’. O nome mais se parece com um curinga: tudo o que não cabe em outros lugares encaixa-se aqui”.

Importante ressaltar, conforme aponta Rosenberg (1998), que, apesar da grande variação de cores, revelada pela pesquisa da PNAD, há uma forte concentração nas respostas. Nelson do Valle Silva (1992), citado pela autora, constata que “moreno” foi citado por 34,4% dos entrevistados, sendo o segundo termo mais frequente, depois de branco. Esse dado pode indicar que a resposta “moreno” se aproxima das referências construídas em torno da autodeclaração parda.

Ao longo dos séculos, a forma como os pardos foram categorizados nos censos sofreu revisões constantes. Essas mudanças não ocorreram de maneira acidental, mas estão diretamente ligadas às evoluções nas ideologias nacionais do Brasil. As reclassificações refletem os momentos de transição entre exclusão e acesso a direitos, disparidades sociais e oportunidades, bem como entre práticas racistas e movimentos antirracistas. (Rios, 2024).

O importante debate sobre a classificação racial no país contou com a atuação fundamental do movimento negro, ao apontar a necessidade de manutenção do quesito cor no censo de 1980, tendo em vista que o censo de 1970 não abordou esse quesito, o que possibilitaria outro olhar sobre a situação do negro no Brasil, ao revelar as diversas aproximações das condições de vida de pretos e pardos, explicitando as desigualdades raciais vivenciadas por esse grupo (Gomes, 2007; Schwarcz, 2000; Petruccelli, 2007). Como reitera Leite (2024):

Essa configuração racial de pretos somados a pardos encontrou respaldo teórico em estudos sociais desenvolvidos entre os anos 1970 e 1980, segundo os quais, nas estatísticas de desigualdade, a situação socioeconômica dos pardos os aproximava consistentemente dos pretos, em oposição aos brancos. (Leite, 2024, p. 16).

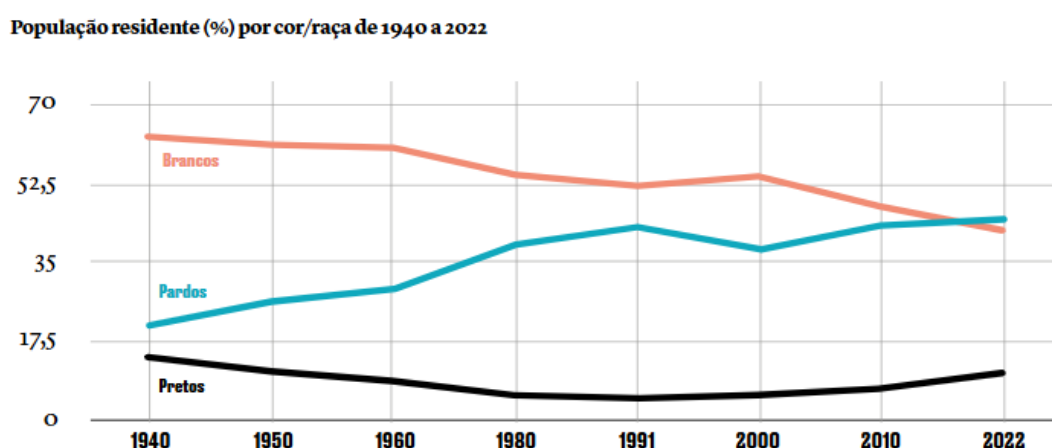
Portanto, a junção ou agregação das categorias preto e pardo se justificava não só politicamente, mas por um argumento da diversidade interna da população negra e das condições sociais do grupo, pois “existem dados concretos da realidade brasileira, para além das dimensões subjetivas e identitárias, que permitem esse tipo de interpretação” (Gomes, 2007, p. 98).

No final da década de 1980, próximo do censo demográfico de 1990, o Movimento Negro organizou uma campanha chamada “Não deixe sua cor passar em branco”, que tinha como objetivo “politizar as identidades, sobretudo daqueles que, em função de seu lugar social de mestiços, tendiam a se identificar como brancos e não como negros. Tratava-se de ‘disputar’ os pardos como parte da população negra” (Jesus, 2018, p. 33).

O censo geral de 1980 realizado no Brasil demonstrou que somente 5,8% da população declarou-se preta, isso contra 38,6% do total de brasileiros que se declaram pardos. Entre as causas verificadas para esse fenômeno está com certeza a ideologia do embranquecimento, implementada pelos mecanismos sociais, políticos, religiosos e econômicos do país, que propagam o racismo como instrumento de dominação, fazendo crer, através das mídias de massa, que o preto ou as pessoas de origem africana, deve buscar forma de expressar a sua existência e dimensão humana, na nossa tão desgrçada e empobrecida sociedade. [...] Com o objetivo de interferir e de alterar esse quadro, organizações civis (IBASE, IPCN, APN, ISER, Núcleo da Cor/IFCS, CEAP, CEAA, IPDH, CERNE e Jornal Maioria Falante, com o apoio da Fundação Ford) vêm se reunindo desde janeiro e desenvolveram a campanha do Censo 90: “NÃO DEIXE SUA COR PASSAR EM BRANCO – USE O BOM C/SENSO” com lançamento nacional no dia 30 de julho, tendo continuidade durante os meses de realização do Censo Geral de 1990. (Jornal Maioria Falante, 1990 *apud* Jesus, 2018, p. 138).

O reconhecimento da categoria "negro" como a combinação de pessoas pardas e pretas representa uma conquista política alcançada pelo Movimento Negro Brasileiro. Na atualidade, vemos uma mudança nesse cenário da classificação racial a partir do censo, em que há uma crescente no grupo de autodeclarados negros no Brasil, especialmente daqueles que se autorreconhecem enquanto pardos, como demonstra o gráfico apresentado por Guimarães (2024):

Gráfico 1 – População residente (%) por cor/raça de 1940 a 2022 - Brasil



Fonte: Guimarães, 2024.

De acordo com análise de Guimarães (2024), o crescimento do grupo de cor parda ao longo do século XX – que vai no gráfico de 1940 a 1991 – provavelmente reflete a influência da ideologia do embranquecimento. Desde o final do século XIX, fundou-se a crença de que o Brasil passaria por um processo gradual de embranquecimento, impulsionado pela imigração europeia e por uniões inter-raciais, as quais eram fortalecidas pela ideia de uma democracia racial. Esse contexto levava recenseadores ou familiares entrevistados a classificar como pardos aqueles que, embora apresentassem traços negros, eram considerados "socialmente brancos" em razão de sua posição econômica, por exemplo.

De acordo com os dados do último censo do IBGE de 2022 (IBGE, 2022), 43,5% dos brasileiros se autodeclararam brancos; 0,4% e 0,6% se declararam amarelos e indígenas respectivamente; enquanto pretos e pardos totalizam 55,5% da população. O resultado do censo traz reflexões importantes para o cenário em que estamos debatendo, como indaga Guimarães (2024): “como podemos ler as classificações raciais brasileiras e suas oscilações ao longo do tempo e como elas se relacionam com as transformações das ideologias nacionais e os avanços de políticas e direitos no Brasil?”. (Guimarães, 2024, p. 6).

Os referidos dados evidenciam um crescimento dos autodeclarados pardos, suplantando o anteriormente dominante percentual de população branca, como demonstrado no gráfico. Esse movimento sugere a “crise” da ideologia do embranquecimento, uma vez que a autodeclaração como branco deixou de conferir status ou vantagens, levando muitos a se declararem pardos. (Guimarães, 2024). Logo, em tempos de políticas de direitos, a identificação como pardo passa a ser mais desejada, contrastando com um passado em que a busca pelo embranquecimento era vista como um caminho para a aceitação e a mobilidade social.

Partindo dessa perspectiva, a categoria “pardo” tem sido utilizada como estratégia de exclusão, quando as pessoas não se identificam com as demais classificações (branca, preta, indígena ou amarela). Esse aspecto é visível principalmente entre indivíduos que se identificam como pardos por terem ascendência indígena, sem vínculo com a herança africana, ou entre aqueles que se percebem como resultado da mistura de diversas origens. Nesse sentido, no momento atual, as divergências na heteroclassificação racial dentro das políticas de ações afirmativas dizem respeito, sobretudo, aos autodeclarados pardos cujas características físicas não remetem à africana. (Guimarães, 2024).

No atual contexto das cotas raciais, as ambiguidades que sempre estiveram presentes no tocante aos pardos no Brasil assumem um novo sentido por permitirem um trânsito dos brancos para os não brancos, como tem sido visto. (Carvalho, 2020).

Diferentemente do passado (séculos XIX e início do XX), quando as questões raciais serviam majoritariamente como instrumentos de opressão ou resistência, no século XXI e no Brasil contemporâneo, a questão racial, e especialmente a disputa política pela categoria pardo, tornou-se um fator central na mobilização de grupos que buscam assegurar direitos e ampliar o acesso a oportunidades. (Carvalho, 2020). Portanto, até o início dos anos 2000, a pergunta “quem é negro no Brasil?” não estava vinculada ao acesso a direitos, mas antes à lógica da exclusão e da criminalização. Era comum ouvir que, para saber quem era negro, bastava “perguntar à polícia”, uma resposta que evidenciava a dimensão estigmatizante da racialização no país. No entanto, com a consolidação das políticas de ações afirmativas, especialmente as cotas raciais no ensino superior e no serviço público, essa mesma pergunta passou a ser deslocada para o campo dos direitos. No tempo presente, é diante da possibilidade de acesso a políticas de reparação que emerge a disputa sobre quem pode ser reconhecido como negro pelo Estado.

Pela primeira vez na história, ser negro deixa de ser apenas uma marca de subalternidade e se torna também uma posição de pertencimento político que garante o acesso a reparações históricas. Assim, a autodeclaração racial, antes ignorada ou invisibilizada, passa a ser

tensionada porque implica a nomeação jurídica do sujeito negro como destinatário de direitos. É nesse cenário que se acirram os conflitos em torno do pertencimento racial, evidenciando que a luta pelo reconhecimento agora está ancorada em disputas materiais e simbólicas sobre quem pode ocupar o lugar social de beneficiário das ações afirmativas.

Assim, a dimensão do direito não apenas regulamenta a política, mas também constrói novas realidades, complexidades e tensionamentos em torno da raça no Brasil, e é nesse contexto controverso que nos interessa compreender as diferentes performances raciais de sujeitos autodeclarados pardos na atualidade.

4.2 “Pardo não é negro”: a Reivindicação por uma identidade parda independente

O termo pardo tem longa presença na história da classificação racial brasileira como discutido anteriormente, sendo utilizado desde os primeiros registros coloniais. Silva e Leão (2012), citando Hebe Mattos (2006), observam que, já no século XVIII, o *Vocabulário português e latino*, de Bluteau, definia o pardo como uma cor entre o branco e o preto, possivelmente associada à tonalidade do pardal, o que revela um imaginário que posiciona o pardo como um intermediário ambíguo entre os polos raciais. Citam também outros autores, como Petruccelli (2000), que indicam que a origem etimológica pode estar ligada ao latim (*pardus*) e ao grego (*pardos*), ambos significando leopardo - animal mestiço em sua aparência, o que reforça a ideia de mistura. Ainda que não haja consenso quanto à origem exata do termo, há um consenso de que seu uso é antigo no Brasil, como demonstra a própria carta de Pero Vaz de Caminha, ao descrever os povos indígenas como “pardos maneira avermelhados”. Tal historicidade revela como a categoria pardo foi mobilizada desde o início como uma ferramenta de nomeação da diferença, marcada por ambiguidades fenotípicas (Silva; Leão, 2012).

Pesquisas no campo das relações raciais, como os estudos de Bento (2009), Carone (2009) e Munanga (2009), se dedicaram a pensar sobre a categoria do pardo a partir da perspectiva da mestiçagem, destacando seu processo violento e compulsório, produzido politicamente por meio do Estado brasileiro. Tais estudos também apontam os dilemas e complexidades da classificação racial no Brasil em função desse contexto em que a classificação racial como pardo está fortemente atrelada à política de branqueamento e miscigenação produzida na sociedade brasileira. Desse modo, ao mesmo tempo em que observamos pessoas se autodeclarando como pardas, no sentido de politização e afirmação da identidade negra (como foi a defesa realizada pelo movimento negro), vemos pessoas se autodeclarando como pardas como uma recusa à identificação como preto (ou como negro),

tendo em vista todas as desigualdades e estigmas raciais vivenciados por essa população. Assim, como escreve Munanga (2023):

As reflexões atuais sobre a mestiçagem e a identidade racial de pessoas pardas parecem confirmar a previsão de Darcy Ribeiro, que sugeria um futuro marcado por um processo de “morenização bilateral”, no qual haveria simultaneamente a branquização de pretos e a negritação de brancos. (Munanga, 2023, p. 102).

Um elemento novo, trazido para a cena do debate, é a compreensão de que a identidade racial no Brasil vai além dos polos dicotômicos de classificação racial de branco e negro e que os pardos representam uma ampla gama de experiências e vivências raciais, especialmente pela complexidade da herança racial brasileira, que é caracterizada pela miscigenação e pela diversidade étnica.

Na atualidade, a questão dos pardos ressurgiu como um tema que desperta a atenção da sociedade, sendo pauta de conversas informais, discussões em redes sociais, filmes, congressos e artigos, além de mobilizar a formação de comunidades online. (Rios, 2024).

Atualmente, a consolidação das políticas de ações afirmativas e do procedimento de heteroidentificação racial como marcadores de acesso a direitos da população negra, aliada à emergência de novas gerações e ao crescimento de debates em redes sociais, têm estimulado uma nova reflexão sobre a identidade das pessoas pardas no Brasil. A formação de comunidades que se organizam em torno de identidades sociais contribui para esse movimento. As pessoas que se identificam como pardas vêm reivindicando reconhecimento, tanto como indivíduos com experiências próprias de racialização, quanto como parte de uma identidade mestiça, vista como característica da nação. Esse processo envolve a luta por visibilidade, desafiando discursos que historicamente privilegiam as narrativas de branquitude ou negritude. (Rios, 2024).

Nessa direção, destaco dois grupos e comunidades sociais digitais: o “Nação Mestiça”¹⁴ e o “Parditude”¹⁵. Ambos os grupos reivindicam a desvinculação entre a identidade racial do grupo de cor pardos e a categoria da população negra no Brasil. Porém, há especificidades que os distinguem.

O movimento Nação Mestiça¹⁶, fundado em 2001 na cidade de Manaus, Amazonas, busca dar visibilidade à identidade mestiça, defendendo uma classificação racial distinta para

¹⁴ Perfil da página Nação Mestiça no Instagram: @nacaomestica
<https://www.instagram.com/nacaomestica?igsh=MWJyYnVreXVjcmsyaQ==>

¹⁵ Perfil da página Parditude no Instagram: @parditude
<https://www.instagram.com/parditude?igsh=aGV2ZnN2cnFlenJt>

¹⁶ É importante registrar que, na região Norte do Brasil, onde o grupo se localiza, a discussão sobre a categoria pardo apresenta especificidades, em função da forte presença indígena e das dinâmicas históricas e socioculturais da região. Esses elementos conferem nuances distintas às identificações e aos processos de racialização, merecendo uma análise cuidadosa, que não será realizada neste trabalho, constituindo um campo

os mestiços e questionando as categorias raciais tradicionais, estabelecidas pelo IBGE. O movimento não se ancora na dimensão fenotípica para pensar o mestiço, mas aposta no discurso da miscigenação e da cultura como elementos que impossibilitam pensar os mestiços como uma categoria racializada; nesse sentido, não seriam nem brancos, nem pardos, nem pretos. Como diz Helda, uma das principais lideranças do Nação Mestiça:

O que é o mestiço? O mestiço é a mistura do índio, do negro, do branco. Isso é o mestiço. Ele tem orgulho das suas origens, não importa quais sejam elas. Isso, para nós, é ser mestiço. Queremos ser caboclos, queremos ser mulatos, queremos ser cafuzos. Esse é o mestiço. (Veran, 2010, p. 5).

Ao se apoiar nas ideias de Darcy Ribeiro, Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre, o movimento se posiciona claramente dentro da tradição que enxerga a mestiçagem como a essência da identidade nacional brasileira e da brasilidade. Para essa perspectiva, a mestiçagem não representa um instrumento de dominação, mas sim um fenômeno central na formação e na contínua transformação do povo brasileiro. (Véron, 2010).

Ao reivindicar um reconhecimento racial independente, o movimento, que nasce no contexto de debate sobre cotas raciais no Brasil (nos anos 2000), também se opõe a políticas de ações afirmativas e às cotas raciais. O grupo teve atuação política contrária à sua defesa no ano de 2008, durante a audiência pública no Senado Federal. Junto com outros movimentos contrários às cotas, o grupo assinou e entregou um documento de duas Ações Diretas de Inconstitucionalidade (ADIs 3197 e 3330) contrárias à implantação de cotas raciais em universidades públicas, ao então ministro do Superior Tribunal Federal, Gilmar Mendes. Na ocasião, o presidente do movimento, Leão Alves, se posicionou da seguinte forma: “Esse sistema de cotas raciais na Amazônia está obrigando os caboclos a se identificarem como negros, ou seja, é uma forma de etnocídio. Estão matando a identidade do caboclo da Amazônia”. (STF, 2010).

Apesar de ter tido mais visibilidade naquele contexto, o grupo Nação Mestiça permaneceu ativo em suas pautas, tendo se aproximado nos últimos anos da agenda conservadora e de direita, como o apoio público ao ex-presidente Jair Bolsonaro.

As publicações da página do Instagram *@nacaomestica* evidenciam o posicionamento em torno da afirmação de uma identidade mestiça autônoma, a partir da valorização do “povo mestiço”, com direito a data comemorativa, mobilização e eventos que se colocam contra a política de cotas, alegando que os pardos sofrem racismo institucional por serem reprovados pelas bancas de heteroidentificação nas universidades federais. Cabe destacar que o dia 27 de

junho foi instituído como o Dia do Mestiço, data oficial e feriado em Manaus pela Lei n.º 934, de 6 de janeiro de 2006, de autoria do vereador Williams Tatá e sancionada pelo então prefeito Serafim Corrêa (Manaus, 2006). A proposta contou com a idealização de Assis Pinho e Helda Castro, representantes do Movimento Pardo-Mestiço Brasileiro (Nação Mestiça). Atualmente, o dia é reconhecido como oficial nos estados do Amazonas, Paraíba e Roraima.

Figura 3 – Postagens da Nação Mestiça na rede social - 2024



Fonte: Cópia de tela pela autora, 2025.

Na mesma direção, tem emergido recentemente o movimento “Parditude”, através de uma página do Instagram e um canal no YouTube, administrado pela influencer Beatriz Bueno, que, entre outros elementos, reivindica a autonomia da identidade racial parda, buscando afastar-se da vinculação automática ao grupo de pessoas negras. Beatriz é uma jovem paulista, formada em produção cultural, autodeclarada parda e, após ter sua identidade racial como negra questionada por pessoas pretas em um dado momento de sua história, funda a os perfis nas redes sociais para discutir as especificidades e preconceitos vivenciados por pessoas de cor parda no Brasil.

Também ancorado pela lógica da mestiçagem brasileira, esse movimento argumenta que, por serem mestiços e portadores de características diversas, os pardos não se enquadram plenamente na definição de negros no Brasil. Porém, ao contrário do Nação Mestiça, que reivindica o lugar do mestiço, esse grupo afirma que nem todo mestiço cabe no movimento de parditude, pois todo o Brasil é mestiço, mas nem todo mestiço é pardo. Portanto, os pardos, aqui, seriam reconhecidos pelas pessoas que carregam as duas marcas (branco e negro), o que o grupo nomeia como “confusão” racial.

A influenciadora Beatriz Nascimento adota o leopardo como símbolo identitário de seu movimento nas redes sociais, nomeado como leoPARDOS. A escolha do animal recupera, ainda que de forma não necessariamente crítica, uma das possíveis origens etimológicas do termo “pardo”, apresentado anteriormente, associada ao latim *pardus* e ao grego *pardos*, significando leopardo. Historicamente, essa imagem esteve vinculada à ambiguidade racial e à construção do pardo como figura da mistura.

Diferente do Nação Mestiça, o grupo Parditude não se apoia na miscigenação cultural para explicar o pardo brasileiro, mas se pauta também na discussão fenotípica, argumentando ser necessário pensar nos estereótipos que atingem os pardos e não apenas na cultura. No entanto, apostam nas duas marcas como sendo a possibilidade de reconhecimento enquanto pardo, dessa forma, qualquer pessoa que tenha algum traço que fuja do padrão branco idealizado poderia se nomear parda.

Apesar das diferenças, ambos os grupos sustentam ser fundamental afirmar a identidade parda ou mestiça como uma categoria racial distinta, alegando que as vivências dessa população não necessariamente refletem as experiências das pessoas negras. Além disso, há uma preocupação com a invisibilidade de pautas políticas e dos direitos que tratam das demandas específicas dos pardos, resultando em discursos que ressaltam uma suposta exclusão e preconceito provenientes do próprio grupo de cor preta em relação aos pardos no Brasil. Os dois movimentos, inclusive, apresentam muitas críticas ao procedimento jurídico de heteroidentificação racial, alegando que, com esses critérios, vários pardos e mestiços têm sido indeferidos pelas bancas, pois não são lidos como negros, perdendo o acesso garantido pela Lei.12.711/12, que declara serem sujeitos da política também os “pardos”. Tais críticas endossam as reivindicações feitas pelos grupos, para que o pardo seja considerado uma categoria independente no contexto político de garantia de direitos.

Ao reivindicarem o acesso à política de ação afirmativa com base na autodeclaração como pardos, mas recusando a identificação com o grupo negro, esses sujeitos mobilizam a cor, e não a raça, como marcador de pertencimento, como preconiza a política. Como destaca

Pereira (2024, p. 43), “preto é cor, e isso significa que pardo também é cor, e negro é raça, e cada geração precisa dar conta dos novos desafios que se apresentam”. Quando o sujeito que se nomeia pardo recusa essa filiação racial e se ancora apenas na cor para justificar sua inclusão, descola-se da dimensão política das ações afirmativas, que não foram pensadas para atender variações de tom de pele em si mesmas, mas para reparar desigualdades estruturais vividas por um grupo historicamente racializado como negro. É nesse contexto que a ideia de colorismo tem sido debatida e utilizada para pensar a nomeação do pardo na contemporaneidade.

O conceito de colorismo, originalmente cunhado pela escritora americana Alice Walker, apresentada em sua obra *Em busca dos jardins de nossas mães: Prosa mulherista*, publicado em 1983, é uma importante chave de leitura para pensarmos sobre como se configura a nomeação do pardo, no bojo das ações afirmativas brasileiras.

O texto da autora aponta uma perspectiva crítica sobre a discriminação racial baseada na tonalidade da pele dentro de grupos raciais, especialmente na comunidade negra.¹⁷ Para Walker (1983, p. 259), o colorismo é definido como: “o tratamento preconceituoso ou preferencial dado a pessoas da mesma raça baseado somente na cor da pele”. Essa ideia reforça que a tonalidade da cor da pele influencia o valor social de um indivíduo, seja em termos de estética, inteligência ou outros aspectos. Assim, em uma sociedade racista, há a atribuição de maior valor social a indivíduos de pele mais clara em comparação aos de pele mais escura, mesmo que ambos pertençam ao mesmo grupo racial. Em suas palavras: “é provável que haja tantas diferenças entre a vida de uma mulher negra de pele escura e a de uma mulher negra de pele clara quanto há entre uma mulher negra de pele clara e uma mulher branca”. (Walker, 1983, p. 259).

A autora, constrói uma reflexão que interroga as hierarquias raciais dentro do grupo de pessoas negras, apontando uma série de contextos em que pessoas negras de pele clara recebem maiores privilégios em relação à população de pele escura. Ela aponta que, no contexto da escravidão norte americana, por exemplo, pessoas negras de pele mais clara, frequentemente descendentes de relações de estupro entre escravizadores e pessoas escravizadas, que tinham a pele mais clara, tinham acesso a condições sociais relativamente melhores, como oportunidades educacionais e ocupacionais que eram negadas se a tonalidade de pele fosse mais escura. Esse fenômeno está profundamente enraizado em um histórico de opressão racial que privilegia

¹⁷ Em sua obra *As almas do povo negro*, publicada em 1903, W. E. B. Du Bois já apontava a centralidade das divisões raciais para a compreensão das desigualdades do século XX, referindo-se a esse fenômeno como o “problema da linha de cor” — expressão que se aproxima do que hoje é compreendido pelo conceito de colorismo, ao tratar das distinções e hierarquias construídas entre pessoas racializadas com base na tonalidade da pele. (Sotero; Wathour, 2024).

características fenotípicas mais próximas aos padrões eurocêntricos, dessa forma, quanto mais as características fenotípicas se aproximam do ideal branco, melhor, o que acaba se fazendo presente na vida de pessoas mestiças, como ela escreve: “muito do que aprendi sobre raça deve-se ao fato de eu ter uma filha mestiça. Por ela ter a pele mais clara, o cabelo mais liso do que o meu, sua vida – nessa sociedade racista, colorista –, é infinitamente mais fácil”. (Walker, 1983, p. 260).

Dessa forma, o colorismo ultrapassa questões estéticas, funcionando como um mecanismo de manutenção de desigualdades políticas, econômicas e sociais, mesmo dentro de comunidades historicamente oprimidas. Essa forma de discriminação não apenas reforça padrões de beleza e sucesso associados ao ideal branco, mas também perpetua hierarquias internas que geram divisões e aprofundam desigualdades. (Walker, 1983).

Nesse sentido, a função política inicial com o colorismo era evidenciar que a opressão vivida pela população negra não era homogênea e que a tonalidade da pele modulava o acesso a recursos, prestígio e reconhecimento, sempre em relação a um ideal de brancura. Contudo, é importante salientar que sua incorporação ao debate brasileiro demanda atenção às especificidades históricas e ideológicas que estruturam o racismo em cada país, pois, embora os debates sobre o direito à igualdade racial tenham ponto de encontro nos dois contextos - culminando em políticas de ações afirmativas -, os seus pontos de partida são radicalmente distintos.

No contexto estadunidense, o colorismo emerge como uma clivagem dentro de um regime de segregação racial formalmente instituído, no qual a população negra era legalmente apartada do acesso aos direitos civis. Assim, a tonalidade da pele funcionava como um marcador adicional de estratificação em uma sociedade onde a linha racial era explícita e rigidamente definida, além do racismo de origem, configurado pela ascendência negra. A luta por direitos raciais, nesse cenário, foi construída como reação à exclusão jurídica e social nitidamente nomeada. No Brasil, por outro lado, o racismo nunca assumiu declaradamente a forma de um sistema legal de segregação racial, apesar de toda política de embranquecimento orquestrada pelo Estado - mas oficialmente negada - já discutida. Ao contrário, desenvolveu-se sob a égide do mito da democracia racial, no qual a miscigenação foi elevada à condição de símbolo nacional e usada como retórica de apagamento das hierarquias raciais. Em resumo, enquanto nos EUA os direitos emergem como conquista diante da segregação assumida, no Brasil eles surgem como contestação e a saída de um modelo que insiste em negar a própria existência do racismo.

Assim, uma leitura possível do debate sobre colorismo no Brasil pode expor de maneira contundente o distanciamento entre a narrativa da democracia racial e a realidade das hierarquias raciais. O mito de uma convivência harmônica entre grupos raciais, forjado a partir da valorização da mestiçagem, sustentou por décadas a ideia de que as desigualdades seriam superadas pela miscigenação. No entanto, o colorismo revela que essa mistura não aboliu as fronteiras raciais, mas as reorganizou em um gradiente que privilegia a proximidade com a brancura. Desse modo, a hierarquia cromática é mais um mecanismo de reprodução do racismo estrutural: quanto mais clara a pele, maior a possibilidade de mobilidade social e reconhecimento simbólico, o que tem sido discutido como a passabilidade desse grupo, que é o potencial de ultrapassar as linhas de fronteira de cor, como discutiremos na próxima seção.

Essa perspectiva remete ao preconceito de marca de Oracy Nogueira (2006), no qual o racismo se estrutura não a partir da ascendência presumida (como nos Estados Unidos), mas a partir de marcas visíveis que situam o sujeito em uma escala social de maior ou menor proximidade com o ideal branco. É justamente essa lógica que produz gradações internas na experiência do racismo.

Apesar dessa possibilidade de leitura, o debate sobre colorismo precisa ser cuidadosamente situado no Brasil, especialmente no bojo das ações afirmativas, pois, como assinala Guimarães (2011), no Brasil, a “cor” nunca se reduziu à simples pigmentação da pele, mas integra um sistema classificatório que articula tonalidade, traços fenotípicos, textura de cabelo e códigos culturais que informam sobre a ideia de raça enquanto construção social. Daí a relevância de distinguir cor e raça no contexto brasileiro: enquanto a cor remete a uma categoria fenotípica percebida socialmente, a raça é uma construção relacional, inscrita na história da dominação e nas estruturas sociais que produzem desigualdades raciais.

Logo, se a ideia do colorismo estiver dissociada da ideia de raça, como temos assistido em alguns discursos nas redes sociais, ele pode reduzir o pertencimento negro a variações cromáticas. Esse deslocamento do conceito de colorismo opera como mecanismo de diluição da dimensão política da negritude, criando zonas de ambiguidade que permitem que diferentes sujeitos acionem o pertencimento negro a partir de justificativas distintas, nem sempre vinculadas à vivência concreta de racialização. Tal situação produz uma tensão específica para as políticas de cotas: quanto mais a negritude é lida como uma escala cromática aberta, mais a reivindicação de sujeitos não reconhecidos socialmente como negros se torna um elemento que complexifica a execução da política.

Essa perspectiva acerca do colorismo pode, portanto, produzir um alargamento das possibilidades de identificação enquanto pardo no Brasil, visto que, não sendo fácil acessar o

grupo de brancos, os sujeitos com quaisquer traços da mestiçagem podem acabar se reconhecendo, pela ótica do colorismo, como não brancos e entrando para o grupo que assume tal identificação racial de modo desracializado. Como aponta Devulsky:

o colorismo, assim, facilita o enquadramento discriminatório necessário para manter as desigualdades entre os grupos, restringindo o acesso de mestiços à identidade branca enquanto houver elementos visíveis da negritude. A identidade branca é por excelência, restritiva, enquanto a negra é inclusiva, posto que a reserva de poder no capitalismo precisa, necessariamente, ser salvaguardada de qualquer tipo de horizontalização. (Devulsky, 2021, p. 166)

Assim, o pardo incluído nas políticas de cotas é aquele que se reconhece e é reconhecido como parte do grupo racial negro, ainda que em posição ambígua ou liminar, ou seja, trata-se dos negros de pele clara, e não de uma posição neutra ou intermediária cromatizada.

Nesse cenário, é possível refletir que a reivindicação por uma identidade parda independente da categoria negra, como têm feito os dois grupos aqui citados, reatualiza o discurso da mestiçagem como fundamento da brasilidade, pois “há que se lembrar que este ideal de mestiçagem e hibridismo é algo que vem de tempo mais recuado [...] certamente, a descoberta de que a nação brasileira tinha um povo mestiço data da campanha abolicionista” (Guimaraes, 2011, p. 267). Além disso, tensionam de forma significativa o campo das lutas antirracistas no país, pois, ao insistirem na construção de um pertencimento mestiço desvinculado do grupo negro, essas iniciativas operam numa recusa simbólica da identidade negra e contribuem para a fragmentação política da população afrodescendente, justamente num momento histórico em que a consolidação de políticas públicas reparatórias demanda a articulação de um campo coletivo e politicamente coeso, como aponta Carneiro (2011):

Essas diferenciações, portanto (entre pardos e negros) vêm funcionando, com eficácia, como elemento de fragmentação da identidade negra e impedindo que esta se transforme em elemento aglutinador no campo político para reivindicações coletivas por equidade racial, pois, ao contrário do que indica o imaginário social, pretos e pardos (conforme a nomenclatura do IBGE) compõem um agrupamento que, do ponto de vista dos indicadores sociais, apresenta condições de vida semelhantes e igualmente inferiores quando comparadas ao grupo branco, razão pela qual se define hoje, política e sociologicamente, a categoria negra como o somatório daqueles que o censo classifica como pretos e pardos. (Carneiro, 2011, p. 60)

A construção da categoria negra como somatório político de pretos e pardos foi resultado de um longo processo de mobilização social e teórica, impulsionado pelos movimentos negros e por intelectuais comprometidos com a denúncia do racismo estrutural no Brasil (Gomes, 2005). Essa unificação tem como base a constatação de que, apesar da diversidade fenotípica, ambos os grupos compartilham experiências históricas de exclusão e apresentam condições sociais semelhantes, conforme demonstram diversos indicadores

socioeconômicos (Piza e Rosemberg, 1998). As evidências recentes corroboram e atualizam os achados clássicos dos autores citados como os dados do Ipea (*Retrato das Desigualdades*) (2024) e boletins do DIEESE (2024), que convergem em mostrar que pretos e pardos apresentam padrões praticamente indistintos de renda, inserção ocupacional, escolaridade, moradia, enquanto o hiato relevante se estabelece em relação aos brancos. A persistência e estabilidade dessa aproximação ao longo do tempo, sustenta e justifica o tratamento conjunto de pretos e pardos como população negra no Brasil.

Assim, ao propor uma cisão entre pardos e negros, grupos que reivindicam a mestiçagem como categoria racial autônoma desconsideram os efeitos materiais e simbólicos do racismo estrutural, contribuindo para o esvaziamento das políticas de ação afirmativa. Essa postura desloca o debate das estruturas de dominação racial para o plano das vivências individuais.

Nesse contexto, o debate em torno do pardo tem se intensificado no cenário social contemporâneo, impulsionado pela visibilidade proporcionada pelas redes sociais, que amplificam vozes, discursos e disputas em torno dessa identidade racial que muito recentemente está associada ao campo dos direitos no Brasil. Esses discursos, que se popularizam nas redes sociais, ganham adesão entre alguns grupos da população (especialmente os mestiços), que se sentem deslocadas das categorias tradicionais de classificação racial e fora do campo de disputa por direitos às políticas de cotas raciais. Isso é complexo, em um contexto social onde a autodeclaração racial já é atravessada por ambivalências e contradições como no Brasil, que impactam diretamente os mecanismos de inclusão e reparação, como assistimos com os procedimentos de heteroidentificação racial.

A categoria racial parda, historicamente carregada de ambiguidade, tem sido reatualizada por diferentes agentes discursivos, evidenciando sua permanente disputa política e reconstruções de sentidos ao longo do tempo.

5 A CONSTRUÇÃO PSICOSSOCIAL DA AUTODECLARAÇÃO RACIAL PARDA DOS ENTREVISTADOS E SUAS COMPLEXIDADES

Como apontado anteriormente, embora o tema desta tese se relacione com identidade, esse não é o foco central da discussão proposta. O que mobiliza este estudo são as identificações raciais e suas interseções entre a nomeação jurídica e a reivindicação de direitos no atual contexto de ações afirmativas no país. Trata-se de compreender como as identificações raciais na atualidade são interpeladas por mecanismos jurídicos contemporâneos e pelos discursos circulantes na sociedade sobre raça e autodeclaração racial, como os presentes na imprensa e em outros espaços de produção de sentido.

Os sujeitos entrevistados revelam os conflitos que emergem no contexto contemporâneo, em que diferentes discursos moldam e posicionam essas pessoas, especialmente aquelas que vivem um grau de passabilidade. Isso não se trata exatamente de identidade no sentido clássico, mas está intrinsecamente relacionado a ela, pois se trata de pensar a identificação e como esses discursos influenciam a construção identitária ao longo da vida, situando os sujeitos em determinadas posições sociais. Dessa forma, achamos importante situar a compreensão de identidade de que nos aproximamos para pensar os processos de identificação dos sujeitos aqui analisados.

A identidade, para se constituir como realidade, pressupõe uma interação. A ideia que um indivíduo faz de si mesmo, de seu “eu”, é intermediada pelo reconhecimento obtido dos outros em decorrência de sua ação. Nenhuma identidade é construída no isolamento. (Jacques d’Adesky, 2001, p. 76 *apud* Gomes, 2006, p. 29).

Nessa mesma direção, Stuart Hall, sociólogo que discute a dimensão da identidade em articulação com a cultura, entende que todas as fronteiras da identidade não são fixas, estão sempre sendo reconstruídas, sem nunca se poder afirmar que se compõe de um tecido por inteiro, mas, sim, um conjunto de retalhos superpostos. O conceito de identidade não é, portanto, um conceito essencialista, mas um conceito estratégico e posicional. “[...] essa concepção de identidade não assinala aquele núcleo estável do eu que passa, do início ao fim, sem qualquer mudança, por todas as vicissitudes da história. Esta concepção não tem referência aquele segmento do eu que permanece, sempre e “já”, “o mesmo”, idêntico a si mesmo ao longo do tempo”. (Hall, 2014, p. 108)

O autor aponta que nossas subjetividades são produzidas parcialmente de modo discursivo e dialógico. Assim “[a identidade] tem a ver não tanto com as questões ‘quem nós somos’ ou ‘de onde nós viemos’, mas muito mais com as questões ‘quem nós podemos nos tornar’, ‘como nós temos sido representados’ e como ‘essa representação afeta a forma como

nós podemos representar a nós próprios” (Hall, 2014, p. 109). O autor utiliza o termo identidade como:

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 de discursos particulares e, por outro lado, os processos que produzem subjetividades que nos constroem como sujeitos aos quais se pode “falar”. As identidades são, pois, pontos de apego temporário às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem para nós (Hall, 1995 *apud* Hall, 2014, - p. 111-112).

A identidade emerge do diálogo entre os conceitos e definições representados para nós pelos discursos de uma cultura e pelo nosso desejo de responder aos apelos feitos por esses significados. (Hall, 2014).

Essa concepção aceita que identidades não são nunca unificadas; que elas são na modernidade tardia, cada vez mais fragmentadas e fraturadas; que elas não são, nunca singulares, mas multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicos. As identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação. (Hall, 2014, p. 108).

As entrevistas, portanto, não revelam as identidades dos sujeitos, mas apontam os conflitos produzidos pelos entrevistados no contexto contemporâneo e como performam lugares raciais a partir da movimentação dos discursos em torno do debate racial na sociedade.

A noção de performatividade, aqui, se inspira nos estudos de gênero de Butler, em que, “ao invés de uma causalidade a-histórica que viesse a determinar o gênero, a performatividade destaca a constituição do gênero como atos, gestos, representações ordinariamente constituídas” (Butler, 2003, p. 185). Portanto, compreender gênero como performance é compreender que:

o gênero não está para a cultura como o sexo para a natureza; ele também é o meio discursivo/cultural pelo qual a “natureza sexuada” ou “um sexo natural” é produzido e estabelecido como “pré-discursivo”, anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra sobre a qual age a cultura. (Butler, 2003, p.194).

Ou seja, através da performatividade, trata-se de pensar o gênero no fazer-se e constituir-se temporal.

Em outras palavras, atos, gestos e desejo produzem o efeito de um núcleo ou substância interna, mas o produzem na superfície do corpo, por meio do jogo de ausências significantes, que sugerem, mas nunca revelam, o princípio organizador da identidade como causa. Esses atos, gestos e atuações, entendidos em termos gerais, são performativos, no sentido de que a essência ou identidade que por outro lado pretendem expressar são fabricações manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos. O fato de o corpo gênero ser marcado pelo performativo sugere que ele não tem status ontológico separado. (Butler, 2003, p. 194).

Embora Butler esteja discutindo gênero, seu conceito pode ser tomado emprestado, aqui, para pensar no processo de racialização dos sujeitos entrevistados, pois permite compreender que, assim como gênero, raça também é construção social e discursiva, e que a autodeclaração enquanto pardo, branco ou preto também não são dados naturais, mas efeitos de práticas, discursos e relações de poder historicamente situados.

Logo, os sujeitos entrevistados vão performando raça e suas autodeclarações a partir de experiências que os interpelam, os colocam diante de categorias raciais e os impulsionam a agir, a se justificar e a se autonegociar. Assim, o sujeito racializado emerge no processo de tentar reconhecer-se e ser reconhecido, sendo essa trajetória marcada por reiteraões, ambivalências e deslocamentos. O que está em análise, portanto, nesta tese, são esses elementos que moldam as formas como os sujeitos se identificam, se percebem e são percebidos, influenciando suas reivindicações e suas experiências raciais (individuais e coletivas), no contexto das políticas afirmativas. Na base dessa interpelação está o procedimento de heteroidentificação racial, formulado no âmbito jurídico, que é central na reivindicação de direitos.

Para a leitura e a compreensão das identificações raciais dos entrevistados nesta pesquisa - sejam eles autodeclarados brancos, pardos ou pretos - o corpo aparece como pilar central. A leitura social desses corpos atravessa sobremaneira a forma como vão performando raça e autodeclaração racial ao longo de suas trajetórias, de maneiras e por mecanismos distintos, mas que ora os aproxima e ora os distancia. Munanga explicita de forma bastante contundente a relação entre corpo e construção identitária em pessoas brancas e negras:

Nosso corpo e seus atributos constituem suporte e a sede material de qualquer processo de construção da identidade. Através das relações raciais no Brasil como em outras partes do mundo marcadas pelas práticas racistas, **aos negros foi atribuída uma identidade corporal inferior que eles introjetaram, e os brancos se autoatribuíram uma identidade corporal superior.** Ora, para libertar-se dessa inferiorização, é preciso reverter a imagem negativa do corpo negro, através de um processo de desconstrução da imagem anterior e reconstrução de uma nova imagem positiva. Ou seja, construir novos cânones da beleza e da estética que são positividade às características corporais do negro. (Munanga, 2006, p. 24, grifos nossos).

Diante desses aspectos, a performatividade racial permite pensar como os sujeitos produzem seus lugares raciais na vida cotidiana, demonstrando que o pertencimento racial é um processo social, histórico e político e não uma essência.

Apresento a seguir as análises dos dois grupos de forma separada; primeiro o grupo de entrevistadas autodeclaradas pardas em distanciamento com os brancos e depois os autodeclarados pardos em aproximação com os negros.

5.1 Grupo 01- Performando Raça em distanciamento do branco: “Hoje me declaro branca, mas sou parda de coração”

Nesta subseção, apresento fragmentos das entrevistas de três participantes - Marina, Helen e Lavínia, autodeclaradas pardas em algum momento da vida, sendo que: Marina, no momento da entrevista, se declarava parda; Helen, no momento da entrevista, se declarava branca, mas se declarou parda até alguns anos antes, e Lavínia, antes autodeclarada parda, a partir de momento próximo à entrevista, se autodeclara branca. Buscamos resgatar as construções realizadas ao longo de suas trajetórias que, de algum modo, expliquem a autodeclaração enquanto pardas, apontando os elementos e sentidos produzidos para essa identificação racial que passam por: **ideal de brancura, origem de família inter-racial, ascendência, diferenciação racial, experiência de classe, cabelo.**

A pesquisa realizada por Lia Shucman com brancos paulistanos em 2011 nos ajuda a evidenciar a hierarquia racial produzida dentro desse próprio grupo, que, a depender de uma série de elementos como o fenótipo, o gênero e a classe, são vistos como mais ou menos brancos. Esse aspecto traçado por Shucman (2020) também apareceu no contexto das três entrevistadas lidas como brancas, ao narrarem situações em que são reconhecidas pelos outros como não brancas em função dos mesmos marcadores apontados na pesquisa de Shucman.

Tal questão também pode ser interpretada, como propomos aqui, pelo que chamamos de idealização da branquitude, que engloba todos esses aspectos (classe, fenótipo, gênero) e envolve o imaginário de toda a sociedade, incluindo os brancos.

Os entrevistados de Shucman, apesar de nomearem e reconhecerem as diferenças internas do grupo, se identificam como brancos; já as minhas entrevistadas, também classificadas como “menos brancas” pela hierarquia racial produzida dentro do próprio grupo, não se percebiam brancas, pelo menos por um bom período de suas vidas (como é o caso de Helen e Livia). Nas entrevistas, elas apontam alguns elementos que ajudam a compreender como, apesar de lidas socialmente como brancas na atualidade e até se reconhecerem assim, sua identificação racial enquanto pardas foi se consolidando em distanciamento do reconhecimento com o grupo de brancos.

Há aí uma demonstração de que a diferenciação racial, no grupo de brancos, é produzida tanto pelo ideal da brancura, quanto pelos novos contornos de afirmação e posituação da identidade negra, inflada pela promoção de políticas de igualdade racial no Brasil nos últimos anos. Esses elementos impactam a percepção e o sentido construído acerca do pertencimento racial e da autodeclaração das entrevistadas.

Importa dizer que a pesquisa realizada por Shucman se deu nos anos 2000, contexto em que já havia uma emergência do debate nacional acerca das políticas afirmativas, porém, não havia naquele momento um debate tão presente sobre classificação e pertencimento racial provocado principalmente pelas bancas de heteroidentificação racial, que são recentes no Brasil.

5.1.1 Idealização da Branquitude: nem tão branco, nem tão belo

Acho que, no Brasil, branco, mesmo, a gente pode pensar na galera do Sul que vive em comunidade e preserva o idioma italiano, o idioma alemão que não é falado mais na Alemanha. Grupos de pessoas de classe média alta que tendem a manter tradições de se relacionar entre si e se manter mais distante de todo o outro espectro da população. Talvez não só pessoas ricas. Acho que tem alguns grupos de imigrantes como um todo que não misturam, são puros. (Entrevistado Moises)¹⁸

Para discussão desse tópico, estamos compreendendo, a partir da análise das entrevistas, que **ideal de brancura** envolve corpo, cabelo, cor, magreza e representa o ideal de estética que atinge a todos os entrevistados, atravessando suas construções de identificação racial. “Desde a construção da ideologia racista, a cor branca com seus atributos nunca deixou de ser considerada como referencial de beleza humana com base na qual foram projetados os cânones da estética humana”. (Munanga, 2006, p. 23).

Apesar de esse ideal atravessar os dois grupos de entrevistados, pois “a branquitude é um ideal estético herdado do passado” (Sovik, 2009, p. 50), percebemos que, dentro do grupo de entrevistadas heteroidentificadas brancas, esse ideal aparece de forma expressiva, sendo um aspecto fundamental nas suas identificações enquanto pardas ao longo de suas trajetórias de vida, como expressam Lavinia e Helen:

Eu via como era uma mulher branca. Eu acho que eu me relacionava muito com o padrão de uma mulher, assim. Tipo, o cabelo bonito, o olho e tal. E aí, a gente tinha essa ideia, né? Porque era bonito, era branco. E aí, eu imaginava que era desse jeito. Como eu sempre pensei que não tava nesse lugar, eu pensei que eu poderia ser parda. Como que eu tinha na cabeça o que era uma mulher branca e eu descobri que eu era diferente daquilo, né? E aí, eu descobri que eu estava no meio termo, ali. (Lavinia)

Então, eu acho que era porque eu via, às vezes, na televisão, na vida mesmo, no celular, como que era uma mulher branca. E eu achava que eu era diferente. Eu era diferente daquilo, né? E aí, eu achava que eu estava distante daquele padrão, daquele lugar e daquela identidade. (Helen)

As falas das entrevistadas marcam muito a relação entre o belo vinculado a traços fenotípicos de mulheres brancas. O belo, portanto, aparece como sinônimo do branco. “[...] dessa forma, parece que podemos afirmar que a idéia de superioridade estética é, sim, um dos

¹⁸ O entrevistado Moisés não está neste grupo dos sujeitos analisados, mas há uma fala em sua entrevista que dialoga com o ideal de branquitude discutido nesta sessão.

traços da branquitude no nosso país”. (Shucman, 2020, p. 127). Quanto mais características e condições sociais se articulam em proximidade com o ideal branco, mais reconhecido socialmente é o sujeito; em contrapartida, quanto menor a presença desses elementos, mais distantes (do ponto de vista do reconhecimento e da identificação) os sujeitos estarão do grupo de brancos, mesmo o sendo e compartilhando os privilégios desse lugar.

Importante destacar, com as devidas diferenças, que tal ideal atinge inclusive os brancos, pois, “assim como os não brancos, os brancos também estão submetidos aos padrões de beleza vigentes de nossa cultura e, como a maioria da população brasileira, os brancos não se encaixam nas exigências desses padrões”. (Shucman, 2020, p. 126). As falas a seguir explicitam isto:

E a questão da, na verdade, da gordofobia, da obesidade, que pegou mais pra mim. Porque tinha uma moda aqui nos anos 2008 da barriga chapada, o cabelão, você lembra? Na escola, era, tipo assim, todo mundo cabelão e luzes, e muito magra, e eu muito fora desse padrão, gordinha, com cabelo muito cacheado, só que alisado né. Porque eu já era meio feiosa, perto das meninas, com aqueles cabelos meio oleosos, espinhenta com as roupas mais, assim, simples. Então, pelo menos o cabelo eu teria que estar, sabe? Liso. (Helen)

Naquela época, eu tinha muitas questões com a minha aparência, assim, com o meu cabelo, com a minha pele, que eu tinha muita espinha, era feia. Então, isso que pegava muito pra mim, que as pessoas falavam sobre mim, né, então não me achava branca. (Lavínia)

Fica evidente, nos relatos das entrevistadas, que o ideal da brancura se configura como um ideal estético e social, envolvendo uma estrutura de poder que articula, raça, classe e gênero; assim, além da questão fenotípica clássica, como a cor da pele, a textura dos cabelos etc., há também outros elementos, como a magreza, o tipo de pele, de vestimenta e os acessos que informam sobre o ideal de brancura,

Assim, todas as características positivadas socialmente são agregadas ao grupo de brancos, sendo valorizadas, desejadas e idealizadas, na contramão, todas as características estéticas desvalorizadas são agregadas à população negra. Esse fato permite que sujeitos que se veem e (ou) são vistos fora da norma construam um processo de identificação, ora de distanciamento do grupo de brancos, ora de aproximação com o grupo de negros, a partir da ideia de ausência de privilégios, como aparece na fala de Helen:

Assim, e eu não gostei no começo de ser mais morena, me achei, tipo, justo eu, tipo assim, porque eu não tenho um cabelão liso e lindo, porque eu não tenho os braços mais finos e eu tinha muita espinha também e engordei também, então eu me encontrei assim, ah, desprivilegiada. (Helen)

Na fala, fica evidente o reconhecimento pela entrevistada de uma hierarquia estética em que ela ocupava um lugar de desprestígio, o que a colocava, portanto, fora da linha de cor dos brancos. Tal fato dialoga com as complexidades de pensar a branquitude no Brasil:

De fato, temos que considerar os desafios ao exame crítico da branquitude. Primeiro, há uma escala de cores de pele determinante às relações raciais, em que em algum nível ocorrem marcadores de fronteira da própria branquitude, é quando possivelmente desembocamos na problemática das linhas raciais brasileiras não nítidas. (Lopes, 2014, p. 58).

Em relação às linhas raciais brasileiras não nítidas, como apontado pela pesquisadora, estas incidem diretamente na dimensão de ideal estético, que, no caso das entrevistas, são marcadas principalmente pelo cabelo e pela cor da pele.

Os ideais estéticos e os padrões de beleza predominantes em nossa sociedade criam significados compartilhados que os sujeitos absorvem, reinterpretam e transformam, seja para reafirmá-los ou para questioná-los. Assim, os traços racistas formulados no século XIX e o ideal de superioridade branca continuam sendo apropriados e ressignificados pelos sujeitos. Nesse processo, na construção da autopercepção, esses significados externos são internalizados, e seus sentidos são incorporados na forma como os sujeitos se percebem individualmente. (Shucman, 2020).

Assim, os brancos “menos brancos”, “encardidos” (Shucman, 2020) também se veem dentro desse ideal, tendo em vista que são heteroidentificados como não brancos em função de apresentarem fenotipicamente a pureza racial esperada de um branco “de verdade”. Esse aspecto impacta fortemente a construção identitária desses sujeitos para a autodeclaração enquanto pardos, pois foram lidos e se significaram assim, na medida em que não eram reconhecidos e não se viam como brancos. A fala de Marina destaca isto:

Então, na escola que eu estudava, eu era a única aluna que não tinha pele branquinha, loira do olho azul, entendeu? Então, todo mundo me considerava negra. Mesmo que eu nunca achei que eu fosse negra, sei lá, ainda não acho, assim. Só que eu acho que a minha pele não é tão clara quanto de uma pessoa branca. A pele é mais escurinha, sei lá. (Marina)

A força da heteroidentificação para a construção do pertencimento fica explícita na fala da entrevistada, demonstrando que o pertencimento racial não é apenas uma questão de autopercepção, mas de atribuição social. Sua experiência remete à análise de Frantz Fanon (2008) sobre a racialização como um processo relacional, no qual a identidade negra não é apenas assumida, mas imposta a partir da posição ocupada dentro de uma estrutura social hierarquizada. Em um espaço predominantemente branco, a diferenciação fenotípica de Marina foi suficiente para deslocá-la simbolicamente para fora da branquitude, demonstrando que o

branco ideal funciona como um horizonte de pureza bastante limitador, no qual qualquer desvio se torna um marcador de diferença.

Marina ainda esforça esta ideia ao se referir à família: “Quase ninguém na minha família é realmente branco, sabe?”. Na mesma direção, Lavínia afirma que a comparação de cor com os pais acabou afastando-a da identificação enquanto branca, visto que estes eram muitos brancos, e ela não se parecia com eles: “Foi difícil achar que eu era branca, por conta da minha mãe e do meu pai, assim, que são bem, tipo, padrão, branco, sabe?”.

Na fala das entrevistadas, percebe-se a associação do branco de verdade ao sujeito livre de qualquer mistura. As diferentes nuances de cor dentro do grupo de sujeitos brancos têm sido discutidas na atualidade em estudos sobre branquitude (Shucman, 2014, Laborne, 2014, Cardoso, 2017), porém, é ainda comum a compreensão social de que branco é todo sujeito que se aproxima dos traços fenotípicos de europeus (pele branca, cabelos lisos e olhos claros). Tal compreensão é resquício do intenso processo de colonização e resultado da colonialidade brasileira, que marca todas as esferas de nossa socialização, sejam elas materiais, estéticas e (ou) simbólicas e subjetivas. Nessa construção idealizada do branco, construída pela lógica de dominação colonial, a pureza racial aparece como elemento central; assim, quanto mais branco, melhor.

Assim, o pardo aparece como uma possibilidade de identificação para sujeitos brancos que não apresentam a idealização fenotípica de um branco europeu, sem traços da miscigenação. A cor da pele, a textura dos cabelos aparece como traços marcantes de diferenciação racial, que as mobilizaram a se afastarem da identificação enquanto brancas, como conta Lavínia:

Eu pensei que eu era, tipo assim, que eu não era tão branca, a ponto de ser branco, tipo assim, ah, porque eu não tinha o olho azul, porque eu não tinha aquele estereótipo da minha cabeça, do que era ser uma pessoa branca, tipo assim, não tinha o cabelo tão claro, o olho, tipo, azul e tal, e é difícil isso. Então eu acho que me considerava parda, acho que por causa daquele conceito que todo mundo às vezes tem, que a pessoa parda é uma pessoa que não é, às vezes, branca, branca. Aí eu sempre falei que eu era parda. (Lavínia)

A fala da entrevistada nos faz refletir que a mestiçagem, portanto, não dissolveu a diferenciação racial, mas a tornou mais difusa, operando por meio de um modelo no qual os sujeitos mestiços são constantemente situados em relação à branquitude, ora se aproximando dela, ora sendo isolados de seus privilégios de reconhecimento.

Isso se evidencia nas falas anteriores: quando Lavínia afirma que “achava que era parda” porque “não era branca, branca”, mas ao mesmo tempo pontua que “não tinha olhos azuis ou cabelo claro”, nota-se uma lógica de gradação dentro da branquitude. A branquitude

não se define apenas pela cor da pele, mas por um conjunto de traços fenotípicos e códigos culturais que regulam o pertencimento racial. (Souza, 2021).

Assim, a mestiçagem, ao contrário do discurso nacional, que a celebra como um elemento unificador, pode funcionar como um marcador de diferenciação, no caso da branquitude, posto que esta opera como um regulador ideal, em que a mestiçagem não é um espaço neutro, mas um marcador de exclusão parcial. Quanto mais sinais da mestiçagem, menos pertencente ao grupo de brancos. Isso explica por que as entrevistadas não se identificavam como plenamente brancas, pois estavam sujeitas a um regime de legitimação racial muito rígido.

Dessa forma, a construção identitária desses sujeitos se faz complexa diante do contexto de nosso país, como aponta Munanga (2002):

Aqui está o dilema da construção da identidade dos “Mulatos”. Teoricamente, eles têm três opções: optar pela identidade de um dos pais (de um dos grupos); construir a sua identidade mestiça; ficar perdidos sem nenhuma opção. Mas a prática social tem demonstrado que mesmo se o desejassem e o quisessem, os mestiços não seriam vistos totalmente como brancos ou como negros. Ou seja, a opção pela identidade do “branco” não lhes é totalmente franqueada, pois a mestiçagem constitui uma ameaça à identidade daqueles que ainda acreditam na “pureza racial”. (Munanga, 2002, p. x).

Ao longo das entrevistas, percebemos uma hesitação das entrevistadas em definir sua identidade racial, evidenciada em expressões como "sei lá", "ainda não acho", "acho que por causa daquele conceito", que nos remetem a uma certa incerteza, no entanto, isso não me parece apenas uma incerteza individual, mas reflete um sintoma de instabilidade estrutural das categorias raciais no Brasil, especialmente neste momento, em que há uma movimentação das autodeclarações em função das provocações realizadas pelo procedimento de heteroidentificação racial, que produz um confronto nas autodeclarações já estabelecidas.

Ainda dentro deste campo de construção idealizada, temos um importante símbolo que marca o distanciamento que as entrevistadas foram realizando, da identificação enquanto brancas: **o cabelo**.

Eu acho que era porque todo mundo tinha o cabelo liso. Porque eu achava bonito. Eu considerava que quem era bonito tinha o cabelo liso. Aí, eu... Das meninas da minha faculdade, da minha escola, todas que tinham o cabelo escovado, liso, eu achava bonita. Eu lembro de uma amiga minha, que ela tinha o cabelo liso, natural. E eu achava, tipo assim, o sonho da minha vida. Por que, né? Ela lavava, secava, liso. E eu achava, tipo assim, é o que eu queria, né? Então, eu pranchava [usar um instrumento que alisa o cabelo] e tal. Eu acho que era muito isso. Me comparar muito, né, com as meninas da minha época. Se não sou assim como elas, não sou branca. Porque era o que eu achava bonito, né? O que eu vi como ideal, assim. (Lavínia)

Tipo, meu cabelo é liso. Mas ele tá mais liso agora porque eu passei química e fica mais liso, né? Mas ele sempre foi liso. Só que ele era um pouquinho mais

encaracolado, assim. E eu não ia pra escola sem passar chapinha no cabelo e na secadora. Desde pequena eu fiquei horrível porque eu queria ficar lisinha, igual às minhas amigas. E meu cabelo sempre foi liso. Então, tipo, sabe? (Marina)

Escondia, tipo assim, a raiz [do cabelo] começou a crescer, eu já fazia a [escova] progressiva [que alisa o cabelo]. E aí eu também não gostava do momento que eu fazia das primeiras semanas porque ficava muito óbvio, então, muito chapada, aquela coisa pronta, muito assim. E eu também não gostei porque, tipo assim, tá muito óbvio o que eu fiz, eu queria que fosse natural, uma morena com cabelo liso, enfim, indígena que é mais tolerável tipo, no inconsciente que eu tô falando, eu tinha esse pensamento assim, mas no inconsciente era isso porque era tudo que tinha à minha volta, assim, que não tinha mesmo, era uma ou outra época, cê lembra, né? (Helen)

O ponto central que atravessa as falas de Lavínia, Marina e Helen é a estética capilar como marcador de pertencimento e exclusão racial. O cabelo aparece como elemento de avaliação identitária, desejo de aceitação e até autoexclusão da branquitude, o que é interessante, tendo em vista que são mulheres heteroidentificadas como brancas nesta pesquisa, mas que, ao longo de suas trajetórias, passaram a se declarar pardas por se verem fora do padrão hegemônico, especialmente em função do cabelo. Neste caso, o cabelo aparece como um símbolo da fronteira racial entre a mestiçagem e a branquitude.

A fala de Marina, por exemplo, “*Mas ele sempre foi liso. Só que ele era um pouquinho mais encaracolado, assim*”, permite ver que o marcador racial não se apresenta apenas na oposição cabelo liso x cabelo crespo, mas na gradação de aceitação: em que o “liso suficiente” nunca é o bastante diante de um padrão eurocêntrico idealizado. Isso evidencia que a mestiçagem, no Brasil, opera não só na cor da pele, mas também em outros traços fenotípicos. Cada pequena diferença no cabelo – neste caso, um ondulado, um volume maior, um cacheado – é percebida como risco de afastamento do pertencimento social do grupo branco. Assim, a adequação aos padrões é continuamente buscada, mesmo quando o fenótipo já se aproxima do ideal normativo. Quando Marina menciona as amigas: “*porque eu queria ficar lisinha, igual às minhas amigas*” e Lavínia na mesma direção: “*eu acho que era muito isso. Me comparar muito, né, com as meninas da minha época. Se não sou assim como elas, não sou branca*”, elas não estão falando apenas de beleza, mas de pertencimento, do desejo de não destoar, de serem lidas como parte do grupo. O cabelo se torna uma espécie de passaporte para essa integração.

Helen, por exemplo, fala de uma busca por uma aparência “natural” de uma “*morena com cabelo liso, enfim, indígena que é mais tolerável*”. A referência à tolerância já denuncia um campo simbólico de aceitação racial limitada, em que determinados traços podem ser aceitáveis dentro de um certo limiar da branquitude. É uma estética racial possível, que não desafia totalmente os códigos da branquitude hegemônica-idealizada, mas também não se encaixa plenamente neles. A ideia do liso natural também apareceu na fala de Lavínia: “*Eu*

lembro de uma amiga minha, que ela tinha o cabelo liso, natural. E eu achava, tipo assim, o sonho da minha vida. Porque, né? Ela lavava, secava, liso”. O liso natural, na fala das entrevistadas, parece ser um marcador de pertencimento privilegiado, em que a ausência de esforço para alcançar o padrão funciona como um símbolo de autenticidade e legitimidade racial branca. O liso que não demanda química ou técnicas de transformação carrega consigo a marca de uma brancura incontestável, que não precisa ser defendida ou comprovada.

Apesar de as entrevistadas não serem lidas como pessoas negras, suas falas evidenciam uma vivência estética de inadequação aos padrões de branquitude, que as leva a reconsiderar sua identidade racial como algo intermediário. Isso nos ajuda a compreender a ideia de que as identificações raciais vão sendo performadas e negociadas a partir da experiência, sendo processuais e não estáticas. Lavínia conta do desconforto vivenciado com o cabelo e sobre a dificuldade de lidar com isso no contexto escolar:

Eu nunca soube arrumar meu cabelo quando ele era liso, quando eu usava prancha. Meu cabelo sempre foi muito cacheado. Então, quando você prancha o cabelo, muito cacheado e você não sabe pranchar ele direito ele sempre fica armado. Então, assim, ficava péssimo. Então, os meninos sempre falavam, as meninas também, minhas amigas. Sempre sofri muito com isso. (Lavínia)

A fala revela um sofrimento cotidiano marcado por vergonha e inadequação. O cabelo, ao não responder às tentativas de alisamento e alinhamento ao padrão esperado, se torna fonte de frustração contínua. O incômodo não está apenas no “*ficar armado*”, mas na exposição pública do fracasso estético diante de colegas.

No campo acadêmico das relações raciais no Brasil, o cabelo tem sido primordialmente o ponto central de demarcação da construção identitária negra, como bem destacado por Gomes (2006) em seu livro: *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. A autora reflete sobre como a relação com o cabelo marca a percepção de si por pessoas negras, porém, a partir da fala das entrevistadas (não negras), se pode compreender que, em uma sociedade racista, até mesmo os não negros podem ter as identificações raciais mediadas por esse símbolo, tendo em vista que, quando este se distancia do ideal, ele marca os traços da mestiçagem, produzindo representações de inferioridade, como escreve Gomes:

Mesmo que a textura crespa do cabelo não seja exclusiva dos povos africanos, o racismo lhe impõe um reducionismo perverso, e a sociedade brasileira aprendeu a olhá-la como sinal não só de mistura, mas a parte considerada socialmente e “biologicamente” inferior da mestiçagem. (Gomes, 2006, p. 16).

Assim, na sociedade brasileira, o cabelo crespo funciona como uma forma de expressão, transmitindo significados relacionados às dinâmicas raciais. Assim, ele pode ser compreendido

como um símbolo, pois carrega sentidos que vão além da sua materialidade, remetendo a construções sociais e históricas sobre raça. (Gomes, 2006). Helen reflete sobre sua transição capilar, apontando que, ao assumir o cabelo muito cacheado, passa a ser vista de uma outra forma: *“A partir do momento que eu fiz essa transição, eu passei a me ler mais como parda junto com negro, que é aquela categoria junta. E acho que as pessoas também fizeram essa leitura, passaram a me ver assim, e eu mesmo me apresentar desse lugar”*. Quando a entrevistada diz: *“aquela categoria junta”*, ela está dizendo neste momento que passou a ser reconhecida como parda pertencente ao grupo racial dos negros, e não como parda no sentido desracializado como discutido anteriormente.

Após a transição capilar, aí eu me vi como parda, porque aí eu vi aquela cara que eu não via há mais de 10 anos. Porque antes, na adolescência, que era só relaxamento, ficava aquele cabelo fechado, pesado, tão inteirão, né, que usavam na época. E assim, e aí eu vi ele depois sem nada, porque aí sem relaxamento, sem nada. E aí eu vejo, as pessoas me veem e falam: “Nossa, não imaginava” e tal. (Helen)

A entrevistada aponta o sofrimento produzido pelo processo de alisamento do cabelo por 10 anos e de como este procedimento a fazia se sentir uma farsante, como se estivesse escondendo seus traços não brancos:

A transição foi muito libertador, porque foi uma das coisas mais libertadoras da minha vida, assim. Porque primeiro, uma coisa que eu fiz, assim, uma escolha, assim, porque até então eu fui levada no salão pra alisar pela minha mãe, então, tipo assim, uma escolha que eu fiz e que eu fui lá e eu tive que crescer sozinho. Foi um cabeleireiro que foi fazendo, foi uma coisa acompanhada, eu li algumas coisas sobre, assim, e foi uma decisão, assim, e foi muito libertador, porque, tipo assim, menos um problema no checklist, sabe, tipo, menos uma vigilância que eu tenho que ter, sabe, de uma farsa, assim mesmo, era tipo uma farsa, é meio tipo, farsa passou a se apresentar pra mim, tipo assim. (Helen)

A entrevistada Livia também passou pelo processo de transição capilar, mas aparentemente de uma forma mais tranquila do que Helen, no entanto, é comum no relato a sensação de alívio na mudança e ao assumir o cabelo natural:

Porque eu usava o cabelo liso, né? E na pandemia, como eu parei de frequentar a faculdade, eu deixei, parei de passar a prancha. Aí que eu comecei a usar meu cabelo do jeito que ele é mesmo. E foi totalmente diferente, porque agora eu me sinto muito melhor, assim. É muito menos trabalhoso. Eu me sinto muito bem, né? Com meu cabelo agora. Antes eu me sentia, às vezes, meio mal, porque eu tinha que sempre levantar mais cedo, passar a prancha. E ele nunca ficava do jeito que eu gostava, assim. E eu sempre tive que ir cortando, porque ele quebrava muito. Então, ajudou muito, assim. E acho que com essa questão também da minha identidade no geral mesmo, porque eu não me sentia eu de verdade (Livia)

A transição capilar tornou-se símbolo de resistência política e racial para mulheres negras, representando uma ação de enfrentamento à lógica eurocêntrica de beleza. No entanto,

esse movimento também criou tensões para pessoas brancas com cabelos que fogem ao liso “ideal” (como cacheados, crespos e volumosos). O discurso de que “cabelo bonito é cabelo liso” é um discurso hegemônico que atravessa todas as raças, mas as atinge de formas diferentes. Para pessoas lidas como brancas, não ter o cabelo liso pode significar ficar à margem do padrão, mesmo estando dentro da categoria racial privilegiada.

E com a transição do cabelo eu fui vendo, eu fui vendo uma, fui me vendo assim, sabe? E aí fui eu vendo parda. Porque foi uma coisa tão de identificação, tão de uma negação antes, que eu fui ficando muito empolgada e gostando muito da estética e gostando muito das questões do movimento e também o de classe. (Helen)

Como se vê, o cabelo é um forte elemento trazido como marcador da diferença também por pessoas brancas com traços mestiços, como no caso das entrevistadas. Contudo, cabe salientar a delicadeza nessa relação, tendo em vista que isto não as coloca no mesmo lugar representacional e social de pessoas negras, mesmo que tenham sentido que vivenciaram experiências de aproximação em alguma medida. Pois “o cabelo sozinho, não diz tudo. A sua representação se constrói no âmago das relações sociais e raciais, não podem ser pensados separadamente”. (Gomes, 2006, p. 40 e 41).

Diante desse contexto e das análises das entrevistas, percebe-se que a experiência de racialização e diferenciação na branquitude, no caso das entrevistadas, se dá na relação “dentro, porém fora”. Estas tiveram diversas experiências sociais, sejam elas familiares ou escolares, que as localizaram em algum momento como não brancas, por não compartilharem de todos os símbolos idealizados na branquitude, fazendo com que estivessem fora desse lugar de reconhecimento, porém estando dentro do campo de privilégios quando comparadas com pessoas negras, se distanciando também desse grupo.

Sobre isso, Marina conta: “Não consigo me ver branca, porque *eu sempre me senti mal pela cor da minha pele, assim. Eu senti que estava todo mundo limpo e eu estava suja*”. Logo, compreendemos que a contradição colocada nessa autodeclaração passa pelo fato de que a mestiçagem brasileira apresenta questões inclusive aos brancos, trazendo à tona as ambiguidades dessa identificação que por vezes se localiza em um entrelugar racial. As entrevistadas apontam tal ambiguidade, quando dizem não se sentirem brancas, mas também não se reconhecerem parte do grupo racial de negras:

Porque, assim, eu me declaro como parda por causa do contexto que eu vivi na minha vida, assim. Só que eu acho que eu não tenho, sei lá, eu acho que eu não tenho tantos traços, e a pele é tão escura a ponto de eu não sei, eu não me sinto, eu acho que eu sou mais branca do que negra, entendeu? (Marina)

E aí eu acho que, tipo, os traços, assim, passam nas pessoas. E aí eu acho que tenho traços de pessoas... Sei lá, algumas de pessoas brancas e outros de pessoas negras. Aí eu acho que os pardos são meio, tipo, a mistura dos dois, assim. Então, aí, acho que eu sou esse meio termo, nem lá nem cá. (Livia)

Tal ambiguidade pode ter sido inclusive reforçada, tendo em vista que tais sujeitos passaram por processos de **diferenciação racial** em suas trajetórias, como explicitado pela mesma entrevistada:

Meus pais até falam, porque eu ia perguntar pra eles como que eu fazia pra deixar a minha pele mais clara. Eu, na praia, fiquei de roupa, não fiquei de biquíni. Eu era pequenininha, eu tinha 8, 9 anos, 10 anos. Ficava de roupa pro sol, não batia na minha pele, pra não ficar mais escuro. Porque as pessoas fizeram comentários sobre isso na minha sala, assim. Tipo, às vezes nem eram comentários maldosos, mas eram comentários, tipo, destacando o fato de eu ser diferente. E isso me faz mal demais, entendeu? (Marina)

Direto já acontece comigo de eu estar ficando com um menino, tá indo tudo super bem, aí ele vai lá e termina comigo pra ser [para namorar] uma menina padrãozona, sabe? Tipo, branquela de verdade, assim. E uma menina que tem a pele branca, ela nunca vai passar por isso. Ela nunca vai passar por nada que pessoas que têm a pele um pouco mais escurinha, tipo a minha, que tem alguns traços, tipo, de outras pessoas, assim, passam. (Marina)

Esses relatos apontam para uma vivência ambígua no interior da branquitude. Trata-se de uma branquitude tensionada, cuja legitimidade é constantemente posta à prova por traços fenotípicos, como o tom de pele, o cabelo e a fisionomia, que se distanciam do padrão hegemônico. Essa fronteira porosa entre o “ser branco” e o “ser suficientemente branco” é reveladora das nuances do racismo à brasileira, onde o pertencimento à branquitude é condicionado não apenas pelo fenótipo, mas também pelo contexto social e pelos olhares que classificam.

É nesse entrelugar que muitas pessoas socialmente vistas como brancas, mas fenotipicamente ambíguas, experienciam situações de diferenciação racial que são absorvidas subjetivamente, especialmente quando crescem em famílias inter-raciais, como no caso de duas de nossas entrevistadas. As entrevistadas Helen e Marina, que dizem vir de famílias inter-raciais, apresentam suas famílias da seguinte forma: “A minha mãe, eu identifico como branca, e meu pai como pardo, por ele ter essa corzinha indígena e pela família dele ser bem, assim, matuta mesmo (Helen); “Meu pai é negro. A minha mãe, ela visualmente... Minha mãe é uma mulher branca. Só que a cor da pele da minha mãe, assim, é branca por causa do meu avô. Meu avô tem a pele branca. Só que meu avô é indígena” (Marina).

Marina e Helen são filhas de pais pardos, mães brancas com irmãos brancos, relatam uma série de situações em que essa diferenciação racial apareceu com mais ênfase e que marcaram muito na experiência de relação com suas **famílias inter-raciais**: “Dentro da minha

família teve isso, essa questão do colorismo, de ser parda, de ser uma pessoa mais escura, de ser descrita, mais escura, com cabelo mais crespo de ser uma identificação mesmo dentro da família, ela é mais morena”. (Helen)

As falas das entrevistadas a seguir revelam como a socialização familiar vai se configurando como um campo de muita diferenciação, por meio de pequenos gestos, comentários e comparações aparentemente inofensivas, mas que reiteram o ideal de brancura como valor estético. A cor da pele e os traços do corpo se tornam, assim, espelhos nos quais as entrevistadas são forçadas a se ver – e a se diferenciar.

Eu sempre me comparei muito com a minha irmã, na questão da cor de pele, assim, eu sempre achei muito mais bonito o [cabelo] dela do que o meu, quando eu era menor, né? Não tinha tanta consciência racial, essas coisas. Sempre reparei isso. E na escola, assim, a minha irmã, eu via ela, assim, com as outras crianças e eu descobri que ela se encaixava ali, eu não. E aí, eu acho que eu levava isso pra dentro de casa, assim essa comparação entre nós duas. (Marina)

E dentro da minha família, dos meus irmãos, por exemplo, eu sempre fiquei com esse traço mais forte do cabelo e eu acho que da cor da pele também, assim, de puxar mais a coisa mais indígena e do cabelo muito cacheado, assim E eu senti, e isso mesmo, a galera zoar, tipo, “Nossa, nem parece a irmã deles”. E os dois muito parecidos, com o cabelo liso, mais branco. Então, eu sinto, assim, que tipo assim, as pessoas, essa é uma questão pra elas. E acaba sendo uma questão pra mim. (Helen)

O espelho da irmã, mais clara, com traços mais “aceitáveis”, torna-se um parâmetro que reorganiza o desejo e a autoestima, alimentando sentimentos de inadequação e estranhamento de si como branca. Ao contar sobre a dinâmica da racialização dentro do espaço íntimo das famílias inter-raciais, Marina e Helen nos permitem refletir sobre como a diferença fenotípica entre irmãos pode se tornar um marcador de desigualdade simbólica e afetiva.

As pessoas falaram: “Ah, não, por que você não descolore o seu cabelo pra ficar loirinha igual a sua irmã?” Ah, sabe? Tipo: “Ah, nossa, olha o nariz da Isabela, como é delicadinho”. E meu nariz não tem nada demais. Meu nariz é normal, assim. Só que eles falam, “Não, olha como ela é toda delicadinha. Você é mais brutal, sabe?”. Esse tipo de coisa. Até dos meus pais. Então, acho que isso mostra bastante a preferência deles. (Marina)

E aí dentro da minha família, assim, sempre falavam dessa diferença quando iam me apresentar. Falavam: “Essa aqui, é a filha do meio e tal, e tem os outros, mas ela é a mais morena”. Tipo, são tantas coisas, mas assim, sabe? Tem sempre essa descrição, assim, e dos traços também, né? Tipo assim, o meu nariz não é muito achatado, mas ainda assim é o mais achatado. O povo me zoava de adotada, porque como os dois [irmãos] eram mais parecidos, eles também me zoavam. (Helen)

O fato de Helen ser vista como “a mais morena” entre os irmãos, ou mesmo “a adotada”, evidencia como o corpo racializado pode ser transformado em um signo de estranhamento dentro do próprio núcleo familiar. A percepção de não pertencimento ao grupo de brancos, expressa pelas entrevistadas, não surge apenas no confronto com o mundo externo, como a

escola, mas é reforçada nas relações cotidianas e nos discursos proferidos por membros da própria família, que, ainda que de forma naturalizada, operam distinções baseadas em traços como cor da pele, textura do cabelo e formato do nariz.

A família, desse modo, não é apenas espaço de afeto e proteção, mas também local de reprodução de hierarquias raciais historicamente construídas, como relata Marina:

Meus pais também sempre botaram essa comparação, minha família, no geral. De falar que ela [a irmã] era mais bonita do que eu, só que eu tinha sorte porque eu sou magra e ela é gordinha. Então, até hoje, eles falam isso, assim. E aí, uma justificativa pra eles falarem que ela é mais bonita do que eu tem muito a ver com isso, sabe? Elas dizem: “Ah, não, olha a Isa. Ah, Isa, sua pele é branquinha, olha que linda”. (Marina)

As famílias inter-raciais são lugares privilegiados para a análise da branquitude e do colorismo, pois nelas se atualizam as fronteiras raciais de forma particularmente sensível. (Souza, 2021). É no contraste entre irmãos, nestes casos, por exemplo, que se explicita o quanto os marcadores corporais ainda operam como critérios de valorização, afeto e pertencimento.

Nesses contextos, marcados por diferentes pertencimentos raciais coexistindo no espaço íntimo da casa, as fronteiras entre brancura e negritude tornam-se ainda mais complexas. A convivência cotidiana com irmãos, pais ou parentes de tons de pele diferentes aciona comparações, disputas simbólicas e, por vezes, sentimentos de inadequação e confusão identitária mesmo nestas pessoas lidas por nós como brancas na pesquisa. Como observa Lia Schucman (2018), em famílias inter-raciais, o processo de identificação racial não se dá apenas pela autopercepção, mas é profundamente afetado pelas dinâmicas internas de reconhecimento, distinção e (in)validação da cor.

Desse modo, as diferenciações raciais provocadas por nossa sociedade racista operam não apenas como uma estrutura externa, mas como uma gramática íntima, que se inscreve nas relações afetivas e na formação da percepção de si. Sobre esse processo de identificação racial mediado pelas instituições sociais, como a família, Shucman (2018) escreve:

Pensamos o conceito de identificação como processos que aparecem como sínteses abertas resultantes da apropriação de diversos significados culturais e simbólicos ao longo do percurso singular de cada sujeito. Ao longo desse percurso, os sujeitos, buscam conciliar vivências afetivas muitas vezes contraditórias de diferentes contextos sociais em que se inserem como a família, a escola, os diferentes grupos sociais, etc. (Shucman, 2018, p. 68-69).

Essa perspectiva contribui para a reflexão de como os sentidos atribuídos à identidade/identificação racial são atravessados por relações sociais nos mais diferentes espaços de socialização. A família, especialmente nos contextos inter-raciais, emerge como um campo importante de produção de sentidos sobre pertencimento e diferença e marcam profundamente

a constituição subjetiva dos sujeitos e a “construção de uma identidade com localização racial intermediária” (Laborne, 2014, p. 81). No caso de nossas entrevistas, a experiência familiar foi um dos lócus iniciais de experimentação do que estamos nomeando de diferenciação racial.

Ainda sobre o campo família, um elemento interessante que apareceu na experiência de uma das entrevistadas é que a justificativa para a localização racial construída enquanto parda também foi acionada pela ideia de ascendência familiar. Helen, em sua entrevista, articula seus traços fenotípicos com a ascendência negra familiar: *“Mesmo assim, eu tenho esse traço negro do cabelo e da pele, né, isso veio da minha família, de algum lugar”*. (Helen). Dessa forma, as características fenotípicas aproximadas com a de pessoas negras aparecem como uma herança racial da parte não branca da família:

E a questão da cor na minha família, por exemplo, é uma galera da minha cor e alguns com o meu cabelo, assim, da família da minha mãe e da família do meu pai, mais pra indígena, mais com o cabelo bem viço indígena com o olho puxado, a maçã levantada, assim, mas também muito essa coisa da mestiçagem, que não se discute.
(Helen)

Nessa direção, Helen afirma que por muito tempo se declarou parda pelo que chamamos aqui de uma fidelidade à ancestralidade: *“Minha mãe, enquanto branca e meu pai, enquanto pardo, e eu dando esses traços dos dois, assim, e aí essa vontade também de estar mais à vontade com esses traços, né?”*. Para ela, se dizer branca seria apagar os traços negros carregados. *“E aí eu comecei a ter essa identidade estética, assim, e não só estética, identitária também, que eu passei a me identificar verdadeiramente como parda, tipo assim, ‘Ah, não sou como o branco, não posso passar como branco. Não posso negar esses traços’”*.

Assim, o que chamamos aqui de “fidelidade à ancestralidade” opera como uma forma de reconhecimento dos traços herdados e uma tentativa de não apagar os marcadores de racialização e de mestiçagem da família inter-racial inscritos no corpo. Como aponta Munanga (2002), há sujeitos que, mesmo reconhecendo a ambivalência das classificações raciais e sua própria posição liminar, optam por se identificar com o grupo negro por uma solidariedade política e afetiva, em aliança com aqueles que socialmente carregam a marca mais visível da exclusão.

Já que eles também são discriminados e excluídos, eles preferem adotar a identidade do “negro”, não por desconsiderar sua ambivalência no plano biológico ou por ignorar as representações que os dois grupos, branco e negro, têm deles, mas por uma questão de solidariedade política com a maior vítima da sociedade com a qual se identificam e são identificados. (Munanga, 2002 *apud* Reis, 2002, p. 20).

Ao reconhecer os traços herdados como índices de pertencimento e ser vista assim pela família, Helen foi construindo essa identificação racial: *“E aí eu acho que fui vendo, assim,*

entrando no meu corpo, me percebendo, assim, parda, e aí essa vontade também de estar mais à vontade com esses traços”.

Apesar de Helen não fazer referência à ancestralidade genética como critério de pertencimento, pois aponta sua identificação a partir dos traços fenotípicos herdados da família, sua fala nos faz recordar da invocação da origem familiar e da miscigenação nas bancas de heteroidentificação racial como uma estratégia de legitimação da autodeclaração parda.

Em contextos institucionais, a ideia de mistura de sangue ou de herança mestiça é frequentemente mobilizada como justificativa para a escolha dessa classificação racial, funcionando como um argumento que busca atestar a autenticidade da identidade parda com base em vínculos biológicos, afetivos e históricos. Esse recurso discursivo pode apontar como a categoria "pardo", no Brasil, ainda se reforça pelos pressupostos ambíguos da ideologia da mestiçagem.

Portanto, percebemos que tais experiências de socialização desde a infância, produziram marcas subjetivas nas entrevistadas, contribuindo para que se compreendessem fora do grupo de pessoas brancas, apontando as complexidades de identificação racial desses sujeitos que também podem ser nomeados de brancos mestiços, como apontam pesquisadores como Laborne (2014) e Lopes (2014).

Não obstante, o sujeito pardo ou branco-mestiço, carregado de elementos de um e outro, da negritude e da branquitude, deve constituir-se e posicionar-se, o que, por si só, produz um sistema de racialização completamente dinâmico, com normas e direções frágeis, em que o conflito de interesses é que direciona as “normas somáticas” (o tipo físico e a “aparência” preferidos) (Sansone, 2004 *apud* Lopes, 2014, p. 66).

Tais reflexões apontam novamente para a centralidade do processo de heteroclassificação cotidiana como elemento central da dinâmica de construção identitária, como destaca Laborne (2014):

Considerando que as identidades são relacionais e contingentes, brancos e negros só existem em relação um ao outro. Essas categorias são significadas e ressignificadas sempre em relação ao contexto histórico e cultural no qual os indivíduos e grupos sociais estão inseridos. (Laborne, 2014, p.88)

As experiências trazidas pelas entrevistadas revelam que a existência de brancos que fogem do padrão fenotípico idealizado – seja pelo cabelo não liso, seja por uma tonalidade de pele mais escura ou pelo formato do nariz – demonstra que a hierarquia racial não se restringe a uma dicotomia rígida entre brancos e negros, mas opera dentro de gradações que reforçam a centralidade de uma brancura normativa. Entretanto, ao contrário das pessoas negras, esses sujeitos podem se reinscrever na branquitude normativa por meio de estratégias como o

alisamento do cabelo ou a reafirmação da identidade branca, o que reforça a plasticidade desse pertencimento racial.

Dessa forma, embora alguns indivíduos brancos possam experienciar episódios de discriminação por traços fenotípicos, evidenciando que a brancura não é homogênea, mas, diversa e multicromática (Carneiro, 2004), essa marca não os desloca da posição privilegiada que ocupam na estrutura racial. Diferentemente das pessoas negras, que carregam essa marca de forma permanente e incontornável, os autodeclarados pardos, nesta pesquisa, lidos por nós como brancos e que passaram por essas experiências, podem até não terem sido vistos como brancos em todos os momentos da vida, mas continuam pertencentes ao grupo racial dominante, e preservam, mesmo que parcialmente, os benefícios associados à branquitude, pois, como elas mesmas indicam, nunca sofreram situações de racismo e não se veem na mesma condição que pessoas negras, visto que conseguem circular de modo tranquilo pelos diferentes espaços sociais que frequentam, apesar das experiências de diferenciação que narram ter vivido.

A entrevistada Marina aponta essa diferença: *“Porque eu acho que, sei lá, tem gente que sofre racismo realmente, um negócio que, não estou falando que eu nunca sofri, eu acho que eu sofri. Só que, sabe, de um jeito muito diferente, eu acho. Não dá pra comparar com o que pessoas negras de verdade vivem”*. Na mesma direção, Lavínia diz: *“Eu nunca cheguei a sofrer não, sei lá, preconceito ou alguma questão com relação à minha cor, não. Eram outras questões que eu tinha naquela época, assim, com o meu cabelo, eu tinha muita espinha. Não sobre ser negra”*. Helen relata: *“Eu me sentia discriminada, e a questão, na verdade, era mais da gordofobia, da obesidade, que pegou mais pra mim. Mais essa questão de classe, assim, era tudo muito confuso, assim”*.

Nessa direção, mesmo reconhecendo que viveram situações de diferenciação racial por não serem vistas como tão brancas assim, em função dos diversos símbolos que a branquitude representa, há por parte das entrevistadas uma criticidade em relação à questão e um reconhecimento de que não passaram por experiências de racismo. Tal consciência demonstra que, mesmo tendo sua branquitude interrogada e se declarando pardas por essa razão, sabiam que se afastavam do lugar de negras. Assim, fica ainda mais explicitado que a identificação racial enquanto pardas, nesse caso, se configura mais como um afastamento do grupo de brancos, do que uma aproximação com o grupo de negros, como demonstram as falas a seguir:

Porque eu não gosto de falar que, nossa, que eu sofri racismo. Tipo, teve episódios, sabe, que as pessoas foram racistas comigo, entendeu? Não sei, pra mim na minha cabeça tem um pouco de diferença, sabe? Porque eu não gosto de falar que eu sofri com, que eu acho que eu não sou, sei lá, eu não sou muito negra pra sofrer essas

coisas, sabe? Acho que, por isso que eu entendo, não me incomoda tanto quando pessoas negras falam que eu sou branca. (Marina)

Eu também sofri um pouco por ser diferente. Só que eu acho que... Sei lá, eu acho que por causa do ambiente tão exacerbado que eu tava, sabe? Acho que no ambiente mais normal, assim, meu normal... Sei lá, eu acho que eu não sofria tanto, sabe? (Marina)

As falas das entrevistadas nos permitem analisar como a racialização opera de forma distinta sobre indivíduos brancos mestiços como nomeiam Laborne (2014) e Lopes (2014, p. 66): “Se há o mestiço de características mais negróides, em algum momento assimilado como pardo pelo MN, há também o mestiço de características mais caucasianas, o que chamo aqui de branco-mestiço”.

São as inquietações trazidas por esses sujeitos branco-mestiços que nos provocam a pensar no desenvolvimento de problematizações sobre a construção de uma localização intermediária que dê conta dessa realidade. São sujeitos que, apesar de apresentar um fenótipo que expressa a mestiçagem, possuem características fenotípicas que socialmente os direcionam para a classificação racial como brancos. (Laborne, 2014, p. 80).

Os depoimentos das entrevistadas são carregados em muitos momentos de bastante desconforto, o que ficou explicitado na ocasião da entrevista, com vozes embargadas, momentos de silêncio, em que elas narram o sofrimento na diferenciação racial vivida na socialização, especialmente com a dimensão do cabelo. Tais pontos nos levam a uma reflexão: em um país racista como o Brasil, podemos falar em sofrimento estético de pessoas brancas ou socialmente lidas como brancas? Quando “não estar no padrão ideal” é experimentado, e passa por uma marca de racialização, estariam esses sujeitos autorizados a se reconhecerem como não brancos? Além disso, será que podemos falar que as pessoas mestiças que se aproximam do grupo racial de brancos fenotipicamente, mas se distanciam do ponto da construção identitária, têm os mesmos privilégios da branquitude?

Sobre estes aspectos, tendo a refletir que quando pessoas brancas, mesmo mestiças, relatam situações de discriminação relacionadas ao cabelo ou à cor da pele, elas vivenciam o que podemos chamar de uma racialização transitória ou episódica, sem as consequências sistêmicas do racismo. Diferente da experiência das pessoas negras, cuja marcação racial é contínua e estruturante de sua posição social. Assim, se a marca provocada pelo racismo recai historicamente sobre os corpos negros como um sinal inescapável de pertencimento racial, nos casos relatados pelas entrevistadas, essa marca aparece como uma passagem temporária, um desvio momentâneo que não as desloca permanentemente do grupo racial dominante, mas que talvez lhes possibilite um privilégio, também transitório.

5.1.2 Idealização da branquitude: todo branco é rico?

[...] Pra ver do alto a fila de soldados, quase todos pretos
 Dando porrada na nuca de malandros pretos
 De ladrões mulatos e **outros quase brancos**
Tratados como pretos
Só pra mostrar aos outros quase pretos
(E são quase todos pretos)
Como é que pretos, pobres e mulatos
E quase brancos, quase pretos de tão pobres são tratados
 [...]

 Caetano Veloso (Haiti)

As persistentes desigualdades econômicas entre os diferentes grupos raciais no Brasil evidenciam que a raça é um elemento estruturante na produção e da reprodução das desigualdades sociais (Silva; Leão, 2012). No entanto, como temos discutido, a relação complexa e mutuamente constituinte entre raça e classe não opera em uma única direção. Embora a racialização seja central para explicar os marcadores de desigualdades, exclusão e privilégio, as experiências analisadas nesta pesquisa também apontam que a posição de classe pode reconfigurar os modos como a raça é percebida, atribuída e vivida. Ou seja, não apenas a raça informa sobre a classe, mas a classe, em determinadas circunstâncias, também informa sobre a raça, deslocando fronteiras identitárias e tensionando classificações raciais.

No trecho da música Haiti, o termo “quase brancos, tratados como pretos” sintetiza essa ideia: sujeitos que, apesar de terem características fenotípicas que poderiam ser lidas como brancos, são posicionados socialmente como não brancos devido à sua condição econômica e social. Desse modo, o ideal de branquitude no Brasil, além da dimensão fenotípica discutida, também se reflete por um marcador de pertencimento social e de acesso a privilégios materiais (além dos simbólicos). Assim, a representação sobre ser branco no Brasil não significa apenas ter a pele clara, mas ocupar uma posição de vantagem racial e econômica, que, neste caso, se tornam a mesma coisa.

As falas de Marina e Helen demonstram como a dimensão de diferença de classe marcou a construção de seus pertencimentos raciais.

Então, o contexto que eu vim, assim, tipo, a minha família sempre morou em bairro de periferia e tal, só que eu estudei na escola particular. É uma escola de elite em São Paulo. Elite já é muito, em São Paulo ainda é muito, muito, assim. Então era, tipo, uma discrepância, assim, absurda, sabe? Foi uma coisa que eu reparei, porque eu sempre pensei muito nisso, da minha cor, por causa do ambiente escolar, né? Eu olhei e pensei: “Nossa, realmente, eu sou diferente”. Foi a primeira vez que eu vi que eu era diferente, né, quando eu entrei nessa escola. Porque antes eu convivia com

peessoas de diversos núcleos, assim. Não era uma questão pra mim, sabe? Mas aí, depois que entrei na escola, comecei a pensar mais sobre isso. (Marina)

A fala de Marina evidencia o impacto da convivência em um espaço de elite para a construção de sua identificação. O termo “discrepância absurda” sugere um distanciamento não apenas econômico, mas também simbólico, que gera uma percepção de não pertencimento àquele grupo. Como apontam estudos sobre branquitude (Carone; Bento, 2002), a elite branca brasileira tende a se perceber como universal e desracializada, projetando a diferença sobre aqueles que não compartilham de seus códigos sociais. Marina reforça esse aspecto em sua experiência:

Só que, pra eles, eu era mais perto de uma pessoa negra que eles chegavam sem serem funcionários, sabe? Então, eu ouvia muitos comentários, assim. Eu ouvia vários comentários, tipo: “Nossa, a cor da sua pele é tão diferente, posso encostar em você?”. Tipo, dos pais dos meus colegas, dos meus colegas também que reproduziam isso, e dos pais. (Marina)

Helen, por sua vez, reforça esse sentimento ao relacionar a questão da classe com aspectos fenotípicos como cabelo e pele. O deslocamento para um ambiente de elite fez com que ela se percebesse como diferente tanto por sua posição econômica quanto por suas características raciais.

E também tinha a questão da classe, assim, eu sei que tem um extremo, minha família não era de um extremo de pobreza, assim, mas de uma dificuldade estrutural também. Então na escola, vendo a discrepância, entre minha família e dos colegas, junto com a coisa do cabelo, da pele, assim, sabe, lembro de eu me falar, tipo assim: “Nossa, meus pais não têm casa, a minha família não tem casa e não tem carteira assinada, não são funcionários públicos, etc. Sou muito diferente desse pessoal, não sou branca”. (Helen)

A racialização surge, nesse contexto, como um processo relacional: não há apenas a constatação da diferença de classe, mas também da impossibilidade de se encaixar plenamente na branquitude idealizada e normativa.

A partir das falas das entrevistadas, podemos perceber como as dinâmicas de raça e de classe se entrelaçam na constituição das identidades e na percepção da diferença social. Ambas relatam experiências marcadas pela discrepância entre o espaço social de origem – bairros periféricos e famílias com dificuldades estruturais – e o ambiente escolar, caracterizado por uma elite econômica e racial.

Tais elementos demonstram que há diversas fronteiras internas dentro do grupo de sujeitos brancos, no qual as condições de vida e a classe social aparecem como um divisor da categoria, não apenas em relação às hierarquias de poder entre ricos e brancos pobres, mas

“principalmente, como experiência que aproximaria os brancos pobres de outros grupos explorados e aviltados”. (Shucman, 2020, p.182).

Percebe-se, então, que quanto mais elitizado é o contexto, maior a régua da branquitude.

Essa dimensão fica mais evidente na entrevista de Marina, que, das três entrevistadas, foi a que conviveu em um contexto de maior discrepância social, como destaca:

Eu acho que eu tinha um contato com a branquitude. Branquitude de um nível muito, sabe? Muito branquitude, assim. As pessoas não só tinham contato com pessoas negras, mas com pessoas com a pele um pouco mais escura só quando era funcionária. Então, pra mim, eu sempre tive essa noção de que eu era diferente deles, assim. Então, pra mim, hoje em dia é muito difícil eu me considerar branca, entende? Só que eu não acho que sou negra. E aí, esse é o contexto que me faz me achar parda. (Marina)

O depoimento deixa explícito que ser branco, ou ser reconhecido como tal, está vinculado à condição socioeconômica e que esta pode promover uma modificação e fluidez nas classificações raciais, mesmo dentro do grupo de brancos. “Classe é um diferenciador que hierarquiza as relações de poder entre brancos”. (Shucman, 2020, p. 175). Nesse sentido, a associação do branco à riqueza faz com que alguns sujeitos se aproximem ou se afastem dos significados atribuídos à branquitude, sendo, por vezes, excluídos do próprio grupo de pertencimento, já que são lidos como menos brancos, o que impacta na percepção de si e na autodeclaração.

Por isso, a leitura de fenótipo também é contextual e isso impacta na forma como os sujeitos são vistos e se veem. A nomeação como pardo começa pelo sentimento de não pertencimento ao grupo de brancos, mesmo que não seja acionada nesse momento uma identificação com o grupo de negros, como fica explicitado na fala de Marina:

Eu não sei, talvez se eu nunca tenha treinado na escola que eu estudei, no contexto que eu estudei, se sempre tivesse vivido no meu contexto, eu não sei se eu me considerava parda do jeito que eu me considero hoje, sabe? Eu acho que muito disso foi por causa da minha escola, assim. Que fez eu ter mais consciência de que eu não sou branca. Só que eu não sei, sabe? Se eu não tivesse tido esse contexto tão discrepante, sabe? Então eu acho que tem um pouco da questão de sentimentos, de contexto, de coisas que você passou. (Marina)

Quanto mais perto dos branquíssimos (que reúnem todos os símbolos da branquitude), inclusive em relação à renda, menos brancos os encardidos se sentem, como relata Helen:

E claro, sempre também com uma coisa de classe, assim, tipo assim, “Nossa, já sou feiosa e pobre, ainda vou andar com o cabelo –isso é inconsciente, tá? –já vou andar com esse cabelo todo desencaixado, tipo assim, todo esquisito?”, que era isso, era tipo uma coisa higiênica, quase. (Helen)

Ao observar os relatos de Marina e Helen, nota-se que as experiências escolares em contextos de elite funcionaram como dispositivos de racialização: o distanciamento material, simbólico e cultural em relação aos pares brancos não se traduziu apenas em desigualdade de oportunidades de acesso material, mas sobretudo em um agudo sentimento de não pertencimento, que reconfigurou a forma como passaram a se identificar racialmente. A classe, portanto, pode ser pensada também como um campo de produção de fronteiras raciais, em que o pertencimento à branquitude se mostra sempre condicionado por signos vinculados a classe, modos de vestir, corporalidades e capitais culturais, sociais e simbólicos. Sobre este impacto da classe social no processo de autoidentificação racial, Gomes, citando Wood (19991), escreve:

[...] distintivos de classe social, por exemplo, renda e educação, também desempenham papel importante da autoidentificação e nas avaliações subjetivas que governam o comportamento intergrupar. Essa situação é tão séria que a base multidimensional da percepção de condição racial sugere a possibilidade de que um indivíduo que tenha experimentado algum tipo de ascensão social e se classificado como preto ou pardo em algum momento da sua vida como no censo demográfico, possa identificar-se como pardo ou branco, posteriormente. (Wood, 1991 *apud* Gomes, 2006, p. 32).

Percebemos que o dispositivo de classe também opera na autopercepção racial das entrevistadas, como destacado, porém, aqui, ele parece atuar na contramão do que fora apresentado pelas autoras, pois, à medida em que pessoas pobres, mesmo lidas socialmente como brancas, se aproximam de espaços de classes sociais abastadas, estas tendem a ser ver como menos brancas, passando a se identificar posteriormente como pardas.

Nesse sentido, a interseccionalidade entre raça e classe torna-se uma chave de leitura possível para compreender os deslocamentos identitários descritos pelas entrevistadas. Embora a interseccionalidade tenha sido cunhada a partir das experiências de mulheres negras para evidenciar a sobreposição de opressões estruturais (Crenshaw, 2002; Collins, 2019), dentro desse grupo, compreendemos que seu potencial analítico pode nos auxiliar nesta tese.

Ao reconhecer a interdependência entre sistemas de dominação como racismo, sexismo e classismo, a interseccionalidade não se refere apenas ao acúmulo de opressões, mas à forma como diferentes marcadores sociais se coproduzem mutuamente, gerando posições sociais específicas e regimes de reconhecimento ou invisibilidade (Crenshaw, 2002). Como discute Patricia Hill Collins (2019), os sistemas de opressão operam de forma interdependente, organizando a sociedade em matrizes de dominação. No caso brasileiro, essa matriz racializada impõe uma associação entre branquitude e privilégio, não apenas no plano fenotípico, mas nas práticas cotidianas de distinção social. Como destaca Lopes (2014):

De fato, temos que considerar os desafios ao exame crítico da branquitude. [...] Por ser a branquitude uma categoria histórica, relacional e com significados socialmente construídos, lidamos com uma variante de acordo com a época e o lugar, assim, uma pessoa branca na Bahia é possivelmente reconhecida negra em São Paulo; [...] a abordagem relacional entre classe e raça ainda assume uma confusão não só teórica, mas política. (Lopes, 2014, p. 58).

Nessa linha de raciocínio, “[...] a branquitude mantém uma relação complexa porque ser mais ou menos branco não depende simplesmente da genética, mas do estatuto social. Brancos brasileiros são brancos nas relações sociais cotidianas” (Sovik, 2009, p. 50). A branquitude, como analisado por Lia Vainer Schucman (2020), opera como um ideal normativo que articula superioridade econômica, moral e estética. Portanto, os sujeitos que não acessam plenamente esses marcadores de pertencimento branco, ainda que tenham características fenotípicas próximas ao ideal, podem ocupar uma zona liminar de ambiguidade racial, a depender de onde circulam, apontando também, como posições de privilégio são hierarquizadas internamente no grupo de brancos.

É nesse espaço de ambivalência que a autoidentificação como pardo pode aparecer como alternativa identitária - nem plenamente branco, nem necessariamente negro – se constituindo como uma categoria mediada pelo tensionamento entre raça e classe/desigualdade. No entanto, apesar das hierarquias raciais oscilantes e de tais ambiguidades, os méritos raciais da branquitude são resguardados no cenário social mais geral:

Muitas vezes o branco da periferia assume sua dose de negão, mas seu privilégio é notório quando comparado ao preto que seja da periferia ou não. A branquitude não é irrestrita ou incondicional, é perpassada por outras categorias que a estrutura, ora de privilégios, ora de subordinação, contudo, seus méritos raciais são resguardados. (Lopes, 2014, p. 58).

Assim, a interseccionalidade permite compreender por que a leitura de um mesmo corpo pode variar drasticamente conforme a escola frequentada, o bairro de origem ou o círculo social. Nesse cenário, a autodeclaração racial torna-se uma operação política, mediada por tensões entre o olhar do outro, os lugares ocupados e os efeitos da desigualdade racializada de classe.

Embora autoras como Piza e Rosenberg (1998), citadas por Laborne (2014), apontem que, no Brasil, a ascensão social pode operar como mecanismo de embranquecimento, as entrevistas analisadas aqui revelam esse mesmo movimento, em que a condição econômica precária produziu efeitos de desbranqueamento. As entrevistadas, ainda que fenotipicamente situadas próximas à branquitude, experienciaram situações de diferenciação racial em contextos de elite, nos quais seus marcadores de classe, como morar na periferia ou ter pais desempregados, evidenciaram a sua não pertença ao grupo branco hegemônico. Assim, ao invés de serem “embranquecidas” pelo dinheiro, como preconiza a lógica tradicional, essas mulheres

foram “desbranqueadas” pela pobreza, revelando os limites da branquitude em contextos de exclusão e o imbricamento entre raça e classe nas formas de reconhecimento e pertencimento racial.

No entanto, apesar de as relações de classe produzirem mudanças nas performances raciais dos diferentes sujeitos, efetivamente, fenotipicamente, estes não embranquecem (no caso dos negros) e nem desembranquecem (no caso dos brancos), sendo os marcadores de hierarquias raciais preservados na lógica racial brasileira. Portanto, respondendo ao título desta subseção, nem todo pobre é pardo!

5.2 Grupo 02: “Sou pardo negro”: Performando raça em aproximação com os negros

Nesta subseção, apresento as análises dos depoimentos de entrevistas de três sujeitos que se autodeclararam pardos em aproximação com os negros: José, Moisés e Irene. Embora esse grupo reconheça a proximidade com a identidade negra (atualmente), tanto suas trajetórias de vida quanto de construção de racialização não são homogêneas, mas com sentidos e tempos distintos atribuídos a esse pertencimento racial. Por isso, apresento tanto os aspectos comuns, quanto as diferenças, que são relevantes para a compreensão de quais elementos mobilizam essa autodeclaração em aproximação com o grupo de negros.

Como apresentado anteriormente, Isabela, por exemplo, inicialmente se declarava como parda, mas, no momento da entrevista, já se autodeclarava preta. José e Moisés se autodeclaravam pardos anteriormente sem vinculação com a negritude. Suas experiências nos ajudam a compreender como as fronteiras entre a percepção de cor são constantemente renegociadas, mesmo dentro de um mesmo grupo de pertencimento.

Dessa forma, aqui a performance racial dos sujeitos enquanto pardos se ancora em marcadores da negritude, através de processos de racialização mediados por experiências de racismo em uma zona de transição — ora como resistência e negação da negritude, ora com apagamento e ora com reconhecimento e busca de um pertencimento politizado. Pois, como aponta Gomes (20026), no Brasil essa identidade racial é conflituosa.

No Brasil, a construção da(s) identidade(s) negra(s) passa por processos complexos e tensos. Essas identidades foram e (têm sido) ressignificadas, historicamente, desde o processo da escravidão até as formas sutis e explícitas de racismo, à construção da miscigenação racial e cultural e às muitas formas de resistência negra num processo – não menos tenso- de continuidade e recriação de referências identitárias africanas. (Gomes, 2006, p. 30).

Nesse processo, a dimensão psíquica do racismo, como argumenta Santos (2021), exerce força estruturante. A negação da identidade negra e a internalização de um ideal branco como parâmetro de pertencimento social criam um campo de dissonância, onde os sujeitos

vivem um duplo impasse: não alcançam a branquitude, mas também não se identificam, de imediato, com a negritude. Trata-se de um estado de suspensão identitária, em que a oscilação entre rejeição e apropriação do pertencimento racial produz sofrimento subjetivo.

Como aponta Gomes (2006), a racialização de corpos negros opera por uma lógica diacrítica, em que sinais atribuídos a uma suposta ancestralidade africana, tais como traços fenotípicos, textura de cabelo, tom de pele, são constantemente vigiados e atualizados a depender do contexto. Assim, os modos pelos quais são lidos nas instituições, inclusive a família, determinam os espaços possíveis de reconhecimento, pertencimento e exclusão.

Diante disso, a autodeclaração desse grupo passa de uma performance desracializada do ser pardo para uma experiência de tornar-se negro, processual e marcada por rupturas internas e deslocamentos de sentidos atribuídos à própria corporalidade, exigindo novas performances.

Nesse sentido, buscamos resgatar das entrevistas as construções realizadas ao longo de suas trajetórias que, de algum modo, expliquem a autodeclaração enquanto pardos, apontando os elementos e sentidos produzidos para essa identificação racial que passam por: **negação, apagamento, essencialização do negro, transição capilar, pertencimento, experiências de racismo.**

5.2.1 Tornar-se negro (a) – “uau, nossa, eu tô negona”: a autodeclaração parda entre a negação, o apagamento e o pertencimento.

Como evidenciado anteriormente, o corpo, enquanto marcador fenotípico, emerge nas entrevistas como um eixo estruturante da experiência de reconstrução da autodeclaração como pardo, e isto é comum aos dois grupos de sujeitos, como vimos. No entanto, no caso deste grupo de sujeitos que se aproximam do pertencimento à identidade negra, esse reconhecimento é mediado por um olhar externo que o inscreve em um processo de hierarquia racial que é violento. No caso destes, o corpo (os traços, a cor da pele, a textura do cabelo) impõe limites maiores do que o grupo anterior, na negociação de reconhecimento dessa identidade racial. Se a autodeclaração como pardo pode ser performada estrategicamente conforme o contexto, percebemos que essa performance encontra mais limites quando falamos de um grupo que, além de autodeclarado pardo, também é reconhecido assim, e, portanto, se aproxima das experiências do grupo de negros.

Santos (2021) alerta que a imagem corporal é um dos elementos fundamentais na constituição da identidade do sujeito, pois é a partir da relação com seu próprio corpo que se delineiam os contornos de sua subjetividade.

O corpo ou a imagem corporal eroticamente investida é um dos componentes fundamentais na construção da identidade do indivíduo. A identidade do sujeito depende, em grande medida, da relação que ele criou com o corpo. A imagem ou o enunciado identificatório que o sujeito tem de si está baseado na experiência de dor, prazer ou desprazer que o corpo obriga-lhe a sentir e pensar. Para que o sujeito construa enunciados sobre sua identidade de modo a criar uma estrutura psíquica harmoniosa é necessário que o corpo seja predominantemente vivido e pensado como local e fonte de vida e prazer. As inevitáveis situações de sofrimento que o corpo impõe ao sujeito têm que ser esquecidas, imputadas ao acaso ou a agentes externos ao corpo. Só assim o sujeito pode continuar a amar e cuidar daquilo que é, por excelência, condição de sobrevivência. (Souza, 2021, p. 30).

Nessa direção, entre os entrevistados que se identificam como pardos e são socialmente lidos como tais por nós, é recorrente em suas trajetórias a mobilização inicial dessa autodeclaração como uma alternativa (subjéctiva e socialmente legitimada) de afastamento da experiência e aceitação desse corpo negro. Esse movimento se apresenta como uma recusa implícita, frequentemente associada a experiências de rechaçamento da identidade negra.

Irene deixa isso evidente em sua entrevista: *“Eu acho que, sendo muito sincera, eu acho que me falar que eu era preta soava meio negativo, sabe? Era aceitável ser parda, mas não era aceitável ser negra, ali, naquele contexto do meu ensino fundamental”*. A entrevistada relata que esse sentimento de negação da identidade negra surgiu pela primeira vez em uma situação escolar no seu ensino fundamental, em que uma professora, ao se referir a ela como “preta” diante da turma, utilizou o termo com uma entonação e intenção que Irene compreendeu como ofensiva, marcada pela racialização negativa de sua aparência: *“No meu ensino fundamental, teve uma professora de História que olhou pra mim e falou assim em um debate: ‘Você é preta’, eu falei: ‘Não, eu sou parda’. E ela repetiu, mas ela não falou ‘Você é preta’, tipo, ô, você é preta. Não! Foi: ‘VOCÊ É PRETA!’, tipo assim, de uma forma mais negativa”*.

A rejeição do termo "preta", nesse contexto, não reflete uma escolha meramente individual, mas a interiorização de um sistema racial que hierarquiza os tons de pele e os traços físicos, atribuindo ao negro um lugar de inferiorização.

Isso porque o termo "negro" não possui um sentido neutro ou descritivo; trata-se de uma construção histórica forjada no contexto da expansão colonial europeia, com o propósito de nomear e classificar genericamente os povos africanos. Desde sua origem, essa designação está vinculada a um passado de escravização e colonização, funcionando como marcador de uma experiência coletiva caracterizada pela violência racial, pela desumanização e pela opressão. Embora tenha raízes etimológicas no latim – significando a cor preta –, ao longo do século XVIII, o uso da palavra passou a carregar uma carga pejorativa explícita, sendo mobilizada como instrumento simbólico para reforçar sentimentos de inferioridade, apagamento e

submissão em relação à branquitude. (Kilomba, 2019). Não à toa a palavra denegrir carrega elementos de inferiorização, remetendo a tornar negro alguém ou a sua reputação.

A forma como a entrevistada relata o episódio em que ouviu a palavra PRETA, destacando o tom em que foi proferida pela professora, evidencia que o impacto da palavra vai além de sua dimensão descritiva. Como observa Kilomba (2019, p. 156), “quando a palavra negra é proferida, a pessoa que o faz não se refere somente à cor da pele negra, mas também à cadeia de termos associados à palavra em si: primitividade-animalidade-ignorância [...]”.

Irene reafirma isso dizendo que aquela foi a primeira vez que ela se nomeou parda: *“Acho que eu comecei a me dizer parda, pela forma que a professora olhou pra mim e disse: ‘Não, você é preta’. Tipo, ‘você é preta’. Tipo, de um jeito muito... muito negativo. Aí eu não queria ser associada, eu acho, assim, a isso. Acho que foi isso”*. Nesse caso, a autodeclaração de Irene como parda parece ter sido mobilizada não por consciência racial, mas, por ocupar um lugar “mais aceitável” no imaginário social, logo, a nomeação aparece por uma necessidade de autoproteção frente ao estigma, como uma resposta a uma situação de rejeição da negritude. Pois “o mito negro constrói-se às expensas de uma desvalorização sistemática dos atributos físicos do sujeito negro”. (Souza, 2021, p. 28). O medo de olhar e reconhecer sua própria negritude pode ter sido não por causa da negritude em si, “mas por causa de como a negritude era vista – como uma ameaça”; assim, a recusa inicial com essa identificação “se dava em resposta à situação opressiva de ter que se identificar com uma imagem ameaçadora que ela não podia reconhecer como sendo de si mesma” (Kilomba, 2019, p. 153).

A autodeclaração como parda na experiência de Irene parece ter funcionado também como um recurso simbólico para evitar a dor do pertencimento negro em um contexto social em que o negro é tido como inferiorizado, excluído, perigoso. Pois, “tendo que se livrar da concepção tradicionalista que o definia econômica, política e socialmente como inferior e submisso, e não possuindo uma concepção positiva de si mesmo, o negro viu-se obrigado a tomar o branco como modelo de identidade”. (Souza, 2021, p. 47).

Ela continua: *“Naquele dia eu me tornei parda, parece que, a partir do momento que você fala, você torna real e você é aquilo. Desde então, toda vez que tinha formulário, era parda”*. No entanto, ao se dizer parda, Irene não se colocava no grupo de pessoas negras, ao contrário, pensava que estava se colocando fora. A compreensão que a entrevistada tinha naquele momento se aproxima um pouco do que também apareceu no grupo anterior, que é uma ideia do pardo como meio termo, desracializado: *“Pra mim tinha distinção. Pardo não era a mesma coisa que negro, por isso que eu sabia que eu não era branca, mas também, ‘Ah, eu não sou negra, eu sou esse meio termo aqui’, então não tava dentro do negro, assim.” (Irene)*

No caso de Irene, a pretensa desracialização aparece como estratégia de não reconhecimento da negritude, efeito do racismo, “em que o sujeito negro se encontra forçado a se identificar com a branquitude, porque as imagens de pessoas negras não são positivas”. (Kilomba, 2019, p. 154). Assim, a branquitude, ainda que não nomeada, aparece como o referencial estético e moral que orienta os modos de ser e de pertencer. (Fanon, 2008).

Nessa mesma direção, o entrevistado José relata que, por muito tempo, se identificava como pardo, sem se saber negro, especialmente pelo intenso apagamento que viveu em sua socialização: *“Depois do ensino médio, eu fiz o vestibular para a UnB, na época tinha modalidade de cotas raciais, puramente raciais. E na época eu não me inscrevi para cotas raciais, nessa época, hoje, olhando, eu acho que eu não tinha entendimento como negro”*.

José também relata que sua dificuldade em se declarar pardo/negro passa pelo afastamento da negritude, produzido especialmente no discurso da família, que, ao tratar da questão racial (quase inexistente), o fazia sempre com conotações negativas: *“Foi uma identidade construída aos poucos, um pouco tarde, sabe? A minha família nunca foi letrada, apesar de ser uma família de pessoas negras. Isso não foi discutido em casa. E quando foi dito, foi dito de forma pejorativa, né?”*.

Os relatos de José apontam o quanto sua família negava não só sua negritude, mas a de outros membros, com muitas tentativas de embranquecimento e afastamento desse pertencimento racial:

A princípio minha família sempre teve negação, com eu ser negro né? Falar sobre negritude era um tabu, e, quando era dito, admitir a própria negritude era um absurdo. Minha mãe alisou meu cabelo a vida inteira. Quando eu fiz 18 anos, o presente que eu ganhei, com o que ela me ofereceu, foi uma rinoplastia, pra eu diminuir o tamanho do meu nariz, então foi uma família muito racialmente carregada negativamente com as impressões da negritude. (José)

A mudança fenotípica, especialmente o cabelo e o nariz, foram o principal campo de intervenção familiar na tentativa de afastar José da identidade negra, dialogando com a afirmação de Santos (2021, p. 32) de que “o sujeito negro, possuído pelo ideal de embranquecimento, é forçado a querer destruir os sinais de cor do seu corpo e da sua prole”. Segundo o entrevistado, sua cor de pele mais escura era motivo de incômodo para os avós (brancos) e os pais (mãe negra, pai branco): *“Sempre fui o filho mais escuro, o neto mais escuro, isso era problemático para minhas avós, e então isso sempre foi um tabu, eu nunca pude usar o meu cabelo de forma natural, ele sempre tinha que ser alisado, foi uma trajetória muito violenta”*. (José)

No caso de José, a experiência de negação da negritude passa muito pela experiência de classe, a família de classe média alta, segundo ele, se sentia pertencente ao grupo de brancos, por ter os capitais econômicos e culturais que permitiram transitar em espaços hegemonicamente brancos:

Eu acho que a minha família cai mais na primeira categoria, sim. É uma família que, porque era uma família de classe média, de classe média alta, né, se a gente for ser verdadeiro. Como o dinheiro, muitas vezes, ele não deleta, mas ele supre a falta de acesso que a negritude impõe, então, por exemplo, a falta de acesso à educação, a falta de acesso a alguns espaços, a falta de acesso à cultura. O dinheiro, ele às vezes consegue disfarçar isso, né? Porque você acaba entrando. Obviamente estar lá dentro e permanecer lá dentro é diferente. Mas o acesso, ele é facilitado, sem dúvida, pelo dinheiro. Eu acho que gera uma sensação de falso pertencimento, sabe? Eu acho que foi essa a sensação que eu tive. (José)

A experiência de classe, nesse caso, pode funcionar como passaporte simbólico de pertencimento, oferecendo uma espécie de camuflagem temporária, sem, no entanto, garantir o pertencimento real. Isso aparece na distinção que José faz entre “entrar” e “permanecer” nos espaços: o capital pode permitir o ingresso, mas a racialização do corpo negro segue operando de forma a marcar o não lugar, mesmo que a família não reconhecesse, evidenciando os efeitos ambíguos da mobilidade social na experiência de pessoas negras. Isso porque, como aponta Santos (2021):

Nas sociedades de classes multirraciais e racistas como o Brasil, a raça exerce funções simbólicas (valorativas e estratificadoras). A categoria racial possibilita a distribuição dos indivíduos em diferentes posições na estrutura de classes, conforme pertençam ou estejam mais próximos dos padrões raciais da classe/ raça dominante. (Souza, 2021, p. 48, 49).

Dessa forma, mesmo que ascendam socialmente e possam, teoricamente, galgar novos lugares na estrutura de classes, sua presença não é natural.

Na contramão, a entrevistada Irene, de uma classe social diferente, conta sua experiência no curso de Medicina Veterinária na UFMG, reforçando essa ideia do passaporte simbólico, refletindo sobre a maior passabilidade de pessoas negras ricas em comparação aos negros pobres: “*Aí a pessoa preta... só que essa pessoa preta é rica, então parece que, tipo assim, ‘Olha, ela é uma preta rica’, e o preto rico, ele tem mais autoconfiança também, sabe? Então ele é mais fácil de ser inserido no meio dessas pessoas brancas, que são ricas, bem, assim, bem elitizadas e tal, que não é o meu caso, então demorei a entrosar*” (Irene). A reflexão de Irene evidencia uma das contradições mais contundentes do racismo brasileiro: a forma como a classe pode, em certos contextos, operar como um amortecedor das barreiras raciais, conferindo aos negros mais ricos uma maior “aceitabilidade” nos espaços brancos.

Contudo, essa inserção não se dá sem custos simbólicos e subjetivos. Como alerta Santos (2021, p. 46): “O negro que se empenha na conquista da ascensão social paga o preço do massacre mais ou menos dramático de sua identidade. Afastado de seus valores originais, o negro tomou o branco como modelo de identificação, como única possibilidade de tornar-se gente”. Assim, a maior autoconfiança e fluidez de circulação de sujeitos negros em espaços elitizados, como apontado por Irene, pode mascarar um profundo tensionamento identitário, no qual a permanência está condicionada à adaptação e à conformidade com os padrões da branquitude. Como escreve Santos (2021):

A história da ascensão social do negro brasileiro é, assim, a história de sua assimilação aos padrões brancos de relações sociais. [...] é a história de uma identidade renunciada, em atenção às circunstâncias que estipulam o preço do reconhecimento ao negro com base na intensidade de sua negação. (Souza, 2021, p. 53).

A passabilidade, nesse caso, portanto, não é um simples privilégio de acesso, mas uma experiência ambígua e violenta, que exige constante negociação entre pertencimento e apagamento.

Um outro elemento relevante para compreender o não reconhecimento inicial enquanto pessoa negra na trajetória dos três sujeitos aqui analisados diz respeito à experiência escolar. Para esses entrevistados, ter vivido boa parte da escolarização em instituições públicas, marcadas por maior diversidade racial e por uma predominância de estudantes negros, contribuiu para a construção de uma percepção de indistinção racial. Nesses contextos, a ausência de um grupo majoritariamente branco impedia que a raça se tornasse um marcador saliente da diferença. Como apontam:

Pra começar, ela [a questão racial] apareceu quando eu fui pra escola particular. Porque, enquanto eu estudava numa escola pública de bairro, eu era efetivamente a maioria, né, numérica ali, a maioria das crianças parecia comigo. Então, isso não surgia de forma explícita. Claro que existiam alunos brancos na minha turma, e a minha escola era uma escola central, não era uma escola de favela, então, mas isso não aparecia de tanta forma, ou apareceu e eu talvez não me lembre de algo tão marcante. (José)

E eu cresci muito próximo de pessoas em situações semelhantes. Eu morei na minha primeira infância ali na região leste de BH e, naquela época, ainda tinha muito o costume de ficar na rua. E os jovens que ficavam na rua, eles tinham perfis muito semelhantes, tanto em condição social, quanto na racialização deles. Então, não sei. Eu acho que onde eu senti um pouco mais isso era na questão da autoestima, porque cabelo liso é mais bonito, eu não conseguia fazer alguns penteados. (Matheus)

As escolas que eu estudei são escolas periféricas, né? Então, assim, o povo periférico é um povo bem acolhedor. Então, assim, independente de como você é, de onde você veio, eles abraçam muito. E aí eu não vou nem levantar a questão racial. Realmente, amarelo, azul, verde, tá tudo certo. No ensino médio, era também bem acolhedor, sabe? Lá no ensino superior, eu já consigo ver uma divisão. No ensino superior, eu

aprendi que tive um processo de aprendizado para dizer que sou preta. E no ensino superior, eu comecei a ver as divisões. (Irene)

A experiência dos entrevistados ajuda a reforçar a ideia de que quanto mais branco é o espaço mais o marcador e a régua racial se evidenciam. Isso aparece quando o entrevistado José conta que, ao mudar da escola pública para a particular, onde tinha mais crianças brancas, se recorda das primeiras experiências que hoje ele interpreta como racismo:

*Eu lembro que, quando eu entrei nessa escola, primeira essa escola, que era lá de Betim e era uma escola particular, e eu era o único aluno negro da turma, e eu tinha dois apelidos na época. E um dos apelidos era **picolé de asfalto**, e o outro era **chup-chup de petróleo**. E eu não entendi, aí na época, que tavam me chamando de preto, né? Porque asfalto e petróleo são pretos. Foi um apelido que eu tive nessa época do colégio. (José)*

Mas é importante salientar que, ainda que os entrevistados relatem uma vivência escolar pública marcada pela sensação de acolhimento e ausência de discriminação explícita, não se pode concluir que o racismo estivesse ausente desses contextos. A literatura aponta que o racismo na escola pública brasileira opera, muitas vezes, de forma silenciosa, naturalizada e estrutural (Gonçalves, 1985). O racismo institucional na educação básica se manifesta tanto na ausência de referências positivas sobre a população negra nos currículos e materiais didáticos, quanto na baixa expectativa dos professores em relação ao desempenho de estudantes negros (Gomes, 2005). Desse modo, o ambiente escolar, ao evitar o debate racial ou ao tratar o tema de forma superficial, contribui para a construção de subjetividades negras fragilizadas. (Souza, 2011).

Assim, a indistinção racial percebida pelos entrevistados pode estar menos relacionada à inexistência de racismo e mais à sua forma velada, não nomeada e pouco elaborada nas interações cotidianas da escola pública. Portanto, o silêncio sobre o racismo não equivale à sua inexistência, mas revela a complexidade de sua atuação nos espaços educativos. Inclusive mais adiante, estes mesmos sujeitos trarão experiências de racismo vivenciadas em outros momentos da trajetória escolar.

Sobre o silêncio acerca da discriminação racial na escola, Gonçalves (1985) argumenta que não se trata apenas da ausência de fala, mas opera como um verdadeiro ritual pedagógico, naturalizado e imposto nas diferentes instâncias da escola e a todos os membros, independentemente de sua posição. Tal silêncio, embora assumido por razões distintas, acaba por camuflar e perpetuar as experiências de discriminação racial vividas cotidianamente. O autor enfatiza que quebrar esse silêncio é uma tarefa coletiva e política, é necessário um

engajamento amplo, capaz de “fazer falar o silêncio” (p. 90), ou seja, que se revelem as estruturas que o produzem e o sustentam no cotidiano escolar.

A ausência de debates raciais ao longo das trajetórias dos sujeitos da pesquisa e os atravessamentos nas suas autodeclarações serão mais detalhadamente discutidos na próxima seção, pois está presente nas experiências dos dois grupos de sujeitos. Aqui, sublinha-se que um dos efeitos da ausência desses debates e de letramento racial, que impactou significativamente a autodeclaração de Irene como parda desracializada durante um bom tempo é a visão essencializada no negro, muito compartilhada no senso comum.

Mas aí foi nesse momento, assim, e aí quando eu também me comparava com outros colegas, que... como é que fala? Que são pretos e retintos, eu olhava assim e falava, aquilo ali pra mim é preto. Tipo assim, pra mim era isso. Aquelas pessoas são pretas. Mas como o meu tom de pele é mais claro um pouco, eu acho que fazia sentido eu ser parda. (Irene)

Meu nariz é como o [do] meu pai, sabe? Ele não é aquele nariz, sabe? bem grandinho e tal, que a minha prima Lorena é um grande exemplo, né, ela tem o nariz bem maior, ela tem os lábios bem carnudos. Meu namorado também, ele tem esses mesmos traços. Eu não, né? Puxei do meu pai esse nariz, eu chamo... Eu falo que a gente tem o nariz do Aécio Neves. A minha boca, ela... Ela é meio carnuda, mas não é tão carnuda assim e tal. Então, eu acho que muita gente realmente me enxergava como parda, também por causa da minha cor mesmo, porque se você me colocar do lado do meu namorado, meu namorado é bem preto mesmo. (Irene)

Essas falas escancaram o quanto, na ausência de um processo crítico de racialização, os sujeitos internalizam narrativas produzidas socialmente, reproduzindo estereótipos que dificultam o reconhecimento da diversidade da negritude. Esse tipo de olhar essencializado: “*isso é ser preto, eu não sou*”, pode ser compreendido como um sintoma de nossa socialização racial, que, ao mesmo tempo que é silenciada, é também produzida por imagens cristalizadas da identidade negra, o que denuncia que “uma das características do racismo é a maneira pela qual ele aprisiona o outro em imagens fixas e estereotipadas (Carneiro, 2004). Irene reforça esse movimento ao descrever os próprios traços físicos como “menos negros” e ao se referir ao “nariz do Aécio Neves” como símbolo de distinção e possível aceitação. Tal relação pode aparecer como uma busca por distância daquilo que socialmente é marcado como negro, numa tentativa de negociação identitária ainda atrelada à branquitude.

Nesse sentido, as dinâmicas da idealização do branco e da essencialização do negro (Jesus, 2021) parecem caminhar juntas na construção da identificação racial de pessoas pardas, ao mesmo tempo que o ideal da branquitude aparece como norte, tem-se, por outro lado, uma essencialização do negro ao se buscar o preto ideal, que se afasta de qualquer corpo com sinais de mestiçagem; busca-se, portanto, por via de outra linha de pensamento, uma pureza racial negra a fim de poder afirmar quem é negro no Brasil.

Assim, a produção subjetiva de uma nomeação parda/mestiça não é propriamente assumida como uma identidade positiva, mas emerge como um espaço de suspensão e apagamento da negritude em nome da aceitação social.

A experiência de Moisés descreve esse processo gradual de virada entre a autodeclaração desracializada enquanto pardo para a autodeclaração enquanto identificação com o grupo de negros, especialmente pela forma como foi visto pós transição capilar. Assim, como os demais entrevistados, havia inicialmente uma identificação também marcada pela negação inicial do pertencimento negro. Ele se recorda de um desconforto persistente com seu corte de cabelo na adolescência, o chamado “corte surfista”, que não se ajustava ao seu tipo de cabelo, mas que ele insistia em fazer, mesmo que não obtivesse o mesmo resultado que outros colegas, com cabelos lisos.

É, eu acho que se entender enquanto negro, né, me entender enquanto negro é uma coisa que um pouco se construiu também. Uma série de questões, mas eu acho que o cabelo né me fez perceber. Foi muito interessante, porque eu tinha uma birra muito grande com cortar meu cabelo, porque eu sempre usava o mesmo corte de cabelo, que se chamava corte de cabelo surfista, que todos os meninos faziam na época, mas que não dava pra mim, não servia e eu insistia. (Moisés)

Esse esforço em se encaixar em um corte de cabelo pode ser compreendido como parte de um processo de negação da própria corporalidade negra e a tentativa de se aproximar de um ideal estético branco, como marca de pertencimento a esse grupo, uma tentativa de encaixe, que, com o tempo, se torna insustentável. Isso se articula com o que Neusa Santos Souza (2021) chamou de sofrimento psíquico do negro diante da internalização de padrões brancos como desejáveis e legítimos. Gomes (2006) descreve o processo que atravessa o pertencimento racial de pessoas negras:

No Brasil, o racismo, a discriminação e o preconceito racial que incidem sobre os negros ocorrem não somente em decorrência de um pertencimento étnico expresso na vida, nos costumes, nas tradições e na história desse grupo, mas pela conjugação desse pertencimento com a presença de sinais diacríticos, inscritos no corpo. Esses sinais remetem a uma ancestralidade negra e africana que se deseja ocultar e-ou negar. Além disso, são vistos como marcas de inferioridade. A presença desses sinais é rejeitada pelo ideal do branqueamento e tratada de maneira eufemística no mito da democracia racial. (Gomes, 2006, p. 46).

Nessas situações contadas pelos três entrevistados, a categoria “pardo” aparece, inicialmente, como uma identidade de fronteira: aceita socialmente e suficientemente ambígua para não evocar diretamente o pertencimento negro. No entanto, na experiência relatada, essa posição é instável, constantemente atravessada por episódios de racialização que tornam insustentável o distanciamento em relação à negritude. Visto que seus corpos são lidos como corpos negros pelos outros. Como aponta Fanon (2008), o negro é uma criação do branco e da

violência racial colonial, isto é, ser negro é muito mais uma questão de atribuição externa do que uma autoidentificação.

Logo, a opção de deixar o cabelo crescer e adotar tranças e, depois, o black power, foi o ponto de virada em sua autoimagem, que mudou a forma como os outros o viam e, consequentemente, a forma como ele passa a se identificar:

Mas alguma coisa nisso [no corte de cabelo surfista] me incomodava. Aí, por volta dos meus 16 anos, eu deixei o cabelo crescer. E a partir daí, eu sinto que passa a deixar de ser uma questão de como só eu me identifico, mas como a sociedade me lê. Eu deixei o cabelo crescer e eu fiz o que o pessoal chama de nagu, né, vários nomes também. Mas eu fiz aquela trança mais colada, fiquei alguns meses com dread e desde então, vamos lá, há 14 anos eu uso black. (Moisés)

A fala de Moisés evidencia que a autodeclaração não é apenas uma escolha subjetiva, mas um ato condicionado pela leitura social do corpo. A categoria pardo anteriormente utilizada de forma mais automática, desracializada, vai sendo abandonada à medida que ele se reconhece nos marcadores fenotípicos lidos como negros, especialmente o cabelo.

E mesmo se eu quisesse me ler de outra forma, eu poderia comentar em torno disso, mas a sociedade também não me deixaria. Fica nítido que as pessoas me leem como negro. Então, uma coisa que em algum momento me marcou, por volta desses 16, 17 anos, é que quando você entra no ônibus, você tem a sensação de que está todo mundo olhando proê quando cê passa na roleta, eu tinha certeza que eu estava usando dread, etc. Aí, desde então, eu sigo, eu tenho essa percepção, eu me leio e me identifico enquanto negro. (Moises)

O black power, o dread, torna-se um sinal visível, que não apenas diferencia, mas racializa o sujeito, trazendo consigo os efeitos do estigma, da vigilância, da hipervisibilidade. Matheus relatou que, ao entrar no ônibus com dreads, sentia todos os olhares voltados para ele. A sensação de vigilância é a marca da racialização operando no cotidiano.

Irene, por sua vez, também enfatiza o papel do cabelo e da estética no processo de reconstrução identitária como negra. A transição capilar, iniciada em 2019, e o uso de tranças são elementos centrais em sua fala. Ela relata que, até o ensino médio, alisava o cabelo e evitava estilos associados à estética negra, pois “não achava que combinava” com ela. A pandemia, ao proporcionar tempo e isolamento, foi o contexto em que decidiu cortar o cabelo e abandonar a química:

Eu fiz um biq chop. Cortei o cabelo com dois dedos. Eu percebi que a pandemia chegou numa hora certa. Porque mexe com a nossa autoestima. Antes, eu achava que trança não combinava comigo. Depois vi que era processo de aceitação, mesmo. Quando eu coloquei a trança, aí eu falei: “Uau, nossa, eu tô negona”. Não, tipo assim, estou preta, e coincidentemente todo mundo passou a me ver assim. (Irene)

Como escreve Gomes (2006), “cortar os cabelos alisados é um processo complexo e doloroso, que faz parte de uma transformação que não é só física e estética, mas, sobretudo, identitária”. (Gomes, 2006, p. 190). A transição estética, especialmente no cabelo, é simultaneamente um ato íntimo e político, que rompe com padrões normativos e inscreve o sujeito em um novo campo de significação.

É como se a transição capilar apontasse para a consciência negra. Nilma Lino Gomes (2006) indica como a manipulação do cabelo pode oferecer para as pessoas negras um trânsito de categorias, que não acontece entre as categorias díspares branco-negro, e sim entre aquelas que remetem, ambas, ao ser negro (Gomes, 2006):

[...] no critério de classificação racial brasileiro e no processo de autoclassificação dos sujeitos, determinados penteados e estilos de cabelo possibilitam à mulher e ao homem negros e mestiços manipularem a sua cor. [...] uma mulher negra que alonga o cabelo pode facilmente passar de “negra” para a categoria “mulata”. E qual é o significado da mulata? Fruto da mistura do negro com o branco, no imaginário social, a mulata é vista como a mulher que traz no tom “bronzado” ou “moreno” da pele e nos contornos do corpo a marca da mestiçagem. A ascendência negra está gravada na cor da sua pele e na textura do seu cabelo. No caso dos cabelos, para compor a representação social da mulata, eles devem ser, de preferência, longos e anelados e nunca muito crespos. (Gomes, 2006, p. 290).

A transformação estética, portanto, nos dois casos, não apenas altera a autoimagem dos entrevistados, mas redefine sua posição no espaço social, estes antes não eram vistos como brancos, mas agora passam a ser vistos como mais negros. O corpo, nesse caso, é aquilo que interrompe a ambiguidade da identidade parda desracializada, forçando um reposicionamento a partir da leitura social. O que emerge é uma identidade construída, sobretudo, pelo olhar do outro, pelas injunções sociais e pelos espaços de pertencimento (ou exclusão) que se abrem ou se fecham a partir da cor, dos traços e do cabelo. Nessa direção, Hall (2014) apresenta o corpo e raça como um texto, como linguagem:

Na medida em que estamos falando do sistema de classificação de diferenças, o corpo é um texto e somos todos leitores dele. E circulamos, olhando esse texto, inspecionando-o como críticos literários cada vez mais de perto para ver as diferenças mais refinadas [...]. Somos leitores de raça, isso é o que está rolando. Somos leitores da diferença social [...]. a própria obviedade da visibilidade da raça é o que me convence de que isso funciona, porque isso está significando algo: é um texto que conseguimos ler. (Hall, 2014, p. 4).

Assim, essa dimensão corporal não é neutra, ela é racializada desde os primeiros processos de socialização e reconhecimento. A forma como o corpo é olhado, nomeado e situado nos espaços sociais opera diretamente sobre a construção da identidade racial. E, no caso desses sujeitos, o racismo aparece como uma experiência que afeta o olhar sobre seus

corpos e marca o processo do tornar-se negro desses sujeitos, criando a passagem do pardo desracializado, ou do pardo como negação, para o pardo negro.

Então, realmente, eu fui perceber racismo comigo quando eu coloquei as minhas tranças. Foi aí que eu comecei a ter olhar de que eu era preta, principalmente os idosos, os idosos os brancos amam, sabem olhar e tal. Foi aí que eu comecei a perceber. Hoje eu percebo segurança preto andando atrás de mim no supermercado. Então hoje, eu consigo ter esse olhar, antes se tiver segurança andando atrás de mim, entendeu? Nossa, nunca, nunca, tinha percebido e acontecido isso antes. (Irene)

*Então, foi no ensino médio, quando eu mudei o cabelo, que eu comecei a ser visto como negro e comecei a ver um bullying, assim. Todo mundo se zoava, mas, o **bullying que chegava em mim, a zoeira, o bullying que chegava em mim era o racializado. Eu lembro que o meu apelido era estopa, no ensino médio. Mas teve uma professora que eu acho que ela passou um pouquinho dos limites. Ela trouxe uma boneca uma vez, na época que eu tava com dread. Aí, “o cabelo, ó, o cabelo é igual ao seu”.** (Moisés)*

Em todo o meu trajeto acadêmico na Medicina, a minha competência foi questionada, sempre foi questionada. Exemplos né, eu chegando na faculdade, sempre fui questionado no sentido de se eu estou entendendo direito o negócio, quando eu faço algum questionamento sempre fui assim, antes de me conhecerem, nas primeiras aulas, a gente estuda muito inglês né, na Medicina, sempre um professor chegava para mim e falava assim: “Você precisa de ajuda com a tradução do inglês?”. Por que que ele assume que eu sou o aluno que não fala inglês ali? Aí eu comecei a sacar: porque eu sou negro. (José)

A vivência de discriminações explícitas, de olhares que atravessam o corpo negro e de interpretações que deslegitimam competências ou associam negativamente determinadas aparências atuaram como marcos de ruptura com uma autodeclaração anterior desracializada. A virada identitária, portanto, muitas vezes é atravessada por episódios dolorosos de exclusão e de racismo, nos quais o corpo foi nomeado e lido pelo outro como negro, especialmente quando este assume o corpo fenotipicamente negro, sem nenhuma tentativa de apagamento. Como aponta Santos (2021, p. 31), “é no momento mesmo que o negro reivindica sua condição de igualdade perante a sociedade que a imagem de seu corpo surge como um intruso, como um mal a ser sanado, diante de um pensamento que se emancipa e luta pela liberdade”.

Assim, o processo de tornar-se negro(a) emerge não como uma escolha espontânea, mas como uma construção forjada na tensão entre o olhar do outro, o racismo cotidiano e a necessidade de reposicionar-se diante dessas violências simbólicas e materiais. Gomes (2006) argumenta que, no contexto das hierarquias raciais, quanto mais escura é a pele e mais crespo é o cabelo de uma pessoa, maior tende a ser o grau de desvalorização social a que ela está exposta. Essa desvalorização não se limita à estética, mas afeta profundamente a percepção de si como sujeito. Para a autora, o racismo articulado com a lógica da branquitude atua como um mecanismo que sabota a construção da identidade negra. Por esse motivo, romper com a associação negativa que permeia a construção identitária negra é um desafio cotidiano.

Outro ponto que merece destaque no relato de dois dos entrevistados é que, mesmo sendo vistos como negros em muitos espaços, ainda há momentos em que o olhar do outro chega de modo ambíguo, de modo a problematizar e questionar sua negritude. Percebemos isso em dois relatos, mas identificamos que não estavam orientados exatamente pela mesma lógica.

No primeiro relato, Irene reconhece que, mesmo após assumir uma estética negra, seu corpo ainda é lido de forma ambígua por pessoas brancas, ela nos conta episódios em que colegas brancas a corrigem quando se declara como preta, apontando que seus traços (nariz, boca, tonalidade de pele) não seriam “suficientemente negros”: *“Uma colega disse: ‘Você não é preta, olha seus traços, olha seu nariz, olha sua boca’. Eu fiquei chocada. Parece que as pessoas têm um manual do que é ser negro. [...] Colocam o pardo como meio termo aceitável”*. (Irene)

Esse depoimento revela uma tensão entre a autopercepção e a racialização externa e explícita como o corpo negro se torna território de disputa entre pertencimento e apagamento, especialmente no caso de sujeitos não retintos. A referência constante a traços “aceitáveis”, “finos” ou “misturados” evidencia o quanto a mestiçagem ainda opera como categoria de regulação da aparência negra, reafirmando o ideal de branquitude como norma estética. Irene ainda relata de forma incômoda (importante salientar que o que incomoda Irene acaba sendo o que ela também já utilizou discursivamente em outros momentos) que as pessoas brancas tendem a embranquecê-la:

Se você me colocar na frente, sei lá, de 10 pessoas brancas, mais uma vez, falando brancas, elas vão olhar pra mim e vão falar assim: “Você é parda”. Agora, se você colocar 10 pessoas pretas na minha frente, assim, pessoas pretas que têm orgulho de ser preta, né? É importante. Eles vão falar que eu sou preta, sabe? É porque eu acho que é mais aceitável pro branco, o pardo do que o preto, sabe? Eu acho que é mais aceitável. (Irene)

Essa fala reforça o que Santos (2021) aponta sobre o processo de racialização na sociedade brasileira, de que “o resultado é sempre o mesmo: a identidade negra existe como um apêndice do desejo e da palavra do branco”. (Souza, 2021, p. 39). Essa lógica se articula com o ideal de branqueamento ainda operante nas relações raciais brasileiras, no qual a mestiçagem é celebrada enquanto diluição da negritude. Por outro lado, ao se referir à heteroidentificação feita por “pessoas pretas que têm orgulho de ser preta”, a entrevistada aciona uma lógica de pertencimento que valoriza a identificação racial como afirmação política e não como marca de estigma.

A ambivalência expressa em sua fala evidencia como a autopercepção racial é disputada entre olhares distintos, ora normativos e brancos, ora afirmativos e negros, revelando que o

processo de se tornar negra, para sujeitos pardos, se dá num campo marcado por negociações identitárias constantes.

José também relata uma tentativa de apagamento de sua negritude, a partir de seu desempenho acadêmico, lido como inesperado para uma pessoa negra.

Então na faculdade quando as pessoas foram me conhecendo, elas viam que eu vinha de um lugar de acesso à educação, eu sempre tive um interesse em estudar idiomas, eu falo cinco idiomas, eu sempre gostei de estudar isso e eu com o tempo fui mostrando isso pras pessoas, então, a partir do momento que eles não puderam mais questionar a minha competência, eles conseguiram puxar a minha negritude e aí veio: “Mas você não é negro, mas não sei o quê, mas não sei o quê”. Na faculdade, quando eu comecei a levantar a bandeira, a primeira reação das pessoas foi questionar, mesmo. E questionar, mesmo, assim, “Não, mas você não é negro”. (José)

O relato de João evidencia o paradoxo vivido por sujeitos negros que, ao mobilizarem capitais tradicionalmente associados à branquitude, como a fluência em idiomas e o domínio de códigos escolares, passam a ser interpelados por uma lógica de estranhamento que questiona sua identidade racial. É como se a performance de competência e sofisticação desautorizasse a identificação com a negritude. Nesse processo, José vivencia o que Kilomba (2019, p. 145-146) nomeia como um “processo de invisibilização do visível”, em que “a negritude é apenas admitida em sua forma negativa”. Quando o sujeito negro transgride esses estigmas, ele é deslocado de sua identidade: “*mas você não é negro*”.

Há aqui uma reafirmação perversa da normatividade branca: a inteligência, o acesso ao conhecimento e a sofisticação cultural ainda são lidos como atributos essencialmente brancos, o que força o sujeito negro a uma posição de permanente justificação de sua presença em espaços que lhe são negados simbolicamente. Trata-se de um mecanismo de embranquecimento simbólico que nega à negritude qualquer possibilidade de afirmação positiva, afinal, como pode ser negro e inteligente? E belo? Pois, historicamente “a referência que têm do negro está diretamente relacionada a indivíduos em situação de pobreza, ocupando cargos de baixo status social, alocados nos ramos de prestação de serviços, pertencendo aos bolsões de miséria”. (Gomes, 1995, p. 59).

José também explicita que sua família não o reconhecia como negro, e, ao contrário, se ofendiam quando este passou a se posicionar como tal: “*Então, até eu trazer isso pra casa, depois de adulto, falar que a gente era negro era errado, se sentiam ofendidos. E sempre produziam muitas falas racistas em casa. Tentavam nos afastar disso o tempo todo*”. Nessa direção, para construir uma consciência política sobre seu processo de racialização, José precisou se afastar das narrativas familiares. Como escreve Santos (2021):

A possibilidade de construir uma identidade negra – tarefa eminentemente política – exige como condição imprescindível a contestação do modelo advindo das figuras primeiras - pais ou substitutos - que lhe ensinaram a ser uma caricatura do branco. Rompendo com esse modelo, o negro organiza as condições de possibilidade que lhe permitirão ter um rosto próprio. (Souza, 2021, p. 115-116).

Quando a identidade racial passa a ser politizada¹⁹ e afirmada conscientemente, os sujeitos conseguem perceber todas essas controvérsias produzidas por esse pertencimento, mas afirmam-se negros e passam a operar uma performance da negritude, como uma estratégia de resistência frente à tentativa constante de apagamento racial vivenciado ao longo das trajetórias.

Hoje em dia, a minha autodeclaração não é tão mais questionada, porque hoje eu performo mais a negritude. Eu não aliso meu cabelo, eu não evito tomar sol, eu não tenho medo de ter minha pele escura. Eu compro roupa numa lojinha de roupas afro, então eu performo a negritude, e o pardo que performa a negritude é visto de forma mais escura mesmo. E eu acho que, obviamente, o desempenho da negritude tem muito a ver com isso. Na minha posição atual, se a minha negritude é inquestionável, eu me sinto mais confortável. (José)

Esses dias eu tava vendo meu Instagram e vendo a primeira foto que eu postei de tranças. Tava lendo a legenda e eu escrevi assim: “Eu me sinto completa com essas tranças, eu me sinto em paz, eu me sinto negra”, aí eu escrevi isso. E aí eu tava com as minhas tranças, que era metade preta e metade loura, a trança loura eu acho lindinha demais. E aí é um orgulho de ser preta e com as tranças não tem como não passar em preto como dizem (risos). (Irene)

O que está em jogo nessas narrativas não é apenas a performance estética envolvendo a aparência, mas o trânsito entre lugares simbólicos de pertencimento. Como aponta Gomes (2006):

Assim como o mito da democracia racial é discursado como forma de encobrir os conflitos raciais, o estilo de cabelo, o tipo de penteado, de manipulação, e o sentido a eles atribuído pelo sujeito que os adota podem ser usados para camuflar o pertencimento étnico-racial, na tentativa de encobrir dilemas referentes ao processo de construção da identidade negra. Mas tal comportamento pode também representar um processo de reconhecimento das raízes africanas assim como de reação, resistência e denúncia contra o racismo. (Gomes, 2006, p. 39)

Como aponta Santos (2021, p. 115), “ser negro é tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, ser negro é tomar posse dessa consciência e criar uma nova”. A performance da negritude aqui não é apenas um modo de “parecer negro”, mas de existir no mundo a partir de uma consciência racial politizada, que desafia os limites impostos pela lógica do colorismo e pela branquitude.

¹⁹ Discutiremos com mais profundidade na próxima seção o movimento de politização e reposicionamento identitário dos sujeitos como negros.

A autodeclaração parda, antes desracializada, que agora se politiza e faz a torção para o “tornar-se negro”, se dá também por meio de práticas que inscrevem o corpo na luta por visibilidade e reconhecimento desse pertencimento. “Assim, ser negro não é só uma condição dada a priori, é um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro”. (Souza, 2021, p. 115).

De acordo com Santos (2021), no contexto brasileiro, possuir traços fenotípicos associados à negritude e vivenciar os efeitos históricos da escravidão e da discriminação racial não são, por si sós, elementos suficientes para constituir uma identidade negra. Essa identidade se constrói a partir de um processo de conscientização crítica sobre os mecanismos ideológicos que operam para produzir um desconhecimento de si, aprisionando os sujeitos em imagens alienadas. Tornar-se negro, portanto, exige a ruptura com essa alienação e a elaboração de uma nova consciência que valorize as diferenças e afirme uma dignidade própria, desvinculada das estruturas de exploração.

A consciência das controvérsias envolvendo a nomeação enquanto pardo aparece na fala de José:

E eu acho que se nós, pessoas negras que não somos retintos, eu pessoa negra que não sou retinta, se a gente não se apropriar do termo pardo, outras pessoas vão se apropriar dele, que é o que acontece atualmente com frequência. Quando eu falo outras pessoas, eu falo pessoas brancas, né? Então, oficialmente eu sou pardo. (José)

Ao declarar "oficialmente eu sou pardo", o entrevistado reconhece e assume a categoria como um campo de disputa e tensionamento, na atualidade buscando reinscrevê-la no campo das identidades negras. Trata-se de um gesto que não apenas problematiza a fluidez da categoria pardo, mas que denuncia como ela tem sido mobilizada por sujeitos brancos em estratégias de fraude racial, o que se tornou ainda mais visível com as bancas de heteroidentificação nas políticas de ações afirmativas. E apropriada também por pessoas negras que devolvem o termo pardo à lógica da democracia racial, como fazem os que acreditam na ideia de parditude, quando têm sua identidade negra questionada, como discutimos na seção anterior.

Ao fazer isso, José se contrapõe à lógica de exclusão que deslegitima vivências de pessoas negras de pele clara, ao mesmo tempo em que denuncia a apropriação indevida de espaços afirmativos por sujeitos que, historicamente, não experimentam o racismo. Ao fazer isto, José se sabe negro, nos termos que Santos (2021) discute:

Saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas. Mas é também, e, sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades. (Souza, 2021, p. 46).

Por fim, como visto, os sujeitos analisados nesta seção compartilham trajetórias marcadas por um movimento de aproximação progressiva com o grupo de pessoas negras. Ao contrário do grupo anterior, em que a autodeclaração parda operava como um distanciamento do grupo de brancos, aqui o pardo é mobilizado como uma identidade que se inscreve no campo da racialização negra. A identificação como negro, ainda que marcada por hesitações e apagamento, como demonstraram as trajetórias, se fortalece à medida que os sujeitos vivenciam experiência de racismo e constroem outros sentidos em torno da autodeclaração. Tornar-se negro, nesse contexto, não se dá apenas no plano fenotípico, mas no reconhecimento de que a identidade é atravessada por hierarquias e por pertencimento.

Assim, a autodeclaração parda é ressignificada como um território possível de construção da negritude; trata-se de uma virada subjetiva que recusa o lugar do pardo desracializado e busca tensionar os limites da nomenclatura, incorporando o termo “pardo” não como negação, mas como reconhecimento de uma experiência racial situada. É a partir dessa inflexão, que transforma o pardo em negro, que se delineiam novas formas de pertencimento e novas performances diante dessa identidade racial.

No entanto, mesmo diante desse processo de politização, esse corpo e essa autodeclaração ora são negados, ora confrontados, ora reivindicados. O que se observa, portanto, é que a identidade parda, ao contrário do que suporia um imaginário de neutralidade ou miscigenação pacífica, está profundamente ancorada nas experiências de intervenção, repressão ou afirmação do corpo racializado. O corpo é, assim, o texto mais visível do pertencimento racial, e sua leitura social condiciona os limites e as possibilidades da autodeclaração forçando-os a negociar suas identidades o tempo todo.

6 MOVIMENTO NEGRO EDUCADOR: POLITIZAÇÃO DA RAÇA E REPOSICIONAMENTO IDENTITÁRIO

Nesta seção discute-se a politização da raça no cenário social e suas reverberações para a politização e reposicionamento das identificações raciais a partir da emergência do debate racial na sociedade brasileira, protagonizado pelo Movimento Negro. Nesse contexto, discutimos aqui **a transição capilar, o acesso à universidade e a emergência do debate racial**.

Nesta pesquisa, a partir dos sujeitos com quem dialogamos, o reposicionamento identitário apareceu de duas formas: pelo reconhecimento de que se é branco para alguns dos sujeitos entrevistados, como Livia e Helen, que, em algum momento de suas trajetórias, já se autodeclararam pardas; e pelo reconhecimento de que se é do grupo racial negro, para alguns dos sujeitos autodeclarados pardos, como José, Moisés e Irene, que antes negavam a negritude em função de uma série de fatores, saindo do lugar de identificação do pardo desracializado, como categoria independente do grupo de negros, para o lugar de negros.

A entrevistada Marina, identificada por nós como branca, não participou desse movimento de reposicionamento, continua se declarando parda, mesmo sendo lida de outro modo pelas pessoas: *“Ainda fico pensando, quando eu tenho que me declarar, geralmente me declaro como parda, sabe, porque [mesmo] que as pessoas digam que eu não sou, eu me sinto assim, desde criança por causa de todas as vivências que eu contei”*. (Marina)

Isso indica que em ambos os grupos houve um movimento de uma autodeclaração enquanto pardo despolitizada que passa a ganhar novos contornos, com a emergência dos debates sobre raça no Brasil, impulsionados pelo Movimento Negro e pelas políticas de ações afirmativas.

O caráter educador do movimento negro reverbera por toda a sociedade a partir dos deslocamentos provocados, atingindo outros movimentos sociais e sujeitos que não participaram diretamente de suas ações. A partir de todas as lutas e reivindicações no campo das relações étnico-raciais no país, o movimento negro provoca o deslocamento no pensamento sobre a raça no Brasil, na medida em que a politiza afirmando-a enquanto uma construção social. (Gomes, 2017).

Importante salientar que a transição capilar, que fez parte do processo de identificação racial de alguns dos sujeitos da pesquisa, como discutimos, compõe um dos elementos que os deslocam para um reposicionamento identitário. A transição capilar, nesse sentido, aparece como uma tensão contemporânea, que é mobilizada na emergência dos discursos sociais afirmativos sobre raça e identidade negra, politizada pelo Movimento Negro no Brasil. Nessa

onda, “surgem movimentos como a Marcha do Orgulho Crespo, realizada em diversas cidades brasileiras, e eventos como Empoderamento Crespo e Encrespa Geral, nos quais o cabelo crespo passa por um processo de revalorização e ressignificação”. (Gomes, 2006, p. 19).

A valorização do cabelo crespo e a rejeição das imposições eurocêntricas de beleza geraram um deslocamento simbólico: aquilo que antes era motivo de vergonha passou a ser reconhecido como símbolo de resistência e autenticidade racial.

No contexto atual, as jovens negras se organizam por meio de redes sociais e têm construído espaços de apoio mútuo. Blogs, páginas no Facebook, uma infinidade de imagens no Instagram, vídeos gravados por youtubers negras, marchas, passeatas e eventos com essa temática hoje se disseminam pelo Brasil. (Gomes, 2006, p. 19).

Ao comentar as mudanças recentes no debate sobre o cabelo e os impactos provocados por esse movimento, a entrevistada Helen relembra as transformações ocorridas na indústria da beleza, que passou a reenquadrar os cuidados com cabelos crespos e cacheados:

Porque as coisas eram muito diferentes, assim, nos anos 90, né? E até os produtos meio específicos. Um cabelo cacheado de hoje, bonitão, não era o mesmo cabelo cacheado de antes, porque não tinha o produto específico. Eu lembro do primeiro produto que teve, que era a Ana Paula Arósio, que é um cabelo cacheado, enorme, mas ela é branca do olho azul né. Era um produto da Elseve de aloe vera. Aí o primeiro que teve, e agora já tem todo um tratamento, então tem todo um aspecto diferente, e que é mais permissível, que é mais aceitável do que naquela época que tinha poucos, não tinha creme pra pentear, não tinha esse conceito de creme pra pentear, não tinha. Era tipo assim, um potão de fazer hidratação, mas não tinha, sei lá, devia ter um living que chamava, sei lá. Mas eram poucas marcas, assim, então era completamente diferente. Porque as coisas, elas foram se desenvolvendo, e por causa do movimento, por causa de uma exigência com a maquiagem e a indústria foi se apropriando para o bem e para o mal, não vejo uma descaracterização, mas era diferente, era diferente e agora tem todo tipo, assim. (Helen)

Ao rememorar a escassez de produtos específicos para cabelos cacheados naquela época, e a representação de um cabelo cacheado idealizado por figuras brancas, como Ana Paula Arósio, Helen evidencia como os padrões estéticos dominantes promoviam uma normatividade branca que excluía outras possibilidades de beleza. Logo, as transformações apropriadas pela indústria da beleza capitalista certamente foram provocadas pelas mudanças estéticas e identitárias tensionadas pela movimentação racial no país: “cabelos alisados nos anos 1960 do século XX, afros nos anos 1970, permanente-afro nos anos 1980, relaxamento e alongamento nos anos 1990, black power estilizado nos anos 2000, no século XXI, o cabelo negro atrai a nossa atenção” (Gomes, 2006, p. 37).

Os novos discursos afirmativos em torno da questão racial contribuíram para desestabilizar a naturalização da estética branca hegemônica, permitindo que outras formas de cabelo fossem percebidas como possíveis e politicamente significativas, de modo que “as

jovens negras, nos últimos dez anos, passaram a assumir a negritude inscrita em seus cabelos como forma de afirmação identitária” (Gomes, 2006, p. 18). Esse deslocamento não afetou apenas pessoas negras, ele criou uma nova sensibilidade estética e racial que atravessou até mesmo pessoas brancas que não possuíam cabelos lisos, como vimos na seção anterior.

A transição capilar, portanto, aparece como a abertura dos caminhos para o reposicionamento identitário, mas é importante salientar que tem significados diferentes para cada um dos grupos, como já discutido, visto que, para a população negra, a transição representa um movimento de resistência, de afirmação identitária e do tornar-se negro(a), tendo em vista que o cabelo crespo (somado à outras características fenotípicas) é um dos principais pontos de manifestação do racismo brasileiro. Já para o grupo de pessoas brancas, com cabelo crespos ou cacheados, a transição capilar significou o distanciamento do grupo de brancos, produzindo uma ideia do pardo como o ponto de mediação entre a branquitude e a negritude.

Neste ponto, temos a especificidade da experiência da entrevistada Helen, em que a politização da identidade produziu reposicionamentos identitários em dois momentos diferentes: no primeiro momento, ela negava os traços não brancos (cabelo, classe), porém, pós entrada na universidade e transição capilar, começa a politizar suas origens e, para não negar essa origem e manter a fidelidade ancestral, assume o cabelo natural. A partir daquele momento, se assume parda, porque havia um debate social que contribuía para isto: *“E foi tendo essa discussão, foi crescendo, sempre teve FAN²⁰, teve essas coisas assim. Mas é tipo, nós cá, vocês lá. Não tinha essa tomada de conta da cidade. E foi tomando, assim mesmo. E eu fui influenciada. Não foi assim, ‘ah, eu e meus estudos’, não. Eu fui vendo e achei bonito, e as pessoas já não me viam branca”*. (Helen)

Após entrada na pós-graduação, ao vivenciar os novos debates em torno da heteroidentificação racial promovida pelas bancas na universidade, percebe que não podia se declarar negra, então promove novo reposicionamento identitário:

E aí, a partir da pós [graduação], das pessoas discutindo isso, eu falei, “Olha, acho que eu posso não ser parda também”. Foi muito pesado. Mas eu entendi que não faz sentido, dentro do que é agora no Brasil, e dentro desse movimento todo que a gente está falando, de uma realidade que se apresenta em virtude de pesquisas, em virtude de pesquisas históricas, de pesquisas de pessoas negras, de pessoas pardas etc. Então, agora eu já me desloco. Eu tenho esse movimento de uma primeira identificação, de um acolhimento inclusive, de me ver, identificação mesmo [como parda]. Mas depois eu pensei, “Não, não é bem assim”. (Helen)

²⁰ Festival de Arte Negra é um evento bienal realizado em Belo Horizonte para celebrar e divulgar a arte e a cultura de matriz africana

Além da transição capilar, a politização do debate racial também aparece com expressividade nas entrevistas, com a entrada dos sujeitos na universidade, como forma de acesso a essas temáticas que os desloca dos lugares raciais anteriormente identificados, como fica explícito nos depoimentos a seguir.

Então, eu acho que se popularizando, eu fui me interessando, e eu acho também que o interesse foi por uma coisa da universidade, assim, porque até antes da universidade eu não pensei, pensei a questão de raça e etnia como uma coisa distante, e não pensei mesmo, assim. Então, com a universidade, com esses temas, né, do movimento estudantil e depois sendo curso de Ciências Sociais. Começou a se falar mais, se falou, mas depois de uma perspectiva mais decolonial. Então sempre a questão da interseccionalidade, sempre colocada. E aí eu comecei a pensar mais e me ver, assim, dentro desse caldo, assim. (Helen)

E aí foi no ensino superior que o pessoal começou a falar e eu falei assim “Caramba, nossa, eu não sou, eu não sou parda, não, eu sou preta”, e aí fui tendo mais consciência e tudo, não virei militante assim como o pessoal do DCE.. ah, tem DCE, ah, você conheceu várias pessoas, e aí você vai conversando, e você vai se vendo em outras pessoas, e aí foi depois que eu entrei na UFMG. (Irene)

E eu não aprendi esse empírico, o empírico que veio pra mim foi um empírico muito violento, uma negritude muito violenta, então aí foi que eu comecei a estudar, eu diria que foi mais ou menos entre 2016 e 2018, esse despertar racial aí. (João)

É importante destacar que as discussões possibilitadas pela universidade, como aparece nos relatos das entrevistadas, não pode ser dissociado do contexto ampliado de democratização do acesso à universidade promovido pelas ações afirmativas no Brasil, especialmente no final dos anos 2000, com a promulgação da Lei 12.711/12. A luta do Movimento Negro fomentou a denúncia sobre as imensas desigualdades raciais que marcam as relações sociais brasileiras, enfatizando a discussão acerca dos direitos da população negra e da diversidade étnico-racial. Além disso, provocou questionamentos importantes sobre as políticas universais para a promoção da igualdade de grupos específicos (Gomes, 2017 *apud* Colen, 2019).

Assim, a presença crescente de estudantes negros e negras no ensino superior, especialmente a partir das cotas raciais, produziu um deslocamento no perfil histórico e elitizado da universidade brasileira, tornando-a também um espaço de disputa e de produção de novos sentidos, novas narrativas e novas epistemologias, como relata uma entrevistada:

O ano que eu entrei na graduação foi o primeiro ano que teve o bônus²¹, acho que era bônus, e aí também na minha sala tiveram muitas pessoas da escola pública, muitas pessoas negras, muitas pessoas indígenas pela primeira vez, assim né, e aí tiveram muitas discussões em aula assim. (Helen)

²¹ A política de bônus da UFMG foi instituída em 2008 e durou até o ano de 20212, quando os candidatos oriundos de escolas públicas teriam bônus de 10%, e, caso se declarassem negros ou pardos, esse percentual subiria para 15%.

É nesse novo ambiente, tensionado pela pluralidade de corpos, saberes e vivências de sujeitos negros, que a universidade é reeducada pelo Movimento Negro. Pois “os movimentos sociais e as ações coletivas educam e reeducam a sociedade e as lutas e os sujeitos sociais concretos e diversos que as realizam e são produtores de conhecimentos válidos”. (Gomes; Miranda, 2018, p. 13). O entrevistado José relata o quanto o encontro com estudantes negros o reposicionou identitariamente contribuindo para ele se tornar negro:

Eu não tinha essa consciência racial que eu tenho hoje, até eu entrar na faculdade. Eu entrei em contato com algumas outras pessoas negras fora da Medicina, a minha turma era, apesar de ser uma turma que já tinha cotas, é uma turma que a maioria das vagas para os cotistas, quem entraram foram pessoas brancas e então foi um trajeto muito solitário no começo da faculdade. Até quando começaram a entrar efetivamente as outras turmas, né, dos calouros, dos meus calouros, onde 50% ali das vagas eram reservadas para ações afirmativas. E aí eu entrei em contato com outros alunos negros que me acolheram muito bem de uma forma assim, e me dizendo: “Obviamente você é negro”, e aí isso pra mim foi acendendo algumas questões que eu estava dormentes, há alguns anos. (José)

Nesse contexto, a universidade deixou de ser apenas um espaço de reprodução da hegemonia branca para se tornar também um campo fértil para a construção de letramentos raciais e para o fortalecimento de identidades negras e politizadas. Os coletivos de estudantes negros aparecem na fala de José como estratégia de aquilombamento e protagonismo dos debates raciais na universidade:

Eu conheci outras pessoas negras que me acolheram, e me acolheram muito bem, foi um aquilombamento pra mim dentro da faculdade. E acabou que a gente teve uma iniciativa de criar um coletivo dentro da faculdade, o Geni, que é o Grupo de Estudos em Negritude e Interseccionalidades, é o coletivo negro da Medicina. E eu estou dizendo isso porque o Geni foi o que me trouxe um conforto pra falar sobre essas questões e uma curiosidade pra estudar sobre essas questões. (José)

Nesse campo, a racialização, antes silenciada ou naturalizada, passa a ser nomeada, discutida, problematizada, permitindo aos sujeitos reverem suas classificações, deslocarem pertencimentos e reconfigurarem narrativas sobre si. Assim, mesmo que nossos sujeitos de pesquisa não tenham acessado a política de ação afirmativa por meio das cotas raciais, compreendemos que esse debate produzido socialmente causou reverberações em suas autodeclarações. As bancas de heteroidentificação, por exemplo, aparecem como um mecanismo importante para essa tensão e reposicionamento identitário das duas entrevistadas, antes declaradas pardas, Helen e Livia:

Mas passei, a partir do momento que essa coisa das bancas de heteroclassificação, essas questões foram mais densas, eu passei a eu mesma ser confrontada. Mas, assim, então teve um confronto, como é que eu vou dizer, assim, de uma conjuntura política né, de efetivação de política. Não estava nem sendo banca, nem sendo participante

concorrente, mas convivendo com aquele processo ali da universidade. Então, fui confrontada coletivamente, mas não que alguém me apontasse diretamente. (Helen)

E nesse tempo eu fui lendo muita coisa, fui lendo na internet, no Instagram, sobre essas coisas, que agora é muito comum, tem muitas discussões acontecendo. As bancas de heteroidentificação, fraudes. E eu acabei me entendendo hoje, tipo, como branca, mesmo, eu acho que eu nem sei se eu me considero mais parda, porque eu tava lendo sobre essas coisas, assim, que têm a ver muito com descendência negra, às vezes tem pai ou mamãe negra, assim, gente famosa discutindo. (Livia)

O momento de inflexão identitária das entrevistadas que deixam de se declarar pardas e passam a se declarar brancas pode ser analisado como um processo de deslocamento reflexivo, a partir da escuta e da incorporação de saberes produzidos pelos movimentos negros.

Agora eu já faço esse passo, assim, de como a categoria preto e pardo está junta em muitas das pesquisas, então, se tem esse movimento do preto e pardo junto, eu já me coloco como branca. Porque, a identificação de raça, assim, não posso mais, eu acho. Tem que reconhecer esse movimento, que apesar da minha experiência, sou muito diferente de outras pessoas, de outros traços, de outros fenótipos. Então, eu já me identifico como branca, assim. (Helen)

Trata-se, portanto, de um momento em que elas se veem atravessadas não apenas por suas experiências pessoais, mas por um campo discursivo mais amplo que tensiona suas posições raciais à luz das desigualdades históricas e dos debates políticos contemporâneos.

Logo, as bancas de heteroidentificação racial, ao estabelecerem critérios para definir quem pode ser incluído nas políticas de ação afirmativa destinadas à população negra, operam não apenas como dispositivos de controle e garantia da execução da política, mas também como instâncias que provocam deslocamentos no modo como a identidade racial de todos os grupos é entendida no Brasil. Se, por um lado, as bancas reconhecem os sujeitos que são socialmente lidos como negros, por outro, ao recusarem determinadas autodeclarações, acabam por interrogar, ainda que de forma indireta, a figura do branco, cuja posição historicamente foi silenciada dos debates raciais e frequentemente associada à neutralidade e à universalidade.

Como observa Lia Vainer Schucman (2018), a branquitude no Brasil historicamente operou como posição não marcada, em que os sujeitos brancos não se reconhecem como racializados, justamente por ocuparem o lugar da norma. Ao estabelecer critérios fenotípicos e contextuais para a autodeclaração racial, as bancas rompem, em alguma medida, com essa lógica de invisibilidade da branquitude, obrigando-a a se apresentar e a ser nomeada. Esse deslocamento é relevante, pois ele desestabiliza a suposição de que apenas as pessoas negras têm identidade racial.

Desse modo, a identidade racial é pensada como posição social, e não apenas como escolha subjetiva, evidenciando os efeitos do letramento racial produzido pelos debates contemporâneos, como reforça Lavínia:

Quando eu parei pra pensar que talvez não fosse parda, que tem pouquíssimo tempo né, tava numa época que teve uma questão de racismo, eu não lembro o que aconteceu certo, mas, num momento em que aconteceram muitas coisas sobre racismo, teve uma época e eu li muito sobre isso. Porque... a gente, às vezes, não sabe muita coisa né... Eu tenho certeza, né, que eu não sabia muita coisa. E a gente vai aprendendo, né? E isso também me ajudou a pensar um pouco mais sobre a questão da cor. Porque eu acho que o racismo, essas coisas são muito fortes na vida de uma pessoa. Então, como eu nunca sofri isso, eu comecei a pensar, tipo, o que eu me considerava, em questão de raça se eu não passava por essas coisas. Então, mudou muito, assim, eu aprendi os termos. (Lavinia)

A entrevistada Helen reforça que mesmo a universidade tendo sido atravessada pelos discursos afirmativos sobre raça, há alguns espaços em que esses debates ainda são menos produzidos criticamente:

Porque talvez, se eu fizesse pós lá na minha graduação de origem, que não tá tendo essa discussão tão forte como aqui, talvez eu continuasse me identificando como parda. Porque, tipo, esse movimento forte daqui, tematizado também pelos professores, linha e tal. Por estar perto de pessoas que trabalham com bancas e com a implementação da cota na pós, termos professores negros aqui engajados e tal, aí faço esse movimento, assim, de me reposicionar né, de falar, 'Uai, talvez eu não seja parda, então'. (Helen)

A fala da entrevistada nos faz refletir sobre a importância de intelectuais negros que endossem a luta pela promoção da igualdade racial e que politizem o debate sobre a racialização dos brancos, inclusive. Como escreve Gomes (2006):

Eles produzem conhecimento e localizam-se no campo científico. São intelectuais, mas outro tipo de intelectual, pois produzem um conhecimento que tem como objetivo dar visibilidade a subjetividades, desigualdades, silenciamentos e omissões em relação a determinados grupos sócio-raciais e suas vivências. (Gomes, 2006, p. 421).

A autora salienta que a função dos/as intelectuais negros/as tem sido indagar, provocar e questionar a academia acerca dos saberes produzidos por ela, bem como dos sujeitos que os produzem, colocando em evidência o lugar das diferenças e desigualdades raciais no contexto universitário brasileiro (Gomes, 2006).

As mudanças ocorridas na cena da universidade são reverberações do contexto político brasileiro, que foi mencionado pelos entrevistados também como um elemento que atravessa os discursos sociais sobre raça, reforçando que esse debate no Brasil não se dá em terreno neutro, mas é diretamente tensionado pelas conjunturas políticas. A entrevistada Helen observa: “Teve um grande contexto pra essa mudança de perspectiva racial né, de governo Lula e Dilma, a [lei] 10.639, etc, que teve uma mudança no país pra essas questões que vão chegar na gente”. A chegada à universidade coincidiu, para muitas delas, com um momento de virada no campo político nacional: de um lado, os efeitos acumulados de políticas públicas afirmativas nos

governos Lula e Dilma, especialmente a Lei 10.639/03²² e a expansão do acesso ao ensino superior por meio das cotas, que não apenas ampliaram o acesso de estudantes negros, mas também abriram espaço institucional para o debate sobre identidade racial, colorismo e pertencimento. E, de outro, lado, o acirramento das disputas em torno da pauta racial a partir do ciclo eleitoral de 2018, com a ascensão da extrema direita, representando uma inflexão nesse processo. A negação da existência do racismo estrutural, o desmonte de políticas de igualdade racial e a retórica anticientífica mobilizada contra os avanços conquistados marcaram um novo ciclo de disputa em torno do pertencimento racial. Irene relata esse atravessamento em sua trajetória de reposicionamento identitário:

Foi depois que eu entrei na UFMG que de fato eu me reconheci como preta, porque eu comecei a me envolver em questões políticas, porque eu entrei em 2017, e logo no ano seguinte nós tivemos 2018. A gente teve ali Bolsonaro e Haddad, né? E o TSE sempre fez movimentos e eu participei de vários debates na Fundação João Pinheiro. Me interessei, assim, os amigos que eu realmente me aproximei também eram pessoas pretas que discutiam muito sobre isso. Era absurdo o tanto que Bolsonaro atacou a população negra, o tanto que ele foi racista e era contra cotas né? (Irene)

A partir da conjuntura apresentada e das trajetórias dos sujeitos da pesquisa, é nítido que o debate racial no Brasil, tensionado pelo Movimento Negro e amplificado pelas políticas públicas de ação afirmativa, operou como um campo de deslocamento e desestabilização no campo identitário de todos os entrevistados. Fica evidente que suas identificações raciais foram se movimentando ao mesmo tempo em que se movimentava e se politizava o debate sobre raça no Brasil.

Tal reposicionamento aparece como um processo ancorado em disputas discursivas, experiências cotidianas e atravessamentos políticos que desestabilizam certezas identitárias e exigem reavaliações permanentes sobre o lugar racial/social ocupado. Como vimos, os sujeitos antes autodeclarados pardos agora autodeclarados brancos com traços fora do ideal normativo de branquitude se viram convocados a repensar suas classificações, ao mesmo tempo em que os sujeitos antes autodeclarados pardos sem pertencimento racial passaram a se perceber como parte do grupo racial negro, ressignificando suas histórias e experiências.

A produção do reposicionamento identitário aparece na experiência de autodeclarados pardos como um movimento constante e permeado por complexidades. Ainda que duas das entrevistadas heteroidentificadas como brancas tenham assumido uma posição política de não

²² “A lei 10.639/2003 parte do reconhecimento das lutas antirracistas dos movimentos sociais negros para implantar a obrigatoriedade do ensino da história e cultura Afro-brasileira, a história de África e os africanos, a luta dos negros no Brasil, e seu papel na formação social brasileira” (SALES, 2005, p. 33).

reivindicar o pertencimento ao grupo negro (Helen e Livia), o incômodo com a branquitude e com esse lugar permanece, como fica explícito nos depoimentos:

Então, eu não me vejo branca mesmo, assim, dentro de mim. Mas numa questão de afirmação, numa questão de posicionamento político pro mundo, então eu já faço esse posicionamento, assim, que eu não tenho esses marcadores fortes, a não ser pela consciência. Mas aí não me apresento pro IBGE, sei lá, pros concursos, para nada como parda. (Helen)

Percebemos, portanto, que, em algumas experiências, não se trata de um retorno tranquilo à identidade branca, mas de uma posição tensionada, ambígua, tendo em vista que as experiências de vida foram consolidando tal identificação, assim, mesmo que não haja um reposicionamento subjetivo, como parece ser o caso de Helen, há um reposicionamento político fundamental: *“então, agora depois de todo esse processo, eu já me identifico como branca, mas, tipo assim, parda de coração. Mas me identifico como branca porque é como me veem. Independente, posso estar com o cabelo mais volumoso do que for, que eu não sou vista nem como parda”*. (Helen)

A fala da entrevistada: *“me identifico como branca, mas parda de coração”* é muito interessante, pois sintetiza a tensão de que a aceitação da identidade branca não é assumida sem desconfortos. Ao mesmo tempo em que a entrevistada reconhece que sua leitura social a posiciona no grupo branco – *“porque é como me veem”* –, ela expressa um vínculo afetivo e identitário com a categoria parda, como se essa identificação mantivesse viva uma sensação de pertencimento que ela não encontrou ao longo de sua trajetória no grupo de brancos. Essa “branquitude tensionada” evidencia que o reconhecimento social como branco, especialmente no contexto mestiço brasileiro, não é isento de conflitos internos.

Por fim, as experiências aqui analisadas permitem concluir que a autodeclaração racial dos sujeitos autodeclarados pardos se coloca em um trânsito constante, habitando fronteiras identitárias construídas na interlocução com discursos sociais, dispositivos institucionais e dinâmicas políticas mais amplas. Assim, essa autodeclaração atravessa uma desestabilização em que o pardo passa a ser um lugar de disputa entre a branquitude e a negritude. Essa disputa, longe de se encerrar, revela os efeitos da politização da raça e os sentidos construídos em torno das identidades raciais no Brasil contemporâneo.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A teoria é uma tentativa de saber algo, que, por sua vez, leva a um novo ponto de partida em um processo sempre inacabado de indagação e descoberta; não é um sistema acabado. Para Hall, a teoria é um conhecimento conjuntural, contestado e local, mais do que uma manifestação de verdade. (Sovick, 2018, p. 15).

Ao longo da pesquisa, foi possível constatar que as políticas de ações afirmativas e o procedimento jurídico das bancas de heteroidentificação racial como mecanismos de acesso a direitos no Brasil não apenas têm ampliado o acesso da população negra ao ensino superior, como também têm provocado e tensionado uma ressignificação das identidades e nomeações raciais no país, impactando profundamente a forma como os diferentes grupos (brancos, pardos e pretos) se reconhecem e são percebidos socialmente.

No caso de nossos entrevistados, mesmo que a nomeação racial não tenha passado pela tentativa de acessar direitos, visto que não ingressaram na universidade por meio das cotas raciais, compreendemos que tais movimentações em torno das suas nomeações raciais é atravessada pelos efeitos políticos, sociais e até subjetivos, promovidos pela presença das políticas de ações afirmativas que movimentam os discursos sobre raça no contexto nacional, que têm interpelado a todos.

Nesse contexto, foi possível perceber que os sujeitos entrevistados, apesar de autodeclarados pardos, mobilizam sentidos diversos em relação a essa classificação. Para parte dos entrevistados, a autodeclaração parda aparece como uma aproximação identitária com o grupo negro, marcando inicialmente um processo de fuga da identidade negra e posteriormente de politização dessa identidade em resistência ao apagamento racial. Já em outro grupo, o termo pardo emerge como forma de distanciamento dos brancos, especialmente em contextos em que essa branquitude não é plenamente acessível, seja por marcadores fenotípicos, por classe ou por experiências de exclusão social. Em ambos os casos, a autodeclaração parda está atravessada por conflitos, ambiguidades e disputas em torno do pertencimento racial.

Tal contexto de complexidade nos permite discutir tanto a performance racial quanto a passabilidade do sujeito visto como mestiço, que atravessa de algum modo os dois grupos que se nomeiam pardos e que nos ajuda a compreender os lugares ambivalentes que esses sujeitos ocupam na hierarquia racial brasileira, se posicionando e sendo posicionados na borda de ambas as categorias raciais (brancos e negros).

A passabilidade, aqui, refere-se à possibilidade de transitar entre lugares sociais sendo lidos ora como brancos, ora como negros, dependendo do contexto, da performance racial e dos atributos fenotípicos. Essa ambiguidade pode produzir tanto formas de privilégio, ao permitir o acesso a determinados espaços e reconhecimentos negados aos negros de pele mais escura,

quanto um fardo, gerando experiências de apagamento, incerteza e constante necessidade de legitimação da identidade racial.

Nesse ponto, o colorismo pode ser retomado não como uma gradação de cor, como já discutido, mas como um mecanismo político que na atualidade tensiona e reorganiza as fronteiras de pertencimento racial. No contexto brasileiro, a mestiçagem funciona como um terreno fértil para este debate, diluindo a leitura da negritude e permitindo que a categoria pardo comporte uma gama de identificações atravessadas por marcadores sociais que vão além da cor da pele.

Ao atuar como critério de diferenciação interna do grupo de negros, o colorismo não apenas hierarquiza experiências negras, mas, no Brasil, seu discurso reconfigura as disputas em torno de quem é legitimado como beneficiário de políticas afirmativas. Assim, a leitura acrítica de gradações raciais cromáticas produz campos intermediários de identificação racial que podem tanto reforçar o pacto com a branquitude quanto tensioná-lo.

É dessa forma que o colorismo, articulado à mestiçagem, contribui para que a categoria pardo abarque sujeitos que não compartilham a mesma trajetória histórica de exclusão, visto que, embora formalmente incluído na definição do grupo de negros para efeitos das políticas públicas e das ações afirmativas, o pardo no Brasil se revela como uma categoria móvel, que pode ser ou politizada ou esvaziada, conforme as transformações do debate racial e das conjunturas sociais, institucionais e jurídicas.

Essa lógica está presente na própria instabilidade da passabilidade parda, que se torna possível justamente porque o pardo não é uma identidade consensual, mas um campo de negociação e disputa. Como discutido na análise dos dois grupos de sujeitos desta pesquisa, a construção da identificação racial está completamente mediada pelo olhar e reconhecimento do outro, envolvendo um constante processo de heteroidentificação racial cotidiana. Compreendemos que as oscilações em torno dessa heteroidentificação, constante no caso dos sujeitos pardos, é o que permite discutirmos a passabilidade desse grupo, ora como privilégio, ora como “fardo identitário” (Miranda, 2024), pois impõe a esses sujeitos a necessidade constante de se reposicionar racialmente conforme o olhar do outro e os discursos sociais que os interpelam.

A maneira oscilante na heteroidentificação desses sujeitos atinge os dois grupos de entrevistados, com implicações diferentes, obviamente, no entanto, percebemos que essa oscilação afeta diretamente a forma como os sujeitos se percebem, ora sendo aproximados da branquitude, ora sendo posicionados como negros. Os sujeitos entrevistados reconhecem de forma explícita a mobilidade que a heteroidentificação assume em suas experiências:

Mas, também, dependendo do contexto, se eu for para outro país, não seria branca. Dentro da nossa universidade, comparado principalmente ao nosso contexto, que tem muitas pessoas negras que têm outra trajetória, aí sim né? É... Sei lá, né? Nos Estados Unidos. A gente como estrangeiro em outro país. A gente no Rio Grande do Sul... (Helen)

Isso depende muito de quem me vê, do contexto. Minha tia, por exemplo, não assume que sou preta. “Sou preta”, eu falo. Ela fala assim: “Não, você não é preta, não. Você é parda”. Aí eu falei, ‘Uai, por quê?’. Ela falou assim, “Não, olha seus traços. Olha seu nariz. Olha sua boca”. Já outras pessoas, tipo o pessoal da [do curso de Medicina] Veterinária, já me vê como preta, porque sou bem diferente deles. (Irene)

Geralmente eu ouço de pessoas negras que eu sou branca, e pessoas brancas que eu sou negra, ou seja, cada hora alguém me vê de um jeito, como é que eu me defino assim? Não é fácil... (Marina)

Bom, eu leio meu pai como pardo, né? Dentro do que é possível se entender como pardo, né? Meu pai é fruto da miscigenação de Brasil. Me afastando um pouco de uma reflexão mais teórica, dificilmente leria um brasileiro enquanto branco. Dificilmente algum de nós seria branco em outro lugar fora daqui. (Moisés)

Cabe ressaltar que, nas experiências relatadas nas seções anteriores, percebemos que a passabilidade mestiça, nesse caso, envolve além do fenótipo, que é visto de modo ambíguo e variado socialmente, também os elementos como classe, território e os diversos atravessamentos discursivos sobre raça que são remodelados temporalmente, evidenciando as fronteiras móveis da racialização e do pertencimento no Brasil.

Nesse contexto, a figura do mestiço, muitas vezes nomeado como pardo, ocupa um lugar de ambiguidade racial, orientada pela lógica de passabilidade. Essa passabilidade se traduz na possibilidade de certos corpos transitarem por distintas posições raciais a depender do contexto social, dos marcadores fenotípicos acionados e dos repertórios performativos que são mobilizados (modo de arrumar o cabelo, maneira de vestir, modos de falar, lugares frequentados, etc). A fala de Irene reforça isso:

O Natan [amigo da faculdade], ele é um bom exemplo, eu leio ele como uma pessoa preta, às vezes como parda, tenho dúvida, porque ele é diferente, assim, o nariz de Natan é fininho. Ele é muito mais claro que eu. Ele é magrinho. Ele é muito mais aceito, assim, pela galera, sabe? Ele anda sempre mais arrumadinho, tem dinheiro também. Então ele tem um pacote de coisas que faz ele ser mais aceito, assim. (Irene)

Como aponta Telles (2003), o sistema racial brasileiro, ao contrário do modelo dicotômico estadunidense, opera com uma gradação fluida baseada na aparência e na posição social, o que permite a certos indivíduos navegarem entre categorias raciais conforme o contexto. Os entrevistados reconhecem essa passabilidade ao dizerem da diferença entre negros de pele escura e pele clara, acionando de algum modo a lógica do colorismo apontada por Walker (1983), como discutimos anteriormente:

Eu acho que as pessoas pardas são mais privilegiadas que as pessoas pretas, assim, pretas retintas e tal. Eu falo muito de Thais Araújo, eu cito ela muito bem. Que ela foi uma das primeiras... Foi a primeira Helena Preta, né? Do diretor da Globo Só que você olha pra Thais Araújo, a beleza preta da Thais Araújo, ela é muito aceitável (Irene).

Meu irmão tem um fenótipo que navega muito pelos dois ambientes, né? No movimento negro a gente brinca quando a pessoa é afrobege, tem mais privilégios, ou quem sabe passa melhor, se disfarça se quiser.. Porque ele é assim, imagine, é uma pessoa parda, mas que tem a pele ainda mais clara e que não apresenta o cabelo natural, então acaba que não é lido nos espaços como um homem negro. (José)

Como já alertava Oracy Nogueira (2006), a lógica do preconceito de marca torna os sinais visíveis da racialização, sobretudo os traços associados ao negro, os principais operadores do racismo, o que significa que o sujeito mestiço pode ser lido como branco ou como negro conforme sua aparência e localização social. Tal oscilação não ocorre de modo neutro, pois está imersa em disputas de legitimidade e reconhecimento, sendo atravessada por fatores como classe, gênero, território.

É essa lógica que permite, por exemplo, que uma pessoa de pele clara seja percebida como branca em seu bairro periférico, mas como parda ou mesmo negra em espaços de elite, onde sua branquitude é colocada em xeque, como foi o caso de algumas de nossas entrevistadas. A passabilidade, sob esse aspecto, torna-se ao mesmo tempo uma forma de vantagem simbólica, por possibilitar acessos e reconhecimento em determinados circuitos, e um fardo identitário, uma vez que esses sujeitos vivem a exigência contínua de reposicionamento a depender do olhar racializante que os interpela.

Nesse sentido, a mestiçagem, celebrada como ideal nacional historicamente, se revela, aqui, como uma marca que produz sujeitos cuja identidade está em permanente negociação num jogo em que o pertencimento racial é sempre relacional e condicional. Tal complexidade aponta para a importância de se pensar o pardo não como uma ausência de identidade, ou um não lugar racial, mas como um campo de disputa contextual.

Diferente do grupo de cor preta, cuja identidade racial é invariavelmente reconhecida pelo outro, os sujeitos que se nomeiam pardos, que têm marcas da mestiçagem, habitam um entrelugar instável, onde a cor da pele é apenas um dos elementos que definem sua posição social e racial. Assim, a ideia de a passabilidade do pardo ser também fardo aparece na pesquisa nessa direção em que esse pertencimento racial é um lugar de instabilidade e vigilância, em que o sujeito é continuamente interpelado pelo outro, lidando com a tensão entre o desejo de pertencimento e o medo da exclusão, experimentando o pertencimento racial como uma zona de negociação, marcada por ambivalência e constante reposicionamento.

Nesse interim, cabe destacar que a discussão sobre passabilidade de pessoas pardas, reconhecidas como negras de pele clara, precisa ser situada em termos críticos. Como aponta Sueli Carneiro (2003), a proximidade fenotípica com a branquitude não retira essas pessoas do campo das desigualdades raciais estruturais. Pesquisas já citadas, como Piza (1998), DIEESE (2022), IPEA (2024), reforçam que pardos e pretos seguem inseridos nos mesmos indicadores de exclusão socioeconômica, ainda que, em interações cotidianas, indivíduos de pele mais clara possam experimentar uma leitura social menos marcada por estigmas raciais. Essa distinção é central: a passabilidade se expressa como benefício relacional em determinados contextos, maior aceitação em espaços brancos, menor exposição a determinadas violências simbólicas, mas não se converte em ruptura estrutural da hierarquia racial. A incorporação acrítica dessa ideia pode apagar o fato de que, no Brasil, a desigualdade racial afeta o conjunto da população negra, e que as nuances cromáticas, embora relevantes nas interações, não reconfiguram substancialmente o acesso a direitos, renda ou oportunidades de mobilidade desse grupo racial.

Importante salientar que este estudo não pretendeu responder a pergunta sobre quem é o pardo no Brasil, mas escancarar as complexidades e dilemas em torno dessa nomeação. Certamente muitas possibilidades de leituras ficaram de fora. Inclusive, um dos limites deste trabalho diz respeito à ausência de diálogo com a experiência indígena na análise da categoria parda. Ao priorizar os atravessamentos entre branquitude e negritude na construção das autodeclarações raciais, especialmente no contexto das ações afirmativas, não contemplamos na pesquisa as complexidades que envolvem a nomeação parda em contextos nos quais a ancestralidade indígena é central. A compreensão mais aprofundada sobre os sentidos e disputas em torno da identidade parda no Brasil exige, também, o enfrentamento dos dilemas entre as categorias “pardo” e “indígena”, especialmente em regiões marcadas pela presença de povos indígenas e por processos de invisibilização histórica, merecendo outros investimentos de pesquisa. Além disso,

Além disso, reconhece-se como um limite desta tese a não exploração mais aprofundada das dimensões de gênero que atravessam as experiências de racialização analisadas. Esse aspecto mostrou-se particularmente relevante nas narrativas sobre as dinâmicas de transição capilar, que se apresenta como um campo fértil para investimentos futuros.

Por fim, destacamos que ao reconhecer as ambivalências próprias das classificações raciais e as ambiguidades que atravessam a autodeclaração parda, este trabalho não busca relativizar a legitimidade das políticas de ação afirmativa nem o papel das comissões de heteroidentificação. Pelo contrário, reafirma que, diante da fluidez e da porosidade das fronteiras raciais no Brasil, as bancas constituem um instrumento político e técnico de grande

relevância, com alto grau de precisão e consistência nas decisões. Estudos e experiências institucionais têm demonstrado que essas comissões erram pouco, especialmente quando comparadas às leituras individuais ou às interpretações automatizadas de cor e raça. É próprio da ideia de raça a coexistência de zonas de indeterminação; é próprio das políticas públicas que, mesmo garantindo direitos, o acesso a eles continue tensionado pelas desigualdades estruturais. Reconhecer essas tensões não é fragilizar as ações afirmativas, mas compreendê-las em sua densidade histórica e social, reforçando sua legitimidade e a necessidade de seu contínuo aprimoramento. Assim, o que se propõe não é uma revisão das ações afirmativas, mas o fortalecimento de seus fundamentos, incorporando de modo crítico os debates sobre branquitude, mestiçagem e os regimes de visibilidade racial que estruturam o racismo no Brasil.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARDIN, L. *Análise de Conteúdo*. São Paulo: Edições 70, 2011, 229 p.

BENTO, Maria Aparecida Silva. *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*. Tese (Doutorado). Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 2002.

BENTO, Maria Aparecida Silva (Org). *Branqueamento e branquitude no Brasil*. In: CARONE, I, BENTO, M. A. *Psicologia Social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p. 25-57.

BENTO, Maria Aparecida Silva. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022, 152 p.

BRASIL. Lei Nº 12.711, de 29 de agosto de 2012. Lei de Cotas de Ingresso nas Universidades; Lei de Cotas nas Universidades; Lei de Cotas Sociais. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Brasília, **Diário Oficial da União**, Seção 1, 30 ago.2012, p. 1.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Cotas raciais é tema de audiência no Supremo Tribunal Federal. 30 abr. 2008. Disponível em: <https://noticias.stf.jus.br/postsnoticias/cotas-raciais-e-tema-de-audiencia-no-supremo-tribunal-federal/>. Acesso em: 16 mar. 2025.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. (Coleção Sujeito e História)

CAMILLOTO, B.; CAMILLOTO, L. Comissões de heteroidentificação racial: por quem os sinos deveriam dobrar? *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 43, e254673, 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/es/a/FZMQnFSDTZHYQDYFvVRPFzH/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 08 jan. 2025.

CARDOSO, Lourenço. *O branco ante a rebeldia do desejo: um estudo sobre a branquitude no Brasil*. 2014. 290 f. Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista (UNESP)

CARDOSO, Lourenço C. (Org.) *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. 1ª. ed. Curitiba: Editora Appris, 2017. v. 1

CARNEIRO, S. *Racismo, sexismo e desigualdades no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CARNEIRO, Sueli. Negro de pele clara. Disponível em: https://www.geledes.org.br/negros-de-pele-clara-por-suelicarneiro/?gad_source=1&gad_campaignid=1495757196&gbraid=0AAAAADnS6iCWGfzxvRIHC4qZwvXi6Luc5&gclid=CjwKCAjw1ozEBhAdEiwAn9qbzckxN_Wxpf4IJQmI3rDE9o0DqDzJ20gR8o-jN_UcPJHI8RRltUMnRoChNAQAvD_BwE . Acesso em: 15 jul. 2025.

CARONE, I. A flama surda de um olhar. In: CARONE, I., BENTO, M. A. *Psicologia Social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

CARVALHO, José Jorge de. Autodeclaração confrontada e punição de fraudes: os avanços da igualdade racial na era das cotas. *REPECULT – Revista Ensaio e Pesquisa em Educação e Cultura*, v. 5, n. 9, p. 45-67, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufrj.br/index.php/repecult/article/view/526>. Acesso em: 09 jan. 2023.

COLEN, N. S. Uma universidade negra é possível? a criação da UFRB no contexto das políticas de ações afirmativas no Brasil, dissertação Universidade Federal de Minas Gerais, 2019.

COLLINS, Patricia Hill. Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.

COSTA, N. L. A implementação da lei de cotas raciais nos concursos públicos federais: análises dos processos de execução da ação afirmativa. In: DIAS, G. R. M; DIAS JUNIOR, P. R. F. (Orgs.). Heteroidentificação e cotas raciais: dúvidas, metodologias e procedimentos. 1. ed. Canoas: IIFRS campus Canoas, 2018.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. Rev. Estud. Fem. [online], 2002, vol. 10, n. 01, pp. 171-188. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/mbTpP4SFXPnJZ397j8fSBQQ/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 09 de jul. 2025.

DEVULSKY, Alessandra. *Colorismo*. São Paulo: Jandaíra, 2021. (Coleção **Feminismos Plurais** – Selo Sueli Carneiro).

DIAS, G. R. M; DIAS JUNIOR, P. R. F. (Orgs.). Heteroidentificação e cotas raciais: dúvidas, metodologias e procedimentos. 1. ed. Canoas: IIFRS campus Canoas, 2018.

DIEESE. Apesar dos avanços, desigualdade racial de rendimentos persiste. Boletim Especial – Dia da Consciência Negra, 20 nov. 2024. São Paulo: DIEESE, 2024. Disponível em: https://www.dieese.org.br/boletimespecial/2024/conscienciaNegra.pdf?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 15 de jul. 2025.

FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008 [1952]. 194 p.

FREYRE, Gilberto. Casa grande e senzala. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1973.

GOLDENBERG, Mirian. A arte de pesquisar. Rio de Janeiro: Record, 2004.

GOMES, Nilma Lino. A força educativa e emancipatória do movimento negro em tempos de fragilidade democrática. *Revista Teias*, v. 21, n. 62, p. 360–378, jul./set. 2020. Disponível em: <http://educa.fcc.org.br/pdf/tei/v21n62/1518-5370-tei-21-62-0360.pdf>. Acesso em: 08 jan. 2025.

GOMES, Nilma Lino (Org.). Saberes das lutas do Movimento Negro Educador. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2022.

GOMES, Nilma Lino. *Prefácio*. In: JESUS, Rodrigo Ednilson de. Quem quer (pode) ser negro no Brasil? Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

GOMES, Nilma Lino. O movimento negro educador. Saberes construídos na luta por emancipação. Petrópolis, RJ: vozes, 2017.

GOMES, Nilma Lino. Diversidade étnico-racial no contexto brasileiro. In: GOMES, Nilma Lino (org.). *Um olhar além das fronteiras: educação e relações raciais*. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. p. 10-85.

GOMES, Nilma Lino. Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

GOMES, Nilma Lino. Educação e relações raciais: refletindo sobre algumas estratégias de atuação. In: MUNANGA, Kabengele (org.). *Superando o racismo na escola*. 2. ed. rev. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (SECAD), 2005, p. 143–154. Disponível em: https://portal.mec.gov.br/secad/arquivos/pdf/racismo_escola.pdf. Acesso em: 10 jul. 2025.

Gomes, N. L., & Miranda, S. A. (2018). Dossiê: Educação na Década Internacional dos Afrodescendentes (2015-2024). *Educação em Revista*, 34, 1-4.

GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira. O silêncio: um ritual pedagógico a favor da discriminação racial: um estudo da discriminação racial como fator de seletividade na escola pública de 1ª e 4ª série. 1985. Dissertação (Mestrado em Educação) — Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Educação, Belo Horizonte, 1985.

GONZAGA, Y. M. Gestão universitária, diversidade étnico-racial e políticas afirmativas: o caso da UFMG. Tese. Doutorado em Educação – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

GROSFOGUEL, R. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. In: COSTA, J. B; TORRES, M; GROSFOGUEL, R. *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p. 55-78.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Pardos no Brasil e os desafios para as políticas públicas. *Revista Cult*, São Paulo, n. 307, p. 79-85, jul. 2024. In: RIOS, Flávia (org.). *A questão do pardo no Brasil*. São Paulo: Cult Editora, 1. ed., mar. 2024.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Preconceito racial: modos, temas e tempos. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2012. (Preconceitos; v.6).

GUIMARÃES, Antonio Sérgio. Raça, cor, cor da pele, etnia. *Cadernos de Campo*. São Paulo, n. 20, 2011. p. 265-271. Disponível em: <https://revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/36801/39523>. Acesso em: 10. Jan. 2024.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Como trabalhar com "raça" em sociologia, Educação e Pesquisa, São Paulo, v.29, n.1, p. 93-107, jan./jun. 2003. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ep/a/DYxSGJgkwVyFJ8jfT8wxWxC/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 10. Jan. 2024.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva & Guaciara Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

IANNI, Octavio. O preconceito racial no Brasil. *Estud. av.* v. 8, n. 50. São Paulo, 2004.

IPEA. Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça (portal de indicadores em série). Brasília: Ipea, 2024. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/portal/retrato/indicadores>. Acesso em: 29 de jul. 2025.

JESUS, Rodrigo Ednilson. Autodeclaração e heteroidentificação racial no contexto das políticas de cotas: quem quer (pode) ser negro no Brasil? In: SANTOS, J. S.; COLEN, N. S.; JESUS, R. E. *Dois décadas de políticas afirmativas na UFMG: Debates, implementação e acompanhamento*. 1. ed. Rio

de Janeiro: UERJ, Laboratório de Políticas Públicas, 2018. v. 9.p.125-142. (Coleção Estudos Afirmativos).

JESUS, Rodrigo Ednilson de. Quem quer (pode) ser negro no Brasil? Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação*: episódios de racismo cotidiano. Tradução de Jess Oliveira e Renato da Silveira. 2. ed. São Paulo: Cobogó, 2019.

LABORNE, Ana Amélia de P. Branquitude em foco: análises sobre a construção da identidade branca de intelectuais no Brasil. Tese (Doutorado). Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014.

LEITE, Douglas. Os pardos nas comissões de heteroidentificação. *Revista Cult*, São Paulo, n. 307, p. 91-97, jul. 2024. In: RIOS, Flávia (org.). *A questão do pardo no Brasil*. São Paulo: Cult Editora, 1. ed., mar. 2024.

LOPES, Joyce Souza. Quase negra, tanto quanto quase branca: autoetnografia de uma posicionalidade racial nos entremeios. In: MÜLLER, Tânia Mara Pedroso; CARDOSO, Lourenço (orgs.). *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Curitiba: Appris, 2017. p. 155-173.

LOPES, J.S. Branco (a) Mestiço (a): Problematizações sobre a construção de uma localização intermediária. *Revista da ABPN*, v. 6, n. 13, mar. – jun. 2014, p. 47-71. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/download/150/147> . Acesso em: 15 abr. 2025.

LOTIERZO, Tatiana H. P.; SCHWARCZ, Lilia K. M. Raça, gênero e projeto branqueador: “A redenção de Cam”, de Modesto Brocos. *Artelogie*, n. 5, 2013. Disponível em: <http://journals.openedition.org/artelogie/5242> . Acesso em: 10 abr. 2025.

MANAUS (AM). Lei n. 934, de 6 de janeiro de 2006. Institui, no âmbito do Município de Manaus, o Dia do Mestiço, reconhecido como grupo racial-étnico-cultural. *Diário Oficial do Município de Manaus*, Manaus, AM, ano VII, n. 1396, 6 jan. 2006.

MINAYO, Maria Cecília. *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2004.

MÜLLER, Tânia Mara Pedroso; CARDOSO, Lourenço (orgs.). *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Curitiba: Appris, 2017. 335 p.

MUNANGA, Kabengele. Algumas considerações sobre “raça”, ação afirmativa e identidade negra no Brasil: fundamentos antropológicos. *Revista USP*, São Paulo, p. 46-57, 2005- 2006.

MUNANGA, Kabengele. *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia*. In: **Programa de Educação sobre o Negro na Sociedade Brasileira – Seminário Nacional Relações Raciais e Educação (PENESB)**. Rio de Janeiro, 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação, 2003. Niterói: EDUFF, 2004. p. 1-17.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. 4. ed., 2. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. 95 p.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.

NASCIMENTO, Abdias do. O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado. 4. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem. *Tempo Social*, revista de sociologia da USP, p. 287-308, v. 19, n. 1290. nov. 2006.

OLIVEIRA, V. C; VIANA, M. M. G; LIMA, L. C. O ingresso de cotistas negros e indígenas em universidades federais e estaduais no Brasil: uma descrição a partir do Censo da Educação Superior. In: JESUS, R. E. *Reafirmando direitos: trajetórias de estudantes cotistas negros (as) no ensino superior brasileiro*. Belo Horizonte: Ações Afirmativas no Ensino Superior, 2019. p. 171-274.

PEREIRA, Amauri Mendes. Preto é cor, negro é raça: depoimento de um militante do movimento negro. In: RIOS, Flávia (org.). *A questão do pardo no Brasil*. São Paulo: Cult Editora, 1. ed., mar. 2024.

PETRUCCELLI, José Luís. A cor denominada: estudos sobre a classificação étnico-racial. Rio de Janeiro: DPeA, 2008.

PIZA, Edith. Porta de vidro: entrada para branquitude. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida da Silva (Org.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002.

PIZA, Edith; ROSEMBERG, Fúlvia. Cor nos censos brasileiros. *Revista USP*, São Paulo, n. 40, p. 122–137, dez. 1998–fev. 1999. Disponível em: https://revistas.usp.br/revusp/article/view/28427?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 12 jul. 2025.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. In: **Epistemologias do Sul**. São Paulo. Cortez, 2009, p. 84-130.

RAMOS, Guerreiro. Introdução crítica à sociologia brasileira. Rio de Janeiro: Andes, 1957.

RIBEIRO, Darcy. O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIOS, Flávia (org.). *A questão do pardo no Brasil*. São Paulo: Cult Editora, 1. ed., mar. 2024.

RODRIGUES, R. N. As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil. Salvador: Livraria Progresso, 1957.

SANTOS, Sales Augusto dos. A Lei nº 10.639/03 como fruto da luta antirracista do Movimento Negro. In: BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. *Educação antirracista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03*. Brasília: MEC/SECAD, 2005. p. 21–38.

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

SCHUCMAN, Lia Vainer. Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo. São Paulo: Veneta, 2020. 216 p..

SCHUCMAN, Lia Vainer. *Famílias inter-raciais: tensões entre cor e amor*. 1. ed. Salvador: EDUFBA, 2018. 146 p.

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

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira*. 1. ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012. 152

SILVA, A. C.; LEITE, D. G.; RIOS, F.; VINUTO, J. Comissões de heteroidentificação e universidade pública: processos, dinâmicas e disputas na implementação das políticas de ação afirmativa. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 3, p. 1–31, 2022. Disponível em: <http://doi.org/10.1590/1678-49442022v28n3a0405>. Acesso em: 08 jan. 2025.

SILVA, Graziella Moraes; LEÃO, Luciana T. de Souza. O paradoxo da mistura: identidades, desigualdades e percepção de discriminação entre brasileiros pardos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 80, p. 117-133, out. 2012. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/JFNppF8CZfb3K9ztmX8ZkmM/?format=pdf&utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 12 jul. 2025.

SILVA, P. B; SILVÉRIO, V. R. (Orgs.). *Educação e ações afirmativas: entre a justiça simbólica e a injustiça econômica*. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2000.

SILVA, P. V. B. S; BORBA, C. A; VANALI, A. C; VASCONCELOS, D. S. Políticas Afirmativas. In: SILVA, P. V. B. S; REGIS, K.; MIRANDA, S. A. (Orgs.). *Educação das relações étnico-raciais: o estado da arte*. Curitiba: NEAB-UFPR e ABPN, 2018. Dados eletrônicos.

SOARES, Luiz Eduardo. Juventude e violência no Brasil contemporâneo. In: NOVAES, Regina; VANNUCHI, **Paulo** (orgs.). *Juventude e sociedade: trabalho, educação, cultura e participação*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004. p. 130–159.

SOUZA, K. C. C. *Mestres/as negros/as: trajetórias na pós graduação dos/as egressos/as do curso de formação pré acadêmica. Afirmção na Pós. (Dissertação) Mestrado em Educação – Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, 2018.*

SOVIK, Liv. *Aqui ninguém é branco*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009. 176 p.

SPINK, Peter Kevin. Pesquisa de campo em psicologia social: uma perspectiva pós-construcionista. *Psicologia & Sociedade*, v. 15, n. 2, p. 18-42, jul./dez. 2003. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/psoc/a/nSkXqD7jKvgdrTFYGmTF8gP/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 10 jul. 2024.

TELLES, Edward. *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Ford Foundation, 2003.

VERAN, J. F. ‘Nação Mestiça’: As políticas étnico-raciais vistas da periferia de Manaus. *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, v. 3, n. 9, jul/ago/set 2010, p. 21-60.

VINUTO, Juliana. A amostragem em bola de neve na pesquisa qualitativa: um debate em aberto. *Temáticas*, Campinas, v. 22, n. 44, p. 203-220, ago/dez. 2014. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/tematicas/article/view/10977/6250>. Acesso em: 15.jul. 2025.

WALKER, Alice. *Em busca dos jardins de nossas mães: prosa mulherista*. Tradução de Stephanie Borges; posfácio de Rosane Borges. 1. ed. São Paulo: Bazar do Tempo, 2021. 376 p.

APÊNDICE A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - ENTREVISTAS

Título do Projeto: Quais identidades raciais emergem no contexto das políticas de Ações Afirmativas? Uma discussão sobre o lugar dos(as) autodeclarados(as) pardos(as)

Pesquisador Responsável: Prof. Dr Rodrigo Ednilson de Jesus/Orientador
rodrigoednilson@gmail.com 31 988411335

Pesquisador co-responsável: Natália Silva Colen
E-mail:colennatalia18@gaill.com / Tel: (31) 987024649.

Este é um convite para você participar voluntariamente, ou seja, sem remuneração, da pesquisa: Quais identidades raciais emergem no contexto das políticas de Ações Afirmativas? Uma discussão sobre o lugar dos(as) autodeclarados(as) pardos(as), que tem como pesquisador responsável Rodrigo Ednilson de Jesus e pesquisadora có-responsável Natália Silva Colen. Esse trabalho está ligado ao Programa de Pós-Graduação – Conhecimento e Inclusão Social, da Faculdade de Educação, da Universidade Federal de Minas Gerais – FaE/UFMG.

Caso você decida participar, você vai passar por algumas conversas e entrevistas. As entrevistas, se você permitir, serão gravadas e, posteriormente, transcritas integralmente. Fica garantido, a cada uma, o acesso ao material transcrito e o direito ao veto de parte ou de toda a transcrição a qualquer momento da pesquisa. Os locais e horários para os encontros serão combinados, respeitando sua disponibilidade e preferência. A sua participação não lhe causará nenhuma despesa, mas, caso isso ocorra será ressarcida. Sobre o resultado, será devolvido a cada um dos participantes.

Gostaríamos de esclarecer que o uso do material coletado será destinado exclusivamente para a realização desta pesquisa e que sua identidade, nome, e dados pessoais serão preservados. No caso de haver publicações ou apresentações relacionadas à pesquisa, nenhuma informação que permita a sua identificação será revelada.

Como benefício, podemos dizer que a pesquisa pode gerar conhecimento para entender e aprimorar as políticas de ações afirmativas, mas também pode contribuir para a compreensão individual e coletiva das construções identitárias dos sujeitos.

Consideramos que toda pesquisa envolvendo pessoas envolve riscos, acreditamos que os riscos podem aparecer nas entrevistas, através de perguntas que gerem invasão de privacidade, algum tipo de constrangimento a partir dos conteúdos revelados. E também, após análise dos dados cometer equívocos e/ou falsas interpretações. Assim, havendo algum desconforto durante a realização das entrevistas você pode preferir não falar de algum assunto ou tema, decidir interromper a entrevista por algum motivo pessoal, você pode ainda depois de realizada a entrevista, decidir a qualquer momento apagar algum trecho dela, ou solicitar para que a pesquisadora não mencione alguma passagem. Se houver qualquer situação de constrangimento de qualquer natureza, você tem o direito de se recusar a responder as perguntas ou de interromper a entrevista. Tentaremos ao máximo deixar você confortável nos encontros com a pesquisadora assistente respeitando sua fala seu tempo e ambiente, você possui total liberdade para se desligar da pesquisa a qualquer momento.

A pesquisa pretende tratar cada sujeito em sua dignidade e respeitá-los em sua liberdade e autonomia durante o período das entrevistas e demais contatos. Frente aos riscos possíveis, garantiremos acesso irrestrito dos entrevistados aos materiais coletados e os resultados individuais; local reservado; atenção aos sinais verbais e não verbais de

desconforto; a não violação a integridade física, psicológica e social dos sujeitos; a privacidade, a proteção da imagem e a não estigmatização, por meio da não utilização das informações em prejuízo das pessoas. A partir dessas práticas queremos garantir condições da pesquisa ser bem suportada, fisicamente, psicologicamente e socialmente, pelos sujeitos envolvidos.

Durante todo o período da pesquisa você poderá tirar suas dúvidas ligando para os telefones que deixamos abaixo, estamos disponíveis para qualquer esclarecimento no decorrer da pesquisa. Se assim julgar necessário, o Comitê de Ética em Pesquisa da UFMG também pode ser contatado pelo endereço eletrônico coep@prpq.ufmg.br ou pelo telefone 31 3409-4592. Você também tem o direito de retirar seu consentimento em qualquer fase, sem que isso lhe acarrete quaisquer tipos de prejuízo a sua vida pessoal ou profissional. Os dados que você irá nos conceder serão confidenciais e serão divulgados apenas em congressos ou publicações ligadas à pesquisa, não havendo divulgação de nenhum dado que possa lhe identificar.

Este documento foi impresso em duas vias, uma ficará com você e a outra com os pesquisadores

Assinatura do representante

Natália Silva Colen
(Pesquisador assistente)

Rodrigo Ednilson de Jesus
(Pesquisador Responsável)

APÊNDICE B – ROTEIRO DE ENTREVISTA

- 1- O que te fez se interessar pela pesquisa?
- 2 - Me conte um pouco sobre você e sua trajetória até a chegada ao Ensino Superior.
- 3 - Qual curso você está realizando ou realizou e qual foi a modalidade de entrada?
- 4- Me conte sobre sua família, sua composição racial.
- 5 - Como você se declara racialmente e quais elementos da sua história te ajudaram a construir esta autodeclaração?
- 6- Nos espaços sociais que você circula, como você acha que as pessoas te veem racialmente?
- 7 - Sua autodeclaração racial já foi problematizada em algum dos espaços que você frequenta?
- 8- Algo mais que você queira acrescentar?