UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS - FCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA –
PPGS/UFGD

ANNA BEATRIZ PASSOS DA SILVA CARLOS

IDENTIDADE EM MOVIMENTO: O PROCESSO DE IDENTIFICAÇÃO
RACIAL DOS ESTUDANTES PARDOS NA UFGD

DOURADOS/ MS

2023

ANNA BEATRIZ PASSOS DA SILVA CARLOS

**IDENTIDADE EM MOVIMENTO: O PROCESSO DE IDENTIFICAÇÃO
RACIAL DOS ESTUDANTES PARDOS NA UFGD**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Sociologia, da Faculdade de Ciências Humanas, da Universidade Federal da Grande Dourados (FCH/UFGD), Unidade Universitária de Dourados como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em Sociologia, na área de concentração em Sociologia.

Linha de pesquisa: Cidadania, Diversidade e Movimentos Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Márcio Mucedula Aguiar

DOURADOS/ MS

2023

FICHA CATALOGRÁFICA

Dados Internacionais de
Catalogação na Publicação (CIP) Biblioteca
Central da UFGD, Dourados, MS, Brasil.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

C284i Carlos, Anna Beatriz Passos Da Silva
IDENTIDADE EM MOVIMENTO: O PROCESSO DE IDENTIFICAÇÃO RACIAL DOS
ESTUDANTES PARDOS NA UFGD [recurso eletrônico] / Anna Beatriz Passos Da Silva Carlos. --
2024.
Arquivo em formato pdf.

Orientador: Prof. Dr. Márcio Mucedula Aguiar.
Dissertação (Mestrado em Sociologia)-Universidade Federal da Grande Dourados, 2023.
Disponível no Repositório Institucional da UFGD em:
<https://portal.ufgd.edu.br/setor/biblioteca/repositorio>

1. Pardo. 2. Processo Identário. 3. Trajetória. 4. Ação Afirmativa. I. Aguiar, Prof. Dr. Márcio
Mucedula. II. Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

©Direitos reservados. Permitido a reprodução parcial desde que citada a fonte.

ANNA BEATRIZ PASSOS DA SILVA CARLOS

IDENTIDADE EM MOVIMENTO: O PROCESSO DE IDENTIFICAÇÃO RACIAL
DOS ESTUDANTES PARDOS NA UFGD

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Sociologia, da Faculdade de Ciências Humanas, da Universidade Federal da Grande Dourados (FCH/UFGD), Unidade Universitária de Dourados como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestra em Sociologia, na área de concentração em Sociologia.

Linha de pesquisa: Cidadania, Diversidade e Movimentos Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Márcio Mucedula Aguiar

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Márcio Mucedula Aguiar – PPGS/UFGD

ORIENTADOR

Prof^a. Dr^a. Marisa de Fátima Lomba de Farias- PPGS/UFGD

MEMBRO TITULAR INTERNO

Prof. Dr. Bruno de Oliveira Ribeiro – UniRV

MEMBRO TITULAR EXTERNO

Prof. Dr. Valter Roberto Silvério - UFSCAR

MEMBRO TITULAR EXTERNO

CERTIFICADO DE APROVAÇÃO

(Fornecido pela Seção de Pós-Graduação)

AGRADECIMENTOS

Encontrei minhas raízes

Encontrei minhas origens
em velhos arquivos, livros
encontrei em malditos objetos
troncos e grilhetas
encontrei minhas origens no leste
no mar em imundos tumbeiros
encontrei em doces palavras cantos
em furiosos tambores, ritos
encontrei minhas origens
na cor de minha pele
nos lanhos de minha alma
em mim
em minha gente escura
em meus heróis altivos
encontrei
encontrei-as enfim,
me encontrei

(SILVEIRA, Oliveira)

Agradeço ao meu orientador Márcio Mucedula Aguiar, por todo apoio e compreensão durante a escrita do texto, aos meus pais, Carla Christina e Sergio, por me incentivar a continuar a essa trajetória, sempre vendo meu potencial. Ao Elias, Gimba, Gabrielli, Thais, Talita, Camila, Brenda, Carla, Firmino e todos os meus amigos que deram o ombro amigo quando quis chorar e apoio a não desistir da escrita. E por último, gostaria de agradecer a Yemanjá, que sempre escutou minhas preces, ouviu meus chamados e me abençoou até o último momento para eu completar esse ciclo.

RESUMO - Este estudo teve como objetivo analisar a construção subjetiva do processo identitário de estudantes pardos da Universidade Federal da Grande Dourados - UFGD, buscando compreender como eles enxergam o seu pertencimento racial. Os impactos das cotas raciais no reconhecimento da identidade e no acesso à universidade foram levados em consideração, uma vez que o ingresso no ensino superior é uma oportunidade para discutir e compreender a si mesmo. Para realizar essa análise, foi utilizada uma abordagem qualitativa de pesquisa, **com o método de história de vida utilizando de um roteiro semiestruturado**, entrevistando quatro estudantes dos cursos de Ciências Biológicas, Geografia e Medicina. O objetivo foi obter relatos e experiências sobre a construção da identidade racial desses indivíduos, analisando como esse processo se desenvolveu antes e depois de entrarem na universidade. Foi fundamental contextualizar a construção da identidade racial no Brasil, principalmente a construção do conceito de "pardo", que engloba desde a mestiçagem até a integração dentro da negritude. Os dados coletados nas entrevistas revelaram que a identificação com a negritude é um processo subjetivo, construído a partir das experiências de discriminação racial e de politização da identidade vividas pelos estudantes. Os relatos mostraram que, ao serem considerados pardos, eles eram frequentemente questionados ou afastados da sua negritude, o que resultava em um não reconhecimento de sua identidade como negros. No entanto, após ingressarem na universidade e se envolverem em coletivos negros, esses estudantes começaram a compreender a autodenominação como "preto" como uma identidade muito mais ampla do que apenas cor ou raça. Essa nova perspectiva passou a ter um significado político, representando o reconhecimento da sua negritude e a luta contra o racismo. Apesar dos avanços nas discussões sobre identidade racial, a categoria identitária de "pardo" ainda ocupa um lugar ambíguo, quase como um estado de "não-lugar". Mesmo com a busca por uma identificação mais precisa, essa categoria ainda enfrenta desafios na sociedade, evidenciando a importância contínua de discutir e compreender os processos de formação da identidade racial.

Palavras-chave: Pardo. Processo Identitário. Trajetória. Ação Afirmativa

ABSTRACT- The aim of this study was to analyze the subjective construction of the identity process of brown students at the Federal University of Grande Dourados - UFGD, seeking to understand how they see their racial belonging. The impacts of racial quotas on identity recognition and access to university were taken into account, since entering higher education is an opportunity to discuss and understand oneself. To carry out this analysis, a qualitative research approach was used, using the life history method, interviewing four students from the Biological Sciences, Geography and Medicine courses. The aim was to obtain accounts and experiences of the construction of racial identity among these individuals, analyzing how this process developed before and after they entered university. It was essential to contextualize the construction of racial identity in Brazil, especially the construction of the concept of "brown skin", which encompasses everything from mestizaje to integration within blackness. The data collected in the interviews revealed that identification with blackness is a subjective process, built on the students' experiences of racial discrimination. The reports showed that, when they were considered brown, they were often questioned or distanced from their blackness, which resulted in a lack of recognition of their identity as black. However, after entering university and becoming involved in black collectives, these students began to understand the self-designation "black" as a much broader identity than just color or race. This new perspective came to have a political meaning, representing the recognition of their blackness and the fight against racism. Despite the advances in discussions about racial identity, the identity category of "brown" still occupies an ambiguous place, almost like a state of "non-place". Even with the search for a more precise identification, this category still

faces challenges in society, highlighting the continued importance of discussing and understanding the processes of racial identity formation.

Keywords: Brown skin. Identity process. Trajectory. Affirmative Action

3.5 A emergência de negros/as universitário politizados.....	92
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	106
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	109

LISTAS DE ABREVIATURAS

CEUD - CENTRO UNIVERSITÁRIO DE DOURADOS

CPD - CENTRO UNIVERSITÁRIO DE DOURADOS

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA

REUNI - REESTRUTURAÇÃO E EXPANSÃO DAS UNIVERSIDADES FEDERAIS

UFGD - UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS

UFMS - UNIVERSIDADE FEDERAL DO MATO GROSSO DO SUL

UFMA - UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO

UFMG - UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

INTRODUÇÃO

Certa vez, uma pessoa compartilhou comigo uma perspectiva bem interessante: quando estamos envolvidos em pesquisas, especialmente na área das ciências humanas, é comum sentir uma conexão profunda e pessoal com o tema de estudo. Isso acontece porque, ao analisar uma pesquisa, nos identificamos de certa forma com o assunto, tornando-nos mais sensíveis e envolvidos emocionalmente. Afinal, embora estejamos falando sobre outros, também estamos falando sobre nós mesmos. Essas palavras ecoaram em minha mente ao longo de todo o processo de leitura, escrita e análise que fiz sobre identidade racial, especialmente concentrando-me na experiência de pessoas pardas. Estudar a identidade negra é estudar minha própria definição de identidade. Isso me levou a refletir constantemente sobre três perguntas centrais: quem sou enquanto mulher negra? Por que é importante estudar o processo de identidade racial? E o que me levou a escolher estudar sobre pessoas pardas?

Eu me lembro de um acontecimento na infância que sempre me faz pensar sobre a minha identidade. Durante a 4ª série, eu estudava em um colégio católico, em Salvador, no Estado da Bahia, no bairro da Pituba, que é um bairro de classe média. Naquela época, eu não era a única negra na sala, existia mais 4 ou 5 alunas, de diversos tons de pele negra, desde as tonalidades mais claras a tonalidades mais escuras como a minha, além disso, não me recordo especificamente dos meninos, mas acredito que havia alguns espalhados em outras salas. Eu não era próxima de nenhuma dessas meninas de pele negra, ficava mais com minhas colegas de turma, predominantemente branca, que já conhecia desde a 1ª série.

Um dia estava brincando no pátio do colégio com meus colegas na hora do intervalo da escola de pega-pega, eu passei correndo por Kelly, uma das meninas negras de tonalidade “café com leite”, na perspectiva atual, eu a identifico como parda. Ela usava calça jeans e a camisa do colégio e seu cabelo era alisado, no qual, ela deixava preso em um rabo de cavalo e podia ver a raiz crespa crescendo e os fios alisados saindo, principalmente, na parte da nuca. A referida aluna não era da minha sala, e também não era próxima a mim.

Ao longo da brincadeira a observei rapidamente um pouco cabisbaixa, mas não prestei muita atenção, afinal eu estava correndo e brincando. Poucos minutos depois, eu sou abordada por outras meninas, de forma desesperada, e me disseram que a Kelly estava no chão aos prantos e repetia diversas vezes a frase “eu não quero ser negra, queria ser mais

como vocês”. As amigas brancas compadecidas pelo episódio diziam a todo momento que ela não deveria dizer isso, tentando acolhê-la da melhor forma possível.

Eu cheguei em meio daquele caos com as meninas angustiadas gritando para mim e esperando que eu respondesse alguma coisa ou falasse algo que pudesse confortar a colega a respeito da valorização a negritude ou algo tipo, pois afinal, ambas éramos negras. Todavia, infelizmente, eu, com a faixa etária por volta dos 11 anos, nada sabia o que falar sobre o referido assunto e nem tinha a certeza se minhas palavras, naquele momento, poderiam confortar as angústias dela. Dessa forma, fiquei parada olhando a cena sem saber o que fazer, quando uma colega de turma, me instigou e até gritou comigo dizendo: “vai lá Bia fala alguma coisa, você é negra”, como se a identificação racial me desse argumento suficiente para aquela situação. Entretanto, eu apenas olhei para ela e respondi “vou falar o quê?”, após essa resposta, observei o olhar decepcionado de minha colega de turma, e das outras meninas brancas que acolhiam a Kelly que continuava aos prantos. Posteriormente, a levaram para coordenação e não acompanhei a solução daquele episódio.

Ao longo deste episódio e outros vividos na minha adolescência e início da fase adulta, passei por diversas experiências de violência racial, no sentido de não ter argumentos suficientes que pudessem responder aos conflitos de identificação racial. No entanto, uma dessas lembranças permaneceu viva em minha memória. Foi quando Kelly expressou verbalmente o seu desejo de não ser negra e quando eu fui intimada a confortá-la pela simples razão de ser negra também. Naquele instante, percebi que não sabia como acalmar alguém que estava passando pelo mesmo processo de aceitação racial do que eu. Essa lembrança carrega um peso que, naquela época, eu não conseguia compreender. Afinal, só poderia responder a esse peso se eu pudesse encontrar a resposta para a seguinte pergunta: quem sou eu como mulher negra de pele escura/preta?

Esse episódio e diversos outros momentos vividos, ao longo de minha vida, foram uma força motriz motivadora para ir em busca de respostas às minhas questões internas sobre a identidade racial durante meu período discente na faculdade de Ciências Sociais na UFMS.

Logo que iniciei a minha vida universitária, como estudante, na Universidade Federal em Mato Grosso do Sul (UFMS), em 2016, busquei adesão aos debates e análises inicialmente, sobre gênero e sexualidade fazendo parte do grupo Impróprias - Grupo de Pesquisa em Gênero, Sexualidade e Diferenças, organizado pelo professor Tiago Duque. As

discussões sobre gênero foram o primeiro passo em busca do meu conhecimento e de meus questionamentos, a respeito do que é ser mulher, contudo, sem aprofundar a questão da raça, nesse primeiro instante.

Com a finalidade de aprofundar meu aprimoramento sobre a discussão racial, propriamente dita, participei de grupos de estudo feitos por outros estudantes negros, a respeito das questões étnico-raciais e até cursei uma disciplina optativa sobre relações étnico-raciais no curso de Pedagogia. Esse esforço foi feito, pois apesar de alguns professores relacionarem gênero e raça em suas disciplinas, não havia nenhum professor(a) dentro no curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS) especializado na área das relações étnico-raciais, naquela época.

No ano de 2019, meu último ano da minha faculdade tive a oportunidade de explorar de maneira mais aprofundada o campo das relações étnico-raciais. Desse modo, naquele momento, tive a oportunidade de conhecer a primeira professora negra do curso de Psicologia, a Professora Dra. Thaise Reis. Ela se tornou uma inspiração para vários estudantes negros em diferentes cursos, incluindo eu, que passaram a frequentar suas palestras ansiosos por ouvir sua história, suas experiências e sua perspectiva racial.

A Dra. Thaise Reis era a representatividade docente que há tanto tempo faltava em nossa instituição. Sua aparência com pele retinta e cabelos crespos curtos, fez com que eu enxergasse um caminho a seguir dentro da universidade. Sua figura ressignificou meu olhar e me fez compreender a importância de minha mãe, que já em 2013, havia conquistado o seu diploma de doutorado no Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo (NEIM) na Universidade Federal da Bahia (UFBA). Até então, eu não tinha noção o quanto essa conquista era significativa no âmbito profissional e acadêmico, e especialmente, para a comunidade negra.

Nesse contexto, percebi a importância de valorizar minha formação acadêmica como mulher negra retinta. O fato foi que por intermédio da construção da história de vida e da carreira universitária da Dra. Thaise Reis e da realização de minha mãe que passei a compreender a relevância, não só do meu percurso individual, mas também, o impacto que meu trabalho exerce sobre o presente tema na negritude como um todo.

Durante aquele período foi instituída a Banca de Heteroidentificação na Universidade Federal do Mato Grosso do Sul - UFMS. Confesso que na época, eu não estava familiarizada

com o procedimento, mas sendo uma mulher negra de pele escura em uma universidade, fui frequentemente questionada por colegas de pele mais clara. Naquele momento, em meio às crescentes denúncias de fraude nas cotas, esses estudantes ou até mesmo seus colegas me questionavam se eles realmente poderiam se considerar pardos e se seriam aprovados pela banca de heteroidentificação. Era como se eu fosse uma "juíza da cor".

Eu compreendia o conceito de pardo, baseado nos critérios estabelecidos tanto pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE, quanto pelas políticas de ações afirmativas. Segundo essa lógica, o pardo é classificado como uma pessoa negra. Ou seja, eu só poderia afirmar quem era pardo se visse a pessoa como negra, e o aspecto físico era a maneira mais eficaz nessa avaliação.

Embora não gostasse de responder a essas perguntas, nas poucas vezes em que me atrevi a fazê-lo, sentia-me bastante desconfortável por ter que julgar. Algumas pessoas, de tonalidades claras, confessavam ser pardo com base em seu histórico familiar, fenótipo (cabelo, tonalidade da pele, nariz, boca) e no discurso de "nem branco nem negro", ou seja, não era visto como branco pelos brancos e não era visto como negro pelos negros. Isso gerava um certo desconforto e reforçava minha vontade de não responder a essas perguntas, até porque uma grande parte das pessoas que vinham até a mim com essa dúvida, eu as identificaria como brancas.

Além disso, havia muita opinião se formando perante a atuação da banca, para uns, a banca de heteroidentificação auxiliava na continuidade das ações afirmativas de modo objetivo ao avaliar o fenótipo racial dos estudantes combatendo a fraudes nas cotas. Para outras, a banca era vista como um "tribunal racial" que julgava a tonalidade dos sujeitos, especialmente, dos autodeclarados pardos, gerando uma discussão sobre a definição de pardo e sua complexidade diante da construção da negritude.

A fim de buscar uma melhor compreensão sobre essa temática, busquei aprofundar minhas leituras e discussões sobre esse tema com meu trabalho de conclusão de curso (TCC) e, assim, faço minha pesquisa inicial sobre raça intitulado "Nem Branco, Nem Negro: A Autodeclaração de Candidatos à Vaga de Ensino Superior na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul" (2019), a qual teve como objetivo a análise do processo identitário racial e verificar se a interpretação da lei 12.711, de 2012 sobre Cotas Raciais influenciou na autodeclaração dos sujeitos que se identificam como pardos.

Desse modo, através da metodologia de entrevista semiestruturada, pude interpretar o discurso dos estudantes e sua construção de identidade racial, desde sua experiência de vida na infância até sua vivência na universidade. Compreendi, no meu primeiro trabalho, a abrangência do pardo como identidade para todos aqueles que estiverem na condição de não branco, além de um olhar fenotípico e o que eles imaginavam do que era a negritude e a branquitude, no qual muitos não se sentiam encaixados. Essa condição de não se “encaixar” para além do fenótipo, especificamente o tom de pele, era também ocasionada por diversas questões desde as familiares, seja por relacionamentos interraciais ou por uso de documento oficial - certidão de nascimento - como prova de sua identidade, ou mesmo, a falta de conhecimento a respeito da sua identidade racial que só começa a ser questionada, a partir do momento em que o estudante se inscreve na faculdade optando pela vaga de cotas raciais e tem que passar pelo procedimento de heteroidentificação. A lei 12.711/2012 entraria como parte desse processo identitário e a escolha sobre o posicionamento de seu pertencimento racial, o que faria desse sujeito buscar uma compreensão sobre sua identificação racial.

As cotas raciais tiveram um grande impacto nesse reconhecimento e o ingresso na universidade é uma porta de entrada para discussões a respeito de si mesmo, assim como, se entendendo e reconhecendo como sujeito. Assim, esse impacto no reconhecimento do sujeito traz também consigo discussões a respeito da autodeclaração e heteroidentificação.

Reflico, neste segmento, que há um discurso sobre o pardo dentro da construção da identidade racial que só pode ser entendida pelo olhar do próprio sujeito, pois sua experiência como sujeito racializado se difere da minha própria experiência sobre o que é ser negro e os significados e ressignificados o que cada um têm com isso. Para os negros pardos, ser negro é uma aproximação da negritude feita através de muito esforço para além do fenótipo, de sua inserção social e de identificação, entretanto, para mim, ser negra retinta é parte da minha história de vida, de minhas experiências, de minha família, sem nenhuma sombra de dúvida, e ser preto era minha condição de identificação de pertencimento como pessoa dentro do meu contexto social em que o outro me reconhecia através de meu tom de pele, uma confirmação da minha negritude. Hoje, eu compreendo que dentro da construção da identidade, tudo se mistura com a história de vida, cor, fenótipo, cultura e todos os demais elementos que se interrelacionam ao longo do processo da construção do sujeito.

Nesse contexto, ao propor um estudo sobre a identidade, tendo como grupo pesquisado, os estudantes pardos é uma oportunidade de aprofundamento e continuidade da

minha primeira pesquisa, além do debate contemporâneo sobre a identidade negra, principalmente, aos jovens que ingressam na universidade passando pelo procedimento de heteroidentificação. Novos olhares e discussões a respeito da negritude sentida pelo próprio sujeito.

A partir dessa conjuntura, compreende-se a identidade como um processo contínuo de formação do sujeito através de suas experiências. O presente estudo teve como objetivo analisar a construção subjetiva do processo identitário através da percepção dos estudantes, que integram cursos de graduação na Universidade Federal da Grande Dourados - UFGD, e ainda, compreender como vivenciam o pertencimento racial.

A intenção inicial foi fazer um estudo apenas com os estudantes autodeclarados pardos, porém, ao longo das entrevistas, observou-se que estes estudantes se autodefiniam como pardo até a matrícula da universidade, e após a vivência dentro da universidade, há uma mudança na sua autoidentificação e pensamentos a respeito do que o pardo representou/representa como categoria identitária.

Há também a ressignificação dos termos “preto” e “negro” para se autoafirmarem como pessoas negras, no momento em que sua negritude era colocada em dúvida, sendo negras de peles de clara com fenótipos variados e eram constantemente comparados a um tipo “ideal” de negritude. Ser reconhecido como pardo, muitas vezes, entrava em oposição com o próprio reconhecimento da negritude. No senso comum, ainda diferencia negros e pardos, como se negros fossem apenas pessoas retintas, e os pardos, qualquer sujeito fora do fenótipo branco, o “não-branco”, mesmo nos avanços dos estudos de étnicos raciais e de políticas públicas se compreende a categoria negra abrangendo pretos e pardos.

Nesse sentido, há uma certa rejeição por parte dos entrevistados em se colocar como pardo, tanto assim, que se referir como “preto” quanto “negro” dariam um impacto mais forte na hora de se autoidentificarem como pessoas negras.

Não somente isso, os debates atuais com o tema sobre colorismo, afrobege, ou negros de pele clara trazem uma complexidade de matizes dificultando em encontrar no pardo um ponto forte de reconhecimento, já que a todo instante sua instabilidade conceitual leva ao segmento de um olhar mais fenotípico, cor de pele, para classificar a tez não branca.

Na coleta de dados, buscamos a metodologia da pesquisa qualitativa com entrevista semiestruturada. Dessa forma, entrevistei quatro estudantes de graduação da UFGD, sendo dois graduandos de Medicina e os outros dois, de Ciências Biológicas e de Geografia, ou seja, adota-se como critério de análise o curso mais concorrido, o de média concorrência e o menos concorrido.

Além disso, tendo como campo de pesquisa, a UFGD, não se pode esquecer os tensionamentos que a categoria parda como identidade social e política trazem no debate das Ações Afirmativas, principalmente, ao se tratar da implantação da Banca de Heteroidentificação, implementada na UFGD, desde 2019. Sua funcionalidade política, dentro das ações das políticas de Ação Afirmativa, carrega um peso burocrático como parte do procedimento para a matrícula dos estudantes na universidade; mas também social, ao utilizar aferição fenotípica, com a justificativa de que o método é utilizado em razão ao estudo feito pelo Oracy Nogueira (2006), em sua obra, “Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil”. Tal estudo concebe o preconceito de marca como baseado na aparência, cor da pele, formato do nariz, tipo de cabelo. Quanto mais a tonalidade de pele se aproximar do negro, maior a probabilidade do indivíduo ser discriminado.

Todavia, ao olhar os traços negróides, textura de cabelo e tom de pele como metodologia para interpretar aqueles que têm o direito à vaga de cotas, rememora os tempos coloniais de classificação racial pondo sujeito negro em uma identidade fixa desconsiderando a multiplicidade de possibilidades de identidades negras dentro de uma sociedade multirracial. Porém, por chamar a atenção por seu método, a Banca de Heteroidentificação provoca pesquisadores/as a prestarem novamente a atenção ao “pardo”, estabelecendo novos olhares de interpretação da identidade que se fazem na diversidade cultural e fenotípica da população negra brasileira.

Vale ressaltar que a questão da pesquisa não focou no debate sobre quem é ou quem não é negro, e sim, quais processos que constituem a identificação das pessoas negras, para assim entender as multiplicidades em torno da negritude. Procurou-se, dessa maneira, a compreensão da construção do processo identitário fundamentado na perspectiva da diferença.

Discutir identidade racial, especificamente o pardo, é discutir fundamentos ideológicos (simbólicos e políticos) da mestiçagem. Seu termo, como observado anteriormente, teve destaque nas teorias raciais no fim do século XIX até meados do século XX, influenciando até os dias de hoje criando uma dificuldade de mobilização organizada pelos movimentos negros em torno de uma única identidade “negra” (MUNANGA, 2015).

A mestiçagem, conforme Munanga (2015), não se estende somente pelo fenômeno biológico, pois seu conteúdo é afetado pelas ideias que se fazem dos sujeitos que compõem essas populações e pelos comportamentos supostamente adotados em função desses ideais. Ou seja, “a mestiçagem, cujo uso é ao mesmo tempo científico e popular, está saturada de ideologia” (MUNANGA, 2015 p.22). Por esse motivo, deve ser interpretada no viés sociológico.

Pelo discurso construído influenciado pela lógica da mestiçagem, o pardo seria este indivíduo miscigenado agregado no “negro”, e posteriormente ressignificado pela sua semelhança econômica com os pretos e estratégia política, mas também uma ambiguidade mediada tanto pela branquitude quanto pela negritude. Portanto, para o movimento negro brasileiro, o “negro” é uma construção política que agrega tanto pretos quanto pardos, e por isso sujeito às ambiguidades e/ou ambivalências.

Assim, a pesquisa se passa na análise inicial pela raça, compreendida em um contexto social estrutural, partindo da análise feita por Guimarães (2001; 2003; 2009): raça como uma construção social, histórica, econômica e política, parte de um âmbito cultural e da cultura simbólica. Sendo interpretada em diferentes circunstâncias, o autor define a raça como efeitos de um discurso sobre a origem do povo. A raça, como demonstram as ciências sociais, ainda é uma categoria importante para a compreensão da sociedade brasileira contemporânea assim como na existência de políticas públicas sejam para o público em geral ou específico.

Para pensar na identidade e no processo identitário racial é preciso considerar que ambos se constituem a partir da linha de pensamento dos Estudos Culturais caracterizados por produções de conhecimentos distintos que esboçam métodos de desconstrução sob estudos essencialistas. Em vista disso, a identidade seria a apreensão das subjetividades experienciadas pelos sujeitos e não simplesmente por fatos objetivos dados por uma política de identidade. Ou seja, ao pensar o processo racial amplia-se o pensamento sobre o significado de raça, interseccionada a cultura que interage na forma como o sujeito vive e no

comportamento que assume, inter-relacionando no âmbito de gênero, classe, religião entre outras categorias sociais.

Ao mapear o conjunto de problemáticas que envolvem a identidade negra e as ações afirmativas é importante afirmar que essa pesquisa ambicionou investigar como e qual a relação entre as técnicas e procedimentos de identificação racial. Espera-se que os resultados da presente pesquisa possam contribuir para um entendimento melhor dos principais aspectos de mediação e compreensão da construção do processo identitário racial, em especial, o debate relativo à pessoa parda.

A respeito da metodologia, com uma abordagem interpretativa dos fenômenos sociais, a técnica de pesquisa qualitativa se torna um instrumento essencial para a elaboração do trabalho, o uso da metodologia qualitativa ajuda na significação dos fenômenos sociais.

O texto se organiza da seguinte forma, no primeiro capítulo, propõe uma discussão a respeito do conceito de identidade tendo como norte o pensamento do autor Stuart Hall (2006), posteriormente, no segundo item do capítulo, um debate a respeito da construção da identidade/diferença. A intenção do capítulo teórico foi discutir o que é a identidade seus processos, significações e ressignificações na constituição identitária do sujeito negro.

No segundo capítulo, pretendeu-se abordar sobre a construção da identidade racial brasileira abordando sobre a temática do mestiço e do pardo, a perspectiva foi compreender a constituição do pardo na construção da sociedade brasileira na classificação racial. Além disso, é de fundamental importância a interpretação das nuances conceituais do pardo, entender como eles, vinculado à lógica da mestiçagem, estruturam um entendimento de classificação fenotípica ampla em vista as categorias “branco” e “preto” que tinham suas definições presentes. Nesse sentido, o pardo desde os tempos coloniais, enquadra todos os sujeitos não brancos que fenotipicamente não se sentem representados nem “branco” e nem “preto”. A intenção foi conceituar ideias advindas no conceito raça, processo identitário e suas articulações, explicando sua origem e as repercussões que teve até o pensamento atual. Assim, formulei uma análise da categoria parda através da perspectiva da diferença, analisando sua emblemática de não-lugar e suas articulações como identidade negra e não-branca. A ideia primordial foi compreender qual o discurso existente em torno dessa categoria e como ela é analisada na construção subjetivas dos sujeitos

No terceiro capítulo, analisou-se a fala dos estudantes e suas trajetórias para a compreensão de entendimento racial como sujeitos negros, compreendidos como pardos. O intuito foi verificar qual é o discurso que os próprios alunos estão fazendo a respeito de sua identidade e quais as categorias que estão utilizando.

Com isso, a pesquisa se propõe a trazer novos olhares para a construção da identidade racial em vista dos novos contextos que surgem na sociedade atual. Consequentemente, ao olhar a raça, identidade negra e o pardo como termos sociais em construção, interpreta-se como se dá a essas categorias uma (re)análise para a entender o processo de identificação do sujeito pardo/negro, partindo de sua própria experiência pessoal. Mais do que tentar adivinhar quem é negro no Brasil, o estudo vem com intuito de explicar quais as categorias e experiências, em específico, os que se consideram negros de pele clara e o que faz esses sujeitos pardos se identificarem como negros no Brasil.

CAPÍTULO I – IDENTIDADE, SUBJETIVIDADE E EXPERIÊNCIA: DAS IDENTIDADES FIXAS ÀS INFINITAS POSSIBILIDADES DA FORMAÇÃO IDENTITÁRIA.

A identidade é um termo que vem sendo utilizado nos estudos sociais como forma de entendimento da subjetividade do sujeito. Sua palavra, como discorre o teórico Muniz Sodré (2015), resulta do termo *Idem*, que significa “o mesmo”. Ligado ao latim escolástico *identitas*, a expressão significa,

(...) a permanência do objeto, único e idêntico a si mesmo apesar das pressões de transformações interna e externa. Identidade - ou conformidade, por semelhança ou igualdade, entre coisas diversas - é, assim, o caráter do que se diz “um”, embora seja “dois” ou “outro”, por forma e efeito (SODRÉ, 2015, p.39).

Consideramos que ao discorrer sobre a identidade humana, o autor designa acerca dos complexos de relações e interações que conecta o sujeito a um quadro de referências contínuas, constituído por suas experiências e pelo contato do local e do grupo onde vive. Cada indivíduo é singular contendo seu histórico-social afetado pelas relações de âmbito global, seja ela natural ou psicossocial, e de relações com os outros indivíduos (SODRÉ, 2015). Assim, “a identidade de alguém, de um ‘si mesmo’, é sempre dada pelo reconhecimento de um ‘outro’, ou seja, a representação que o classifica socialmente” (SODRÉ, 2015 p. 39).

O conceito de identidade também se volta a uma discussão de construção e desconstrução das perspectivas identitárias que se situa em variadas áreas disciplinares. Todas essas áreas criticam a ideia de identidade integral, originária e unificada (HALL, 2008).

Na filosofia, tem-se feito, por exemplo, a crítica ao sujeito autossustentável que está no centro da metafísica ocidental pós-cartesiana. No discurso feminista e da crítica cultural influenciadas pela psicanálise têm-se destacado os processos inconscientes de formação da subjetividade, colocando-se em questão, assim, as concepções racionais de sujeito (HALL, 2008, p.103).

A Partir do debate teórico a partir da perspectiva de Stuart Hall em seu livro “A identidade cultural na pós-modernidade (2006), o pesquisador analisa o “eu” como um sujeito fragmentado delineado em um contexto de crítica ao essencialismo das concepções étnicas, raciais e nacionais. Nessa perspectiva, aprofunda-se as questões em torno da subjetividade e

da identidade. O teórico debate sobre a questão da identidade cultural na chamada modernidade tardia buscando no intuito de responder algumas perguntas como: se há ou não uma "crise" de identidade, em que ela consiste e quais suas consequências em um cenário de transformação das sociedades modernas resultando na mudança de conceito de sujeito e identidade no final do século XX (MORENO, 2004). Estas mudanças afetam as identidades pessoais abalando a ideia de “nós” como sujeitos integrados, assim ocorre uma perda de em “sentido de si” estável, denominado de deslocamento ou descentramento¹ do sujeito. A essa perda de “sentido de si” uma “crise de identidade” para o indivíduo apreendido por um duplo deslocamento: seu lugar no mundo social e cultural, e de si mesmo.

Nesse sentido, as identidades modernas estão sendo “descentradas”, ou seja, a identidade do indivíduo não é mais vista pela ótica essencialista, nesse sentido, como identidades fragmentadas. A fragmentação acontece devido a uma mudança estrutural das sociedades modernas em relação à classe, gênero, sexualidade, raça e nacionalidade que antes tinham uma localização sólida nos sujeitos integrados se tornou insuficiente para a construção identitária do sujeito. A identidade, para o teórico, é contextualizada, a partir de três concepções: sujeito do iluminismo, sujeito sociológico e sujeito pós-moderno.

O sujeito do iluminismo, advindo da era moderna colocava o homem como foco de análise, baseando sua concepção de identidade totalmente em um sujeito centrado, unificado e dotado de razão. Segundo Harvey (2016), o domínio científico da natureza prometia o desenvolvimento das formas racionais de organização social, e nos modos racionais de pensamento a libertação à irracionalidade feudalista como o mito, religião, superstição, liberação do uso arbitrário do poder, além do lado sombrio da nossa própria natureza. Através desse processo em que as qualidades universais, eternas e imutáveis a humanidade seriam reveladas.

O pensamento iluminista (e, aqui sigo, Cassirer 1951) abraçou a ideia do progresso e buscou ativamente a ruptura com a história e a tradição esposada pela modernidade. Foi, sobretudo, um movimento secular que procurou desmistificar e

¹ Segundo Costa (2006), a concepção do sujeito descentrado de Hall pode ser entendida através do desdobramento do projeto teórico de Foucault sobre a subordinação dos sujeitos aos discursos. Ou seja, para se chegar à própria formulação Hall teve que reconstruir a reflexão de Foucault a fim de mostrar que os trabalhos do autor mostram dois sentidos dessa subordinação. O primeiro está associado a um discurso disciplinador construído e institucionalizado em diferentes épocas, constituindo diferentes sujeitos. Ao mesmo tempo - segundo sentido -, em que os discursos produzem um “lugar para o sujeito” conforme abre espaço para o posicionamento individual. A exemplo, que entendeu-se sobre “raça”, no sentido biológico no século XIX em relação a atualidade em que “raça” se ressignifica em sentido social e cultural, principalmente, à população negra.

dessacralizar o conhecimento e a organização social para libertar os seres humanos dos seus grilhões (HARVEY, 2016, p. 23).

A proporção em que saudava a descoberta científica com respostas universais em nome do progresso humano. Os pensadores iluministas acolheram diversas mudanças em um cenário de transitoriedade, condição necessária para o projeto modernizador ser realizado. Contudo, nesse período, a identidade estava ligada ao sujeito desde o seu nascimento e com ele se desenvolvia, porém, permanecendo, essencialmente, o mesmo. “O centro essencial do eu era a identidade de uma pessoa” (HALL, 2006, p.11). O sujeito iluminista também focava a uma identidade homogênea masculina.

O segundo momento histórico, é o sujeito sociológico, compreendido através do Interacionismo Simbólico², tendo como pioneiro George Herbert Mead e seu interesse de pesquisa na relação entre a mente, o self (eu) e a sociedade, título também do seu livro (ZANATTA,2011). O objetivo deste estudo é a possibilidade de

[...] compreensão do modo como os indivíduos interpretam os objetos as outras pessoas com as quais interagem e como tal processo de interpretação conduz o comportamento individual em situações específicas (BORGES; CARVALHO; RÊGO, 2010, p. 148).

É válido ressaltar que o método do Interacionismo Simbólico também é utilizado para os estudos de psicologia social no intuito de analisar os processos de socialização e ressocialização, assim como para os estudos de mobilização de opiniões, comportamentos, expectativas e exigências sociais (BORGES; CARVALHO; RÊGO, 2010). Tanto para o viés sociológico quanto para o psicossocial, os estudos da interação humana com o outro sujeito são de extrema importância para a análise de comportamento, representação e construção do “eu”. Quem somos nós, como nos constituímos e como o outro nos interpreta, faz parte do presente estudo para assim entendermos a nossa identidade.

Nesse contexto, os autores, Strauss (1999), Goffman (1985), Berger e Luckmann (1973) abordam a identidade como fruto da socialização. O indivíduo participa de diferentes esferas, passando a adotar os papéis que representam essas instituições (ZANATTA, 2011). Além disso, a forma como o indivíduo se comporta dependerá da visão do outro sobre ele,

² O Interacionismo Simbólico é uma linha de pesquisa sociológica elaborada por Herbert Blumer no ano de 1938. O enfoque do interacionismo são os processos de interação, não obedecendo regras fixas, as interações são ações recíprocas que podem ser negociadas subordinadas ao reconhecimento e aceitação por parte dos membros. A interação social só é possível pela linguagem. (ZANATTA, 2011)

por isso, que todas as interações são relações face a face, ou seja, uma relação direta com o outro indivíduo, feito a partir do seu convívio em comum.

"A vida cotidiana apresenta-se como uma realidade interpretada pelos homens e subjetivamente dotada de sentido para eles na medida em que forma um mundo coerente" (BERGER; LUCKMANN, 1973, p.35). Para esses autores, a experiência de interação face a face dará condições interpretativas sobre o outro e sobre si mesmo. Strauss (1999), argumenta que a identidade está associada por avaliações feitas por nós mesmos e pelos outros, e através dessas avaliações, os indivíduos se veem nos espelhos dos julgamentos que as outras pessoas fazem de si. Com isso, surgem as máscaras que são moldadas no intuito de antecipar esses julgamentos. Essa representação que o sujeito faz de si para o outro também é discutida por Goffman (1985), ao utilizar o termo fachada, como forma regular ou fixa, consciente ou não, de representação do sujeito para um grupo particular que está sendo observado.

Berger e Luckmann (1973) discorrem sobre a construção da subjetividade do sujeito atentando a memória do indivíduo, acessível somente a ele e nunca poderá ser experienciada por outro. "Meu passado me é acessível na memória com uma plenitude em que nunca poderei reconstruir o passado dele, por mais que ele o relate a mim" (BERGER; LUCKMANN, 1973, p.48). Isto é, o passado do indivíduo, só poderá ser compreendido por ele mesmo, mesmo que compartilhando para o outro, é essa singularidade constitui a subjetividade do sujeito. A vivência é feita por um só e mesmo que haja algumas relações semelhantes, às lembranças e os sentimentos, só serão entendidos por cada indivíduo de forma singular.

Entretanto, Goffman (1985) afirma que para poder ter "[...] melhor conhecimento de mim mesmo" (GOFFMAN, 1985, p.48) é necessário que haja reflexão. Isso quer dizer que, na situação face a face, a apresentação do outro está muito mais acessível para entendermos "aquilo que ele é" (GOFFMAN, 1985, p.48), visto que temos opiniões a respeito do outro partindo de como ele se apresenta para nós. Por outro lado, para reconhecermos quem nós somos, ou melhor, "aquilo que eu sou" (GOFFMAN, 1985, p.48) é necessário um pouco mais, é preciso que eu volte a minha atenção sobre mim. Há uma exigência de reflexão maior para que se alcance o entendimento sobre si. Ao mesmo tempo, essa atenção sobre si é ocasionada pela manifestação do outro frente a mim. "É tipicamente uma resposta 'de espelho' às atitudes do outro" (GOFFMAN, 1985, p.48). Berger e Luckmann (1973) explicam que assim como as

interações face a face são flexíveis, a forma como o sujeito interpreta o seu convívio comum e seu conhecimento também mudará de forma flexível.

Segue-se que as relações com os outros na situação face a face são altamente flexíveis. Dito de maneira negativa, é relativamente difícil impor padrões à interação face a face. Sejam quais forem os padrões que se introduza terão de ser continuamente modificados devido ao intercâmbio extremamente variado e sutil de significados subjetivos que têm lugar (BERGER; LUCKMANN, 1973, p.48)

A identidade no viés interacionista simbólico, como podemos observar, é uma relação constante entre o eu e o outro, que interage em diferentes situações sociais, naturais ou históricas, podendo cada situação ser entendida de forma diferente para cada um.

Contudo, para Hall (2006), a noção de sujeito sociológico, reflete a complexidade do mundo moderno e a concepção “interativa” da sociedade e do eu, ao qual uma coisa influencia a outra para se definir.

De acordo com essa visão, que se tornou a concepção sociológica clássica da questão, a identidade é formada na interação entre o eu e a sociedade. O sujeito ainda tem o núcleo ou essência interior que é o “eu real”, mas este é formado na “interação” entre o eu e a sociedade. O sujeito ainda tem um núcleo ou a essência interior que é o “eu real”, mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais “exteriores” e as identidades que esses mundos oferecem. (HALL, 2006, p.11)

A partir do momento que a projeção do “eu” internaliza os significados culturais e valores da sociedade, ela faz com que o sujeito se torne parte do local. Utilizando a teoria de Durkheim (2000), ocorre um fato social³, em que o sujeito apreende os significados de si através dos valores da sociedade e constrói sua identidade através desses valores. Por esse sentido que a identidade no viés sociológico, costura o sujeito à estrutura. “Estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis” (HALL, 2006, p.12).

Esse período de mudança de sujeito iluminista e um sujeito sociológico se contextualiza na modernidade em que trouxe “novos modos de comportamento estabelecidos pela primeira vez na Europa, após o Feudalismo, mas que no século XX se tornaram mundiais em seu impacto” (GIDDENS, 2002, p.21). Esse rompimento, com que Anthony Giddens (2002) vai denominar de “tradicional”, trouxe transformações sociais, como por exemplo, a formação de Estado-Nação e o surgimento do sistema capitalista. A modernidade,

³ Fato Social é um conceito sociológico de Durkheim de análise de fenômenos sociais no que diz respeito à maneira de agir ou pensar do indivíduo em um determinado grupo social ou sociedade, suscetível a exercer coerção ao indivíduo; geral em relação à extensão da sociedade e independe das manifestações individuais. (BARBOSA; QUINTANEIRA, 2000)

então, como uma ordem pós-tradicional, rompe com as práticas pré-estabelecidas enfatizando o cultivo das potencialidades individuais, possibilitando ao indivíduo uma identidade móvel, mutável. Dessa forma, o “eu” torna-se um projeto reflexivo abrindo as possibilidades de escolhas. Ele passa a ser responsável por si mesmo (DIAS, 2005).

Para o Giddens, a modernidade deu a oportunidade do sujeito de entender através a auto-identidade,

É possível inferir que a auto-identidade, para Giddens, se constitui a partir de uma trajetória construtiva, interpretativa e compreensiva, pois é o sentido lógico dado pelos agentes à sua própria vida, enfatizando que o envolvimento nas ações em bases criativas, tanto com os outros quanto com objetos, é necessário para a afirmação da dignidade pessoal e do bem-estar. Esse desenvolvimento da auto-identidade, portanto, é oriundo da criação de uma narrativa autobiográfica relacionada à percepção dos agentes a respeito de si mesmos, considerando, entretanto, que ações individuais acontecem sob determinadas condições (regras e recursos), se estendem no tempo e no espaço, e, por fim, estruturam as condições de realização de outras ações (DIAS, 2005, p. 145).

Essa auto-identidade inicia o processo de compreensão como as estruturas do mundo social moldam a nossa volta e nossas ações.

Os pressupostos da modernidade trazem compreensão da chamada modernidade tardia, conhecida pelo processo de “globalização” e seu impacto na pluralização de identidades dispendo-as a um jogo de identidades. É desse "jogo" que se tem como elementos as contrariedades das identidades ou cruzamentos, atuando fora, ou seja, no mundo cultural ou atravessando grupos políticos específicos ou dentro da cabeça do indivíduo (MORENO, 2004). Logo, no contexto de modernidade tardia, adentrando ao pós-modernismo não haverá nenhuma identidade singular ou "identidade mestra", ou seja, seja classe, raça ou gênero, a identidade do sujeito não se alinharia a essa única e abrangente identidade, ela faz parte como uma das representações da construção de identidade do sujeito.

Uma vez que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganhada ou perdida. Ela tornou-se politizada. Esse processo é, às vezes, descrito, como constituindo uma mudança de uma política de identidade (de classe) para uma política de diferença (HALL, 2006, p21)

A essa construção de política da diferença se percebe nas transformações políticas do mundo moderno emergindo novas identidades pertencentes a uma nova base política organizada pelos novos movimentos sociais: o feminismo, o movimento negro, as lutas para a libertação nacional, os movimentos antinucleares e ecológicos.

As sociedades da modernidade tardia caracterizam-se pela “diferença”; sendo assim, elas interseccionam diferentes divisões e antagonismos sociais que produzem uma multiplicidade de diferentes “posições de sujeito”, e, portanto, as identidades se tornam fragmentadas, isto significa que as identidades podem ser conjuntamente deslocadas.

A pós-modernidade contextualiza o aprofundamento do pensamento sobre a identidade o sujeito fragmentado “(...) composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não-resolvidas” (HALL, 2006, p.13) não é uma relação entre o eu e a razão; ou eu e o outro, como no sujeito sociológico, o que se produz agora são construções subjetivas de identidade advindas de um colapso social e cultural ocasionadas por mudanças estruturais e institucionais (HALL, 2006).

É no contexto da pós-modernidade que a identidade se torna mais provisória, e instável, complexa e problemática, definida historicamente e não biologicamente. Assim, o sujeito assume diferentes identidades e em diferentes momentos, não sendo uno, mas múltiplo, fazendo com que as identificações sejam continuamente deslocadas.

A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar - ao menos temporariamente (HALL, 2006, p.13)

A teoria pós-moderna tem sua relevância pela incorporação de vozes deslocadas, outrora marginalizadas, segundo Bell Hooks (2019), pensar a pós-modernidade em um contexto racial é buscar apropriar não simplesmente da experiência desse que foi colocado como um “outro” em uma relação de opressor e oprimido, mas acrescentar um discurso de “política da diferença” ao qual é possível reconhecer o “outro” e transformá-lo em sujeito. Essa transformação de sujeito faz com que ele ganhe voz e assim consiga construir sua própria identidade.

Portanto, a identidade racial não é fixa ou única, mas sim resultado de uma complexa interação de elementos e experiências. O sujeito negro pode vivenciar diferentes formas de identificação, "preto"/"pardo", e essas categorias não são essenciais, mas sim negociadas constantemente com outras diferenças, como gênero.

É fundamental compreender que nossas diferenças raciais não nos definem por completo como indivíduos, mas sim compõem uma parte importante de nossa identidade. O

processo de construção da identidade racial é contínuo, e é isso que nos torna seres complexos e únicos. Devemos sempre buscar uma compreensão mais profunda dessa diversidade, respeitando e valorizando as vivências individuais de cada pessoa.

1.1 Processo identitário na perspectiva da diferença

A partir da constituição de uma identidade não mais condicionada a um essencialismo, mas a uma verdade fundamentada, muitas vezes, por história no âmbito biológico, com uma perspectiva histórica, cultural e social (WOODWARD, 2014). A identidade, portanto, é relacional, estabelecida a partir de outras identidades e ou marcadores sociais e simbólicos dando ao sujeito um amplo arcabouço para se entender ou desentender a si mesmo ou os locais em que foi colocado. Portanto, a diferença “é aquilo que separa uma identidade da outra, estabelecendo distinções, frequentemente na forma de oposições” (WOODWARD, 2014, p.42). Nesse princípio de alteridade de construção do “eu” em relação ou comparação ao “outro” podemos pensar, à princípio, a diferença na construção de identidades binárias: branco/negro; homem/mulher; preto/pardo.

A identidade é construída por meio da diferença decorrente tanto por meios de sistemas simbólicos de representação quanto por meio de formas de exclusão social.

A identidade depende da diferença. Nas relações sociais, essas formas de diferença - simbólica e a social - são estabelecidas, ao menos em parte, por meio de sistemas classificatórios. Um sistema aplica um princípio de diferença a uma população de uma forma tal que seja capaz de dividi-la (e as todas as suas características) em ao menos dois grupos - nós/ele (por exemplo, sérvios e croatas); eu/outro (WOODWARD, 2014, p. x).

Por isso que ela tem que ser deslocada e fragmentada. A identidade reúne em si múltiplas identidades, que convergem e/ou se contradizem. Nesse conjunto de construção das identidades classe, raça, nacionalidade, sexualidade e religião são algumas categorias que podem definir a identidade de um sujeito, mas todas elas trazem uma complexidade. Não só o entendimento sobre a identidade é importante, como os conceitos de "identificação" e o aprofundamento da dinâmica da “diferença”. Esses dois conceitos darão base para compreender que o processo identitário de cada pessoa é histórico, social e dinâmico.

O conceito "identificação", segundo Stuart Hall (2008), é um conceito desenvolvido na teoria social e cultural, porém bastante utilizado quanto o da identidade. Ele ainda é um

conceito que deve ser trabalhado, contudo, sua utilização é importante para entender o processo identitário como um processo que nunca se acaba.

[...] a abordagem discursiva vê a identificação como uma construção, como um processo nunca completado - como algo sempre "em processo". Ela não é, nunca, completamente determinada - no sentido de que pode, sempre, 'ganhá-la' ou perdê-la'; no sentido de que ela pode ser, sempre, sustentada ou abandonada. Embora tenha suas condições determinadas de existência, o que inclui os recursos materiais e simbólicos exigidos para sustentá-la, a identificação é, ao fim e ao cabo, condicional; ela está, ao fim e ao cabo, alojada na contingência. Uma vez assegurada, ela não anulará a diferença. A fusão total entre o "mesmo" e o "outro" que ela sugere é, na verdade, uma fantasia de incorporação [...] (HALL, 2008, p. 106).

A identificação é um processo de articulação, que opera na lógica da *différance*. "Ela envolve um trabalho discursivo, o fechamento e a marcação de fronteiras simbólicas, a produção de 'efeitos de fronteiras'. Para consolidar o processo, ela requer aquilo que é deixado de fora - o exterior que a constitui" (HALL, 2008, p.106). O termo *différance* vem da noção *différance* de Derrida. O autor francês indica uma diferenciação que não pode ser traduzida no processo de significação, nem pode ser organizada dentro de uma estrutura binária de identidade - eu/outro, nós/eles, sujeito/objeto, homem/mulher e preto/branco. Tais classificações modernas criam ilusões de representação completas e totalizantes. Tratar do conceito de *différance* é compreender que os sujeitos são compostos de significações flutuantes e sempre incompletos sobre si.

A identificação faz parte do processo de identidade, trazendo a perspectiva pós-moderna, a identificação é um emaranhado de identidades que constitui o sujeito. A subjetividade vem da multiplicidade, mas ela também está atrelada a uma constante incompletude advinda de diferentes discursos, representações, influências exteriores, históricas, simbólicas, culturais, coletividade entre outros.

Essa constante incompletude do conceito de identificação, é pelo fato de que ele não nos dá respostas fixas de quem nós somos, mas ajuda a refletir quais diferentes pontos nos situam em diferentes locais, em diferentes momentos, com diferentes perspectivas. E assim, tanto a identidade quanto a identificação chegam a um ponto em comum, o de pensar a construção subjetiva como um todo e tudo que nela é afetado. A identificação é um conceito chave para entendermos de modo prático como se constrói variados processos identitários e como cada sujeito ou coletivo vai ter diferente perspectiva a respeito do seu modo de viver.

A identidade e diferença forma uma relação estreita de dependência. (SILVA, 2014) A pesquisadora Avtar Brah (2006), discute que a experiência é um processo de significação que nos apresenta aquilo que denominamos como realidade. A experiência é uma prática para atribuímos nosso sentido, tanto simbólica como narrativamente, ela é o lugar de formação do sujeito. A experiência é "um espaço discursivo onde posições de sujeito e subjetividade diferentes e diferenciais são inscritas, reiteradas ou repudiadas" (BRAH, 2006, p.361), contida dentro de matrizes ideológicas onde os processos econômico, políticos e culturais estão contidos no jogo de identidade e significação.

Em seu trabalho, a autora aborda da controvérsia da categoria "negro" (*black*) na experiência comum entre os grupos afro-caribenhos e do sul da Ásia na Grã-Bretanha do Pós-Guerra. Esse grupo experimentou a racialização da sua posição de classe e gênero através de um racismo que vinha baseado na sua “não-brancura” como temática para um discurso sobre “pessoas de cor”. O conceito de negro surgia em meio político envolvendo estes sujeitos como uma forma de resistência centrados na cor.

Influenciados pelos movimentos *Black Power* dos Estados Unidos, nas décadas 1960 e 1970, que tinham ressignificado a ideia de negro, de termos pejorativos para termos de identificação afirmativa, os afro-caribenhos e sul-asiáticos implementara a sua luta os elementos “imigrantes” e “minorias étnicas” e o contexto das movimentações anticoloniais na África, Ásia e Caribe. A fusão desses elementos deu condições transformadoras para uma experiência pós-colonial. Com esse processo, o conceito de negro dentro da Grã-Bretanha teve significados diferentes do conceito de negro no Estados Unidos, as distintas localizações deram origem a outros significados a respeito do signo negro, não somente centrado na cor, mas relativo as questões coloniais, migratórias e étnicas.

O mesmo se pode dizer em relação a constituição do feminismo negro que em sua formação articulou-se com múltiplos movimentos: o movimento afro-asiático em torno do signo “negro”; política de classe; movimentos anticoloniais; movimentos feministas globais, além de políticas gay e lésbicas. Variadas localizações abriram espaços para formação de novas subjetividades e identidades diaspóricas produzindo um novo sujeito político que carregava dentro e fora sua multiplicidade.

Na medida em que mulheres negras compreendiam uma categoria altamente diferenciada em termos de classe, etnia e religião, e incluíam mulheres que tinham migrado da África, do subcontinente asiático e do Caribe, tanto como aquelas nascidas na Grã-Bretanha, o negro do “feminismo negro” inscrevia uma

multiplicidade de experiências ainda que articulasse uma posição particular de sujeito feminista (BRAH, 2006, p.357).

O feminismo negro ao incluir diferentes sujeitos em suas análises absorve o conceito da experiência acolhendo diferentes mulheres em diferentes regiões. Esse aspecto diaspórico traz "em sua especificidade tanto local quanto global" (BRAH, 2006, p.357). O feminismo negro representa a vida negra "em toda sua plenitude, criatividade e complexidade" (BRAH, 2006, p. 357).

Tanto nos movimentos africanos-caribenhos e sul-asiáticos quanto nos movimentos feministas negros, a subjetividade foi construída entre o signo negro que unia as “pessoas de cor”, mas se expandia advindos de suas experiências étnicas, religiosas, migratórias entre outros proporcionando uma identidade diaspórica. Proveniente pela ideia de diáspora,

(...) o termo (diáspora) contemporaneamente deve ser considerado como algo mais que êxodo (judaico) ou deslocamento (migratório), especialmente no contexto africano e de seus descendentes, e ganha relevância e importância o aspecto transnacional, uma vez que, sem o trânsito entre nações e a consequente adaptação dos indivíduos, viajados, o conceito em questão certamente não estaria merecendo tanta atenção por parte de acadêmicos. A diáspora africana para o Novo Mundo, impulsionada e propagada pelos países europeus que nela viam grande fonte de lucro – foi uma das maiores empreitadas comerciais dos idos coloniais – é atualmente estudada em toda a sua extensão histórica, geográfica, antropológica, sociológica, etc. (SILVÉRIO, 2018, p.133).

O uso da diáspora, enquanto categoria analítica, abriria novas implicações a respeito do processo cultural, colonial e de poder nos levando a pensar sobre todo o movimento de racismo e racialização como parte nas experiências coletivas e individuais (SILVÉRIO, 2021).

Percebe-se que a identidade, tal como a diferença, é uma relação social, sua definição seja de forma discursiva ou linguística está sujeita a relações de poder, ou seja, as definições são disputadas, e por não haver harmonização elas podem ser ressignificadas. Nesse contexto, em relação à raça e ao processo de identificação compreende-se através da linguagem. É na linguagem que haverá diferentes significações para o reconhecimento do outro. Hall (2005) vai afirmar que a linguagem é um processo de sistema de representação, é nela que haverá signos e significados que farão o entendimento sobre o sujeito e objeto, e assim, a negociação e troca de sentidos. Isso significa que raça é uma categoria discursiva de reconhecimento em que, primeiramente, se tentou fundamentar seu conceito através da ciência, localizando as diferenças entre as raças no terreno da ciência biológica ou genética hierarquizando populações, porém se mostraram insustentáveis. E posteriormente sua definição foi vinculada a uma análise sócio-histórica ou cultural (HALL, 2017). Com isso, a raça torna-se um

significante flutuante que conjuntamente com o conceito de identificação torna o sujeito racializado cheio de significados e incompletudes.

No racismo, a negação é usada para manter e legitimar estruturas violentas de exclusão racial: “Elas/es querem tomar o que é Nosso, por isso Elas/es têm de ser controladas/os”. A informação original e elementar - “Estamos tomando o que é Delas/es” - é negada e projetada sobre a/o “Outro/a” - “elas/eles estão tomando o que é Nosso” -, o sujeito negro torna-se então aquilo a que o sujeito branco não quer ser relacionado (KILOMBA, 2020, p.34).

Paul Gilroy (2007) ilustra o pensamento ao discorrer que a identidade, no primeiro momento, se faz como marca permanente no corpo, a exemplo a tonalidade de pele, o "outro", que está sendo descrito pelo "eu", será estereotipado e se entenderão como seres distintos um do outro. Essas marcas darão condições de justificação para hierarquizar sujeitos, por isso que a identidade é um conceito ligado a uma identificação fixa, estabilizada do ser humano. Não só isso, no momento em que o rótulo/estereótipo racial é aplicado ao sujeito isso moldará no aspecto social e psicológico.

Quando a identidade se refere a uma marca indelével, ou a um código de alguma forma inscrito nos corpos de seus portadores, a alteridade só pode ser uma ameaça. A identidade é assim um destino latente. Vista ou não vista, estando na superfície do corpo ou enterrada profundamente em suas células, a identidade aparta para sempre um grupo em relação a outros que sejam desprovidos dos traços particulares escolhidos que se tornam a base para a tipologia e a avaliação comparativa. Não sendo mais um locus para a afirmação da subjetividade ou da autonomia, a identidade se transforma. Sua movimentação revela um desejo profundo de solidariedade mecânica, serialidade e hiper similaridade. O escopo da ação individual diminui até desaparecer. As pessoas se tornam portadoras das diferenças que a retórica da identidade absoluta inventa e depois as convida a celebrar. Em vez de comunicativos e capazes de fazer escolhas, os indivíduos são vistos como passageiros obedientes e silenciosos movendo-se em meio a uma paisagem moral insípida rumo aos seus destinos fixos, aos quais suas identidades essenciais, seus genes e as culturas fechadas que eles criam os tem relegado para todo o sempre. E, ainda assim, o desejo de fixar a identidade ao corpo inevitavelmente frustrado pela recusa do corpo em revelar os signos requeridos da incompatibilidade absoluta que as pessoas imaginam que nele estejam localizados (GILROY,2007, p.131).

Fanon pode complementar essa discussão afirmando que todo povo colonizado, toma posição diante da linguagem da nação colonizadora. Ao falarmos de povos racializados, estamos falando de povos que, em seu contexto de origem foram subalternizados, colocados em uma condição inferior àquele dito como superior, o homem europeu.

Assim, na discussão entre o “eu” e o “outro”, em um contexto de colonização o “eu” será dado para aquele cuja sua condição de existência é considerada universal e o outro será aquele cuja sua existência foi condicionada por aquele que se coloca como referência. Em outros termos, “o negro quer ser branco. O branco incita-se a assumir a condição de ser

humano” (FANON, 2008, p.27). Esse desejo do querer do negro em ser branco vem da condição de que este branco é o seu referencial de reconhecimento, enquanto a sua própria existência é negada.

O homem só é homem na medida em que ele quer se impor a um outro homem, a fim de ser reconhecido. Enquanto ele não é efetivamente reconhecido pelo outro, é este outro que permanece o tema de sua ação. É deste outro, do reconhecimento por este outro que dependem seu valor e sua realidade humana. É neste outro que se condensa o sentido de sua vida (FANON, 2008, p.180).

Para o autor, a única solução para sair desse ciclo seria o reconhecimento de si mesmo, pois é na consciência de si que se tem a experiência do desejo, e essa seria a primeira etapa que conduzirá para a dignidade de espírito. É com esse desejo que o sujeito negro aceitará arriscar sua própria vida e, conseqüentemente, a ameaça do outro sobre seu corpo.

Assim a realidade humana em-si-para-si só consegue se realizar na luta e pelo risco que envolve. Este risco significa que ultrapasso a vida em direção a um bem supremo que é a transformação da certeza subjetiva, que tenho do meu próprio valor, em verdade objetiva universalmente válida (FANON, 2008, p.181).

Para que o reconhecimento perdure é necessário que a identidade saia da fixidez para que a experiência do sujeito continue sendo valorizada. Por isso que a experiência é importante no conceito de identificação, é da compreensão da identidade na perspectiva da diferença, que fará com que o indivíduo consiga se enxergar e ser enxergado na sua subjetividade. Assim, como afirma SILVA (2014) não se trata somente do fato da identidade e diferença seja disputa entre grupos sociais assimétricos eu/outro, colono/colonizado, branco/negro, o que está envolvido é uma disputa mais ampla é o reconhecimento da sua identidade na sociedade, além de recursos simbólicos e materiais.

Grada Kilomba (2020), aborda o tema ao dissertar sobre o chamado racismo “genderizado” em que ela coloca em pauta as opressões sofridas pelas mulheres negras que perpassam tanto na questão racial quanto na questão de gênero. Essa interseccionalidade levaria em conta tanto os locais onde as mulheres negras são colocadas, como é uma crítica ao feminismo branco que ao universalizar a opressão das mulheres em apenas o patriarcado, não visava outras formas de opressão vivenciadas pelas mulheres de cor.

Nesse sentido, o impacto simultâneo da opressão “racial” e de gênero leva a formas de racismo únicas que constituem experiências de mulheres negras e outras mulheres racializadas. Suas manifestações, explica Philomena Essed, se sobrepõem a algumas formas de sexismo contra mulheres brancas e racismo contra homens negros. Portanto, é útil falar em racismo genderizado (Essed, 1991, p.30) para se referir à opressão racial sofrida por mulheres negras como estruturada por percepções raciais de papéis de gênero (KILOMBA, 2020, p.99).

No texto de Lélia Gonzalez (1984), "Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira". Ao contextualizar sobre os locais em que as mulheres negras brasileiras são impostas, a autora discute sobre duplo fenômeno: racismo e sexismo. Esses fenômenos produzem efeitos violentos ao categorizar as mulheres negras, nas noções de mulata, doméstica e mãe preta. Não só isso, como todo racismo é agregado à uma perspectiva sobre o sujeito, do que ele tem de ser e como ele deve se comportar, como se fosse um roteiro.

A primeira coisa que a gente percebe, nesse papo de racismo, é que todo mundo acha que é natural. Que negro tem mais é que viver na miséria. Por quê? Ora, porque ele tem umas qualidades que não estão com nada: irresponsabilidade, incapacidade intelectual, criança etc. e tal. Daí, é natural que seja perseguido pela polícia, pois não gosta de trabalho, sabe? Se não trabalha, é malandro e se é malandro é ladrão. Logo, tem que ser preso, naturalmente. Menor negro só pode ser pivete ou trombadinha (Gonzales, 1979b), pois filho de peixe, peixinho é. Mulher negra, naturalmente, é cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta. Basta a gente ler o jornal, ouvir rádio e ver televisão. Eles não querem nada. Portanto têm mais é que ser favelados. (GONZALES, 1984, p.226)

Mas esse roteiro só tem força, pois seu discurso é atrelado a um "racismo à brasileira" que apesar de ser escrachado, pois todo negro sente o peso do racismo em seus corpos, seu discurso busca uma "domesticação das raças", se diferenciando dos Estados Unidos, com sua política de segregação. Essa fala constituída pelo mito da democracia racial abriu brechas para um cinismo social elucidado pela Gonzalez,

Racismo? No Brasil? Quem foi que disse? Isso é coisa de americano. Aqui não tem diferença porque todo mundo é brasileiro acima de tudo, graças a Deus. Preto aqui é bem tratado, tem o mesmo direito que a gente tem. Tanto é que, quando se esforça, ele sobe na vida como qualquer um. Conheço um que é médico; educadíssimo, culto, elegante e com umas feições tão finas... Nem parece preto (GONZALES, 1984, p.xx).

É nesse esquema dominado e domesticado dentro do processo de formação cultural que o papel da mulher varia a uma rejeição e integração na sociedade. Para que consiga refletir sobre esses fatos, é necessário adentrar em um jogo dialético proposto pela autora de consciência e memória. A consciência é esse lugar "do desconhecido, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber" (GONZALES, 1984, p.226), o discurso ideológico do dominante está presente na consciência. Enquanto na memória, é o não-saber o que conhece, é o lugar da emergência da verdade, uma verdade estruturada como ficção, é a da história do Brasil em sua colonização, em sua diáspora africana e em sua escravidão e toda relação que isso constrói à sociedade brasileira que é sabido, porém reorganizada a se adequar na estrutura da consciência. A consciência, nesse sentido, é um discurso excludente

que impõe uma verdade, mas a memória tem suas estratégias para expor a verdade em meio à ficção.

Diante dessa premissa, o que mais simboliza essa consciência senão o mito da democracia racial, ele “oculta algo para além do que mostra” (GONZALES, 1984, p. 228). Relativo às mulheres negras, ele exerce uma violência simbólica, de um lado um endeusamento à mulher mulata cobiçada no período do carnaval à exaltação em seu corpo e beleza, em sua outra face, esse embelezamento carnavalesco que transfigura à imagem da empregada doméstica. Esses diferentes locais serão atribuídos a depender da situação em que são vistas.

E o momento privilegiado em que sua presença se torna manifesta é justamente o da exaltação mítica da mulata nesse entre parênteses que é o carnaval. Quanto à doméstica, ela nada mais é do que a mucama permitida, a da prestação de bens e serviços, ou seja, o burro de carga que carrega sua família e a dos outros nas costas. Daí, ela ser o lado oposto da exaltação; porque está no cotidiano. E é nesse cotidiano que podemos constatar que somos vistas como domésticas. Melhor exemplo disso são os casos de discriminação de mulheres negras da classe média, cada vez mais crescentes. Não adianta serem “educadas” ou estarem “bem vestidas” (afinal, “boa aparência”, como vemos nos anúncios de emprego é uma categoria “branca”, unicamente atribuível às “brancas” ou “clarinhas”). Os porteiros dos edifícios obrigam nós a entrar pela porta de serviço, obedecendo instruções dos síndicos brancos (os mesmos que as “comem com os olhos” no carnaval ou nos oba-oba [...] só pode ser doméstica, logo, entrada (GONZALES, 1984, p.230).

O cotidiano é a astúcia da memória em expor a real verdade não dita pela consciência. O velado é revelado nos momentos de relações sociais do dia a dia. A mulata do carnaval é uma aparição permitida, ela faz parte de uma imagem de cultura brasileira, uma cultura sexualizadora advinda da exploração sexual das mulheres durante o período escravocrata, contudo, reconfigurado à luz do mito da democracia racial, ou seja, a busca da eugenia com o clareamento da raça. Já a doméstica, advinda da mucama, da negra da pele retinta, tem seu lugar na porta de serviço sem mudanças em sua estrutura. Está “enraizado”, naturalizado, domesticado qual o papel da doméstica.

O Brasil herda de Portugal a estrutura patriarcal familiar de família e o preço dessa herança foi pago pela mulher negra, não só durante a escravidão. Ainda nos dias de hoje a mulher negra, por causa da sua condição de pobreza, ausência de status social, e de total desamparo, continua a vítima fácil, vulnerável a qualquer agressão sexual do branco (NASCIMENTO, 1978, p.73).

A normalização é um dos processos articulados pela relação de poder. Ao normalizar, uma identidade específica, estaria colocando-a dentro parâmetros pré-estabelecidos em relação a outras identidades que serão avaliadas hierarquicamente (SILVA, 2014).

O pardo, nesse sentido, articulado como categoria cor/raça é questionado por sua “ambiguidade” quanto ao fenótipo do sujeito quanto ao grau de negritude ou brancura, condicionando o olhar no espectro de cor. Devulsky (2021) argumenta o pendor racial os aproxima ao dos negros aos quais fazem parte. No que tange as consequências postas ao preconceito racial, o pardo insere na estrutura racial que infere a identidade negra atributos negativos desde o processo de escravidão.

Entretanto, sua condição de mestiço não puro, em certas circunstâncias, também o “beneficia”, a exemplo do mestiço como figura simbólica na construção de uma imagem identidade nacional brasileira, mas tudo visto sobre a ótica racial e da branquitude. Além disso, relativo ao fator socioeconômico a questão racial influencia a na forma como o sujeito é visto e será vivido, porém a ascensão social não o imuniza dos racismos cotidianos (DEVULSKY, 2021).

Nesse contexto, é importante destacar a forma como tanto as mulheres mulatas e pardas quanto as mulheres negras são tratadas pela sociedade, sob a influência da cultura do embranquecimento e da ideologia da democracia racial. Embora possa parecer que as mulatas/pardas estão mais “aceitas” socialmente, na realidade, existem diferentes formas de violência que elas enfrentam. Uma delas está relacionada à hipersexualização e objetificação de seus corpos, enquanto a outra está ligada à exploração de trabalhos domésticos.

O grande problema é, que toda essa estrutura foi formada para que o dominante, a elite brasileira, conseguisse expor a sua visão daquilo que ele chama de “verdade”, tal qual ideologia. Mas quando essa “verdade” é repudiada pelas pessoas negras, devida a “memória”, há um grande alvoroço, a elite se sente ofendida, já que é ela a que mais sabe sobre a cultura negra e vem explicando para os próprios negros para que entendessem seu local. Quando o sujeito negro se manifesta explanando suas indagações desmistificando o mito da democracia racial, o descontentamento é recaído, como uma ingratidão à cultura brasileira.

Quando querem falar do charme, da beleza da mulher brasileira, pinta logo a imagem de gente queimada da praia, de andar reboativo, de meneios no olhar, de requebros e faceirices. E culminando, pinta esse orgulho besta de dizer que a gente é uma democracia racial. Só que quando a negrada diz que não é, caem de pau em cima da gente, xingando a gente de racista. Contraditório, né? Na verdade, para além de outras razões, reagem dessa forma justamente porque a gente pôs o dedo na ferida deles, a gente diz que o rei tá pelado. E o corpo do rei é preto e o rei é escravo (GONZALES, 1984, p. 239).

Esse é o grande jogo da dialética da consciência e da memória. Contudo, isso é mais uma forma de como a experiência é uma categoria de análise imprescindível na construção subjetiva do sujeito. O caso brasileiro demonstra como a mulher negra foi e ainda é interpretada em diferentes locais.

É graças à confluência de fatores diversos que a construção da identidade e identificação se faz mais eficiente, uma vez que, buscando a não fixação de elementos mais objetivos e estáticos a ideia que existia de se ver o “eu” e o “outro”. Analisamos também que com a incorporação de múltiplos elementos interrelacionados, os primeiros passos acabam sendo dados na direção de buscar uma identidade mais fluida tanto para os sujeitos quanto o coletivo que se articulam, aos poucos, apresentarem novas visões e posicionamentos saindo do eixo do “olhar branco de ver das coisas”, uma visão colonialista e eurocentrada para adesão de novos sujeitos participando ativamente dessas discussões como ato político para a mudança.

CAP. II PROCESSO DE IDENTIDADE RACIAL NO BRASIL: O PARDO COMO CATEGORIA ABRANGENTE

A discussão em torno da identidade racial no Brasil, atualmente, se tornou pauta para diversos estudos, principalmente, com o advento das políticas de ação afirmativa, em foco a política de cotas. Estudiosos das relações étnico-raciais, assim como militantes do movimento negro vêm, há bastante tempo, se preocupando com a construção de uma identidade negra. Entender, não só, a identidade negra em sua coletividade, mas também em sua singularidade.

Como visto no primeiro capítulo, o processo de construção da identidade parte através da tomada de consciência, na diferença entre “nós” e “outros”, para o processo de identificação permitindo a construção de uma identidade própria ou coletiva. Essa identidade se constituirá de elementos comuns aos membros do grupo: como língua, território, história e cultura. A isso, o movimento negro contemporâneo tem um dos objetivos constituir uma identidade coletiva partindo de um passado estigmatizado para uma valorização de seu grupo étnico-racial e na luta de direitos de sua população (MUNANGA, 1988; 2005).

Contudo, como retrata Munanga (2015) há uma grande dificuldade em mobilizar todas as pessoas negras em torno de uma identidade única “negra” devido a própria construção da identidade brasileira que se constituiu no processo de hierarquização e classificação racial, ou seja, em uma relação de “cor” e “raça”. Além disso, na constituição da sociedade brasileira as relações geradas entre escravizadas e senhores de engenho deram à sociedade brasileira um elemento híbrido, o mestiço - que adentra na categoria pardo -, ainda hoje provoca um problema conceitual devido a sua ambiguidade (MUNANGA, 2005).

A miscigenação é um elemento fundamental na compreensão do processo de construção da identidade racial brasileira e o estabelecimento do pardo no imaginário social como um elemento amplo. A ambiguidade que hoje tanto se aborda sobre o pardo tem seus traços de origem no modo como se definiu ou não definiu os sujeitos frutos da miscigenação. Apesar do pardo se estabelecer dentro da categoria “negro”, devido as pesquisas realizadas sobre a desigualdade racial, sua utilização em meio popular ainda

abrange uma gama de pessoas que não se identificam ou não são identificadas nem como negras e nem como brancas.

O processo de miscigenação teve destaque nas teorias raciais no fim do século XIX até meados do século XX, fundamentada por uma ciência determinista e positivista que tinha como intenção explicar a aferição de características físicas, supostas diferenciações entre grupos. Como explica Schwarcz (2012), a “raça”, nesse contexto, seria introduzida como um dado biológico definindo cada grupo a partir do seu fenótipo comprovando a desigualdade entre os sujeitos por uma confirmação científica tal como as ciências na natureza hierarquizando povos tidos como inferiores, não evoluídos ou civilizados e, posteriormente, de forma cultural. Mais do que uma motivação hierárquica e imperialista nesses povos, os teóricos raciais no Brasil tinham,

Uma motivação de política própria: a nova nação, como ensinara Von Martius, seria o resultado do entrecruzamento entre três raças (a caucasóide, a africana e a americana), mas tal produto resultaria num povo homogêneo, de cultura latina. Tal processo de miscigenação, potencializado pelo estímulo às novas ondas migratórias dos povos europeus, ficou conhecido como embranquecimento (GUIMARÃES, 2009, p. 265).

Durante boa parte do século XIX acusavam a mestiçagem dos problemas para os avanços econômicos e sociais no Brasil que só poderiam ser resolvidos na lógica do “embranquecimento”. Arthur de Gobineau (1816-1882) foi um desses teóricos, junto à escola darwinista social, que influenciou nesses debates raciais. Nesse momento, a miscigenação era algo degradante e colocava o “branco” no topo da escala da hierarquia racial (SALAINI, 2009). No Brasil,

As ideias sobre “raça” advindas das ciências biológicas influenciaram de forma decisiva os “teóricos da raça” no Brasil, como Silvio Romero (1851-1914) e Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906). Isso ocorreu com bastante intensidade durante o século XIX, e esses autores estavam inseridos no pensamento antropológico que caracterizava o período: o evolucionismo (SALAINI, 2009, p. 105).

Mesmo constatando que esta era uma “nação mestiça”, a miscigenação se tornou um tema polêmico para os intelectuais da elite brasileira que tinham a intenção de formular a sociedade brasileira pós-abolição (SCHWARCZ, 2003). A discussão gerou novos dilemas,

Se falar na “raça” parecia oportuno – já que a questão referendava-se empiricamente e permitia certa naturalização de diferenças, sobretudo sociais – o mesmo tema gerava paradoxos: implicava admitir a inexistência

de futuro para uma nação de raças mestiças como a nossa. Isto é, o conjunto dos modelos evolucionistas não só elogiava o progresso e a civilização como concluía que a mistura das raças heterogêneas era sempre um erro, e levava à degeneração não só do indivíduo como de todo coletivo (SCHWARCZ 2003, p.167).

Nesse contexto, os estudos das teorias raciais ao chegar no Brasil tomaram-se uma particularidade no modo como seriam aplicadas, ou melhor, ocorre uma releitura desses estudos. Assim, “ao mesmo tempo que absorveu a ideia de que as raças significavam a realidades essenciais, negou-se a noção de que a mestiçagem levava sempre à degeneração, conforme previa o modelo original” (SCHWARCZ, 2012, p. 39). Ou seja, o evolucionismo - que acreditava no processo de evolução da sociedade - e o darwinismo social - negava a miscigenação racial - se juntaram, fazendo uma aposta na miscigenação “positiva” com a intenção de aos poucos a sociedade brasileira se tornasse cada vez mais branca.

Em nome de um projeto eugenista, as legislações brasileiras, principalmente, a bancada paulista demonstrou práticas restritivas a admissão de imigrantes asiáticos e africanos limitando a entrada a alguns países (SCHWARCZ, 2003). Esses intelectuais argumentam que a miscigenação era a causa para o atraso brasileiro em comparação ao do europeu. A promoção do incentivo a imigração europeia foi uma das estratégias para solucionar o problema dessa nação miscigenada.

A política de branqueamento constituiu não só na pós-abolição como também durante todo o período escravista, elucidado por Abdias Nascimento (1978), o processo de miscigenação se fundamenta pela exploração sexual das mulheres negras e pelo genocídio. Com isso, ocorre uma diminuição da população negra e um aumento de nascimento de pessoas de pele clara.

Há uma explicação final para o processo de branqueamento: a forma como ocorreu a miscigenação. Ao darmos crédito à exposição de Gilberto Freyre - e são muitas as corroborações de outras fontes -, os homens brancos geravam muitos mestiços, aumentando com isso a proporção de proles de pele mais clara para a geração seguinte. O ideal do branqueamento, assim como o sistema social tradicionalista, contribuiu para evitar que homens de pele escura tivessem muitos filhos, pois as negras, sempre que possível, tinham forte condicionamento para preferir parceiros mais claros do que elas. Em suma, o sistema de exploração sexual que dava licença aos brancos de classe alta (na realidade, também aos da classe baixa) ajudou a fazer com que a realidade social coincidissem cada vez mais com o ideal de branqueamento (SKIDMORE, 2012, p. 89)

Conforme Skidmore (2012) apresenta, a elite brasileira via esse movimento como alívio, a miscigenação atuou na meta desejada, promoção de genes brancos. Nessa conjuntura, houve um aumento da população branca em contrapartida ao decréscimo da população negra, que diminuía também devido a “ausência de políticas de mitigação das péssimas condições de vida de ex-escravos e seus descendentes” (ANJOS, 2013, p.109).

O mestiço, nesse primeiro momento, articula-se na sociedade brasileira como estratégia contra a “degeneração racial” em uma ideologia de “pureza” da raça.

No que tange a mestiçagem, conforme Munanga (2015), sua formação não se estende somente pelo fenômeno biológico, seu conteúdo é afetado pelas ideias que se fazem dos sujeitos que compõem essas populações e pelos comportamentos, supostamente, adotados em função desses ideais. Ou seja, “a mestiçagem, cujo uso é ao mesmo tempo científico e popular, está saturada de ideologia” (MUNANGA, 2015, p.22).

A mestiçagem é dada no cruzamento entre dois grupos diferentes, o fenômeno da hibridade também pode ser analisado “por uma polissemia terminológica segundo as nações, regiões, as classes sociais e as situações particulares da linguagem” (MUNANGA, 2015, p.24). Ao tratar dessa pluralidade, Munanga (2015) faz uso do pensamento de Émile Littré, teórico positivista, o qual conceitua mestiço como indivíduo nascido de uma relação sexual entre branco e uma indígena, assim como uma relação de um indígena e uma branca. Já o mulato designa a uma relação dada por um negro e uma branca ou de uma branca com um negro. Essa diversidade nos conceitos ilustradas nos dicionários e enciclopédias do século XVIII explicitam a dificuldade em encontrar um termo geral com capacidade de cobrir toda variedade dos casos de hibridade. Sendo o mestiço referentes apenas para casos de espanhóis/indígenas e mulatos para portugueses e negros (MUNANGA, 2015).

O termo mestiço pode ser definido da seguinte forma,

O termo “mulato”, do espanhol *mulo*, tem nitidamente uma conotação mais pejorativa do que o termo “mestiço”, pois no século XVIII, os índios tiveram uma certa revalorização através do mito do bom selvagem J.J. Rousseau e de aceitação das civilizações incas e maias. A etimologia é um pretexto cômodo para insistir sobre o aspecto animal do fenômeno. Mais tarde, nota-se uma certa evolução da enciclopédia e seus suplementos, caracterizada pela passagem de uma concepção negativa (hibridade animal, consequência da imoralidade de alguns brancos) a uma concepção positiva (sendo o mestiço considerado como um indivíduo fisicamente mais vigoroso). É provável, segundo alguns autores, que essa versão positiva se deva a motivos econômicos e políticos: o mulato

livre era consumidor, além de ajudar na repressão e na captura de escravos fugitivos (MUNANGA, 2015, p.24)..

Voltando ao foco político de miscigenação no Brasil, essa atenção dada pela elite brasileira teve consequência tanto na formulação da identidade nacional, quanto no desenvolvimento de uma possível construção da identidade negra pós-abolição. O fim do sistema escravista de 1888, deu para os ex-escravizados apenas o direito de se inserirem na sociedade brasileira como cidadãos, sua participação ideológica na construção da identidade nacional, era um problema para uma elite brasileira que se acreditava branca. A mudança no cenário social abolicionista repercutiu para o pensar a nação, ou seja, em paralelo ao segmento de miscigenação para a diminuição da população negra, a busca de uma identidade nacional foi palco para diversos intelectuais da época com a intenção de construir uma identidade nacional unificada (MUNANGA, 2015).

Nesta construção de um imaginário de uma nação, o teórico Sílvio Romero argumentou uma questão crucial no saber da população brasileira, se o cruzamento das três raças (branca, negra e indígena) seria capaz de fornecer uma simbologia própria para o país. Partindo desse pensamento de junção das três raças que nasceria um povo que seria tipicamente brasileiro. É dentro do processo de mestiçagem como resultado da dissolução da diversidade racial e na homogeneização da sociedade brasileira com predominância biológica e cultural branca, que vai desaparecendo qualquer traço de elementos não brancos (MUNANGA, 2015).

Apesar das diferenças de pontos vistas, a busca pela identidade étnica para o país tornou-se preocupante para vários intelectuais desde a primeira República: Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Alberto Torres, Manuel Bomfim, Nina Rodrigues, João Batista Lacerda, Edgar Roque Pinto, Oliveira Viana, Gilberto Freyre, para citar apenas os mais destacados. Todos estavam interessados na formulação de uma teoria do tipo étnico brasileiro, ou seja, na questão da definição do brasileiro enquanto povo e do Brasil como nação. O que estava em jogo, nesse debate intelectual nacional, era fundamentalmente a questão de saber como transformar essa pluralidade de raças mescladas, de culturas e valores civilizatórios tão diferentes, de identidades tão diversas, numa única coletividade de cidadãos, numa só nação e num só povo (MUNANGA, 2015, p.50-51).

Todavia, no contexto de 1930, o desenvolvimento industrial brasileiro homogeneizou os mercados nacionais, facilitando também a uniformização cultural e racial (GUIMARÃES, 2011). O Brasil “operava-se uma evolução que buscava novos caminhos na orientação política do país, tendo como preocupação principal o

desenvolvimento social” (MUNANGA, 2015, p.76). Novo rumo que faria com que as teorias raciais se tornassem obsoletas.

Nesse momento, a cultura mestiça se torna um símbolo de unificação no sentido de agregar para a construção da identidade brasileira. A mestiçagem que antes girava em torno do aspecto biológico, agora se aproxima cada vez mais do cultural.

É claro que esse processo não se dá de uma maneira aleatória ou meramente manipulativa. No Brasil dos anos 1930, dois grandes núcleos aglutinam conteúdos particulares de nacionalidade: o nacional-popular e sobretudo a mestiçagem, não tanto biológica como cada vez mais cultural. É nesse contexto também que uma série de intelectuais ligados ao poder público passa a pensar em políticas culturais que viriam ao encontro de uma “autêntica identidade brasileira” (SCHWARCZ, 2012, p.47).

Em mente uma nova roupagem para a caracterização brasileira, instituições culturais “visavam ‘resgatar’ (o que muitas vezes significou ‘inventar’, ou melhor, ‘selecionar’ e ‘recriar’) costumes e festas, assim com certo tipo de história” (SCHWARCZ, 2012, p.48). O folclore em torno do mito de origem teve efeitos simbólicos e ideológicos quanto a ideia da mestiçagem reconhecendo o sujeito mestiço como brasileiro sem a ótica do embranquecimento. O mestiço faria parte da nação como produto da “boa relação” das três raças.

Na literatura, “Macunaíma” (1928), obra escrita por Mário de Andrade, apresenta as desventuras de um personagem caracterizado como um herói brasileiro sem caráter. Em uma das suas aventuras, o autor faz uma passagem que pode ser compreendida como uma metáfora ao mito das três raças formadoras da nação: o branco, negro e o indígena.

Uma feita a Sol cobrira os três manos duma escaminha de suor e Macunaíma se lembrou de tomar banho. Porém no rio era impossível por causa das piranhas tão vorazes que de quando em quando, na luta pra pegar um naco de irmã despedaçada, pulavam aos cachos pra fora d’água metro e mais. Então Macunaíma enxergou numa lapa bem no meio do rio uma cova cheia d’água. E a cova era que nem a marca dum pé gigante. Abicaram. O herói depois de muitos gritos por causa do frio da água entrou na cova e se lavou inteirinho. Mas a água era encantada porque aquele buraco na lapa era marca do pezão do Sumé, do tempo em que andava pregando o evangelho de Jesus pra indiada brasileira. Quando o herói saiu do banho estava branco loiro e de olhos azuizinhos, água lavara o pretume dele. E ninguém não seria capaz mais de indicar nele um filho da tribo retinta dos Tapanhumas. [...] Maanape então é que foi se lavar, mas Jiguê borrifara toda a água encantada pra fora da cova. Tinha só um bocado lá no fundo e Maanape conseguiu molhar só a palma dos pés e das mãos. Por isso ficou negro bem filho da tribo dos Tapanhumas. Só que as palmas das mãos e dos pés dele são vermelhas por terem se limpado na água santa (ANDRADE, 2019, p.33).

Nessa passagem, o preto retinto se torna branco, enquanto seus irmãos tornam-se indígena e negro. A representação que essa passagem demonstra é uma metáfora da construção de origem e um resgate a uma cultura mais “abrasileirada”.

Mário de Andrade incorporava em seu livro toda uma cultura não letrada, em que se inseriam indígenas, caipiras, sertanejos, negros, mulatos, cafuzo e brancos, cujo resultado foi, menos que uma análise das raças, uma síntese local substituir de culturas. Afinal, a fórmula “herói da nossa gente” veio substituir a expressão anterior - “herói da nossa raça” -, numa clara demonstração de como o romance dialogava com o pensamento social da época (SCHWARCZ, 2012, p.46).

Em 1933, Gilberto Freyre publica sua famosa obra “Casa-grande & senzala”. Tal livro sinalizaria um movimento de conformação identitária. Na experiência de convivência entre as três raças, o autor traz um estudo da vida privada das elites nordestinas oferecendo uma interpretação de relações afetuosas entre a casa e senzala, amenizando a exploração sexual e as violências da época colonial, tornando a mestiçagem “uma questão de ordem geral” (SCHWARCZ, 2012, p.49).

Essa interpretação da miscigenação, promovida por Freyre levaria a uma concepção concreta de harmonização das raças fortalecendo o ideal do mito da “democracia racial”, com ele o encobrimento “das relações objetivas de exclusão entre os sujeitos” (SALAINI, 2009, p.107). Ou seja, as relações de desigualdades entre brancos e negros ficaram escondida em uma ideologia de mestiçagem cultural harmônica. Com isso, fundamenta-se a construção da identidade brasileira moderna que finge não enxergar as tensões raciais num imaginário de que todos somos frutos da mestiçagem e o mestiço passa a ser na história nacional a identificação do brasileiro e da brasileira.

A mestiçagem, aplicada na ótica da identidade, classificaria o sujeito de tom de pele clara e as variâncias de desigualdade se dariam a partir de grau de proximidade fenotípica do indivíduo dependendo da negritude ou da branquidão. De acordo com Guimarães (2009):

Aqueles que apresentam graus variados de mestiçagem podem usufruir, de acordo com seu grau de branquidão (tanto cromática quanto cultural, posto que “branco” é um símbolo de “europeidade”), alguns dos privilégios reservados aos brancos (p.51).

Nas classificações realizadas pelo censo o mestiço adentra a categoria pardo, assim como o caboclo, o indígena, todos aqueles compreendidos como não-branco. Enquanto o

“branco” e o “negro” sempre foram categorias entendíveis com fenótipos “fixos” o pardo se apresentava como uma carta curinga diante dessa dicotomia.

Nesse sentido, explica Schwarcz (2012), como pardo era definido por ninguém, sempre olhado por uma definição externa, o conceito funcionaria como opção para nenhuma das anteriores. Em um país tão plural, como o Brasil, houve a impossibilidade do sistema classificatório em definir tudo e todas as cores e tonalidades criando um novo termo como uma válvula de escape para dar conta daqueles que escapam da seleção. Não só isso, o pardo articula-se como um quinto elemento nas técnicas oficiais de classificação com as categorias branco, negro, amarelo, indígena e, no discurso elucubrado pelo senso comum o pardo é moreno. Com isso, pode-se afirmar que o pardo é um termo paradoxal e de difícil tradução, analisado tanto na linguagem oficial quanto no popular, classificado diante da tonalidade do indivíduo.

Na intenção de decodificar a categoria parda incluindo na construção da identidade racial, junto a uma ressignificação da raça, os Estudos das Relações Raciais contribuíram para desmistificar o projeto ideológico do país como um paraíso racial. Contudo, como veremos no próximo tópico o problema do pardo como uma categoria abrangente não será resolvido e debates relativos a identidades serão colocados apenas na perspectiva da desigualdade social e econômica criando uma relação dicotômica de oposição de identidade entre “brancos” e “não-brancos”.

2.1 O debate racial no viés sociológico: pardo como identidade social e política

Nos anos 1950 sucede debates dos Estudos das Relações Raciais⁴, pesquisas patrocinadas pelo Projeto UNESCO⁵ realizadas majoritariamente, no Rio de Janeiro e em

4 Tradição da sociologia nos estudos das relações raciais influenciada pela teoria metodológica da Escola de Chicago (HOUFBAUER, 2006). Universidade fundada em 1895 que tinha como objetivo o estudo da cidade e dos grupos sociais. Tendo como um dos grandes intelectuais Robert E. Park, que já estudaram sobre relações raciais no Brasil orientando um dos seus alunos Donald Pierson (BECKER, 1996).

5 Sob o "credo" à democracia racial, influenciada pelos escritos de Gilberto Freyre em paralelo aos impactos do Holocausto, a UNESCO esforçou-se para combater as ideologias racistas, para tanto, a agência internacional organizou um núcleo de pesquisa comparativa sobre as relações raciais em diferentes regiões brasileiras. O objetivo era oferecer, em escala global, lições de civilização à brasileira de cooperação entre raças. Entretanto, as pesquisas acabaram evidenciando uma forte relação entre cor ou raça e fator socioeconômico, deteriorando a utopia racial brasileira (MAIO,2000).

São Paulo que documentaram, utilizando técnicas desenvolvidas pela sociologia e antropologia social, a situação do negro como modo de analisar o fenômeno do racismo (GUIMARÃES, 2003). Nesta linha de pesquisa houve uma disposição a vinculação de uma delimitação de “grupos raciais” associados a uma visão assimétrica com as análises socioeconômicas (HOFBAUER, 2006).

Os intelectuais dessa área partiam de uma premissa economicista em que explicavam as desigualdades raciais através da categorização binária de “brancos” e “não-brancos”.

Pesquisadores participantes como Florestan Fernandes e Roger Bastide compreenderam a existência de um preconceito racial, apesar do ideal de democracia racial e analisaram a condição do negro a partir de um viés socioeconômico.

Até os anos 1960 a ideia da identidade nacional prevalecia pela força do Governo ditatorial brasileiro (1964-1985) mesmo em meio aos protestos do movimento negro. Mas foi nos anos 1970 com a atuação forte do Movimento Negro Unificado (MNU)⁶, que o termo raça volta agora ressignificado, utilizado como estratégia política e identitária de reivindicação social. A discussão acima é confirmada pela Nilma Lino Gomes (2012),

Ao ressignificar a raça, o movimento negro indaga a própria história do Brasil e a população negra em nosso país, constrói novos enunciados e instrumentos teóricos, ideológicos, políticos e analíticos para explicar como o racismo brasileiro opera não somente na estrutura do Estado, mas também na vida cotidiana das suas próprias vítimas (GOMES, 2012, p.731).

Em paralelo ao Movimento Negro que ressurgiu, os pesquisadores Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle Silva produzem análise através dos dados do IBGE demonstrando a semelhança da situação econômica tanto dos pretos quanto dos pardos. Reforçando, dessa forma, o discurso do movimento negro que agregou o pardo na categoria “negro”.

⁶ O papel do Movimento Negro foi muito importante para a valorização da autoimagem do negro. Desde a década de 1930 teve seu papel social para a construção de uma política racializada, ou seja, na racialização das relações sociais com esforços para demonstrar o preconceito racial que regia pós-abolição, além de recusar a perpetuação do mito da “democracia racial”. A Frente Negra Brasileira (FNB), em 1931, e o Teatro Experimental do Negro (TNE) em 1944 foram duas organizações que articularam análises a respeito da condição do negro expondo questões marcadas por conteúdo psicológico com o objetivo de explicar ou resolver a condição de exclusão do negro na sociedade brasileira (MARTINS, 2018).

Carlos Hasenbalg (1979) e Nelson do Valle e Silva (1980) simplesmente analisam os dados agregados, produzidos pelo IBGE, e demonstram pôr a mais b que as desigualdades econômicas e sociais entre brancos e negros, ou seja, entre aqueles que se definem como brancos e como pretos e pardos (negros, na definição do ativismo negro), não podem ser explicadas nem pela herança do passado escravagista, nem podem ser explicadas pela pertença de negros e brancos a classes sociais distintas, mas que tais desigualdades resultam inequivocamente de diferenças de oportunidades de vida e de formas de tratamento peculiares a esses grupos raciais (GUIMARÃES, 2003, p.103).

Sabe-se que oficialmente o IBGE traz dados de cinco categorias - branco, preto, pardo, amarelo e indígena. A proporção daqueles que se autodeclararam pretos era diminuta, o que prejudicava na análise de dados e testes estatísticos. Contudo, a categoria "parda", por outro lado, se apresentava numerosa, não havendo muita diferença econômica à situação dos pretos. Com isso, como já demonstrado, Nelson do Valle e Silva e Carlos Hasenbalg juntam as categorias "preto" e "parda" perpetuando a análise que o Movimento Negro fazia na política, a junção de duas categorias de status semelhantes, resultando no significante "negro". (GUIMARÃES, 2003, p.103). O termo "negro" se torna uma identidade política que concentra os afrodescendentes.

O termo negro para significar afrodescendente ganhou credibilidade nas ciências sociais, assim como o discurso da desigualdade racial, também a partir das ciências sociais, contagiou o discurso político (GUIMARÃES, p.103).

Nesse contexto, o pardo começa a ter uma definição e pertencimento, fazendo parte da categoria "negro" juntamente com o preto. Contudo, isso não significa que o problema tenha sido encerrado.

É através desse discurso de racialização da política que ao longo do tempo ações políticas e afirmativas foram sendo construídas com o intuito de garantir oportunidades de direitos à população negra ajudando a pensar no debate racial brasileiro, desmistificando o discurso hegemônico marcado pelo ideal do "embranquecimento" e pelo "mito da democracia" (HOFBAUER, 2006). Esses estudos, centraram seu foco teórico na constatação de uma desigualdade socioeconômica e histórica pondo dois grupos populacionais brancos e não-branco como categorias analíticas. A exemplo dos trabalhos, Carlos Hasenbalg e Nelson do Vale Silva que tiveram como ponto de partida em comum o viés racial das desigualdades sociais no Brasil que se perpetua sócio-histórico e economicamente no desfavorecimento dos grupos não-brancos nas relações raciais. Com isso, o conceito racial (a categoria raça), saí totalmente da linha biológica e se estrutura como categoria sociológica e política ampla (COSTA, 2002).

Contudo, dentro desse viés, assim analisado tanto por Andreas Hofbauer (2003, 2006) quanto por Costa (2002), se por um lado, a essencialização das categorias “branco” e “não-branco” ou “negro” e “branco” - categorias presentes no discurso do movimento negro – tornou possível “desmascarar os mitos”, esta mesma postura teórica conceitual não oferece pistas teóricas e metodológicas para interpretar a complexa questão da identidade” (HOFBAUER, 2006, p.18).

[...] autores como Antônio Sergio Guimarães baseiam sua reflexão numa diferenciação essencial entre dois grupos: “brancos” e “negros”. E, a partir deste pressuposto metodológico, Guimarães entende a grande quantidade de termos de cor, que são usados no cotidiano (“moreno claro”, “moreno escuro”, “marrom bombom”, etc.) como expressões que atuam enquanto “representação metafórica” do velho conceito clássico de “raça”. Afirma Guimarães, por exemplo, que “[...] a ‘cor’, no Brasil, funciona como uma imagem figurada de ‘raça’ (GUIMARÃES, 1999:43-4). Com base nesta análise, Guimarães reivindica a reintrodução do conceito de “raça” como uma categoria analítica. Propõe a adoção de um “discurso racista” como um recurso de autodefesa que deve ajudar a recuperar o sentimento étnico, o sentimento de dignidade, de autoestima e de autoconfiança da população afrodescendente (GUIMARÃES, 1995:43). A racialização deve servir ainda como uma “base conceitual-acadêmica” que permita articular e agilizar a luta por políticas públicas compensatórias (HOFBAUER, 2006, p.64-65).

Nesta linha de pensamento, no qual o uso variado de cores de pele se torna um fator importante na identificação dos sujeitos para além do branco e do negro, tende-se a aparecer de forma implícita, ou muitas vezes de forma explícita, um não reconhecimento da realidade ou uma falta de consciência, condicionada por uma construção étnica simbolicamente distorcida (MOURA, 1994).

Essa distorção advinda do fenômeno cor ocorre por identificar simbolicamente com o tipo mais aproximado de branco. Tanto Clóvis Moura (1994) quanto Abdias do Nascimento (2011) compreendem que a estratégia do branqueamento através da violência sexual cometido por homens brancos às mulheres negras escravizadas originado crianças de sangue misto: pardo, mulato, moreno, homem-de-cor, fusco, ou seja, o mestiço, foi uma ação para, naquele momento, tentar solucionar o problema da "mancha negra" a sociedade branca dominante.

Dessa forma, "cor" se reveste a uma ideologia simbólica e hierarquizante, no qual o sujeito mestiço teria a possibilidade de "regredir" ou "reverter" a uma das suas raças cruzadas, além de ser uma categoria empírica com manifestação objetiva através das características fenotípicas (GUIMARÃES,2005).

Hasenbalg utilizou desse método em seu estudo empírico sobre desigualdades raciais a partir de dados estatísticos fundindo as categorias, "pardos" e "pretos", contextualizado anteriormente. A militância negra dos anos 1970, nesse sentido, submete em seu discurso a importância de uma delimitação à sua representação em relação aos componentes nacionais. A categoria "raça" se transformaria, segundo Costa (2002), em um instrumento geral de análise incompleta para a compreensão da identidade brasileira.

Nesse sentido, as Teorias Raciais demonstram uma bipolaridade com agrupamento de categoria que se relaciona à problemática da desigualdade racial. Contudo, para compreender as nuances da racialidade adentrando na visão multicultural do país é necessário sair dessa dicotomia.

O impacto freyriano fez com que houvesse um processo de constituição nacional fixando a categoria raça, conseqüentemente, acabando por identificar a construção de um mito da democracia racial e seus múltiplos fenômenos.

[...] se Casa Grande & Senzala pode ser tomada, da mesma forma que a ficção fundacional em outros países, como um manifesto de (re)fundação da nação, o conjunto de transformações políticas coetâneas à obra não pode ser interpretado como processo de construção de uma ideologia racial (COSTA, 2002, p.42).

No final da década de 1930, as bases ideológicas da mestiçagem tomaram conta dos aspectos culturais e das ações do governo até o fim do período da ditadura militar. Tal momento trouxe a afirmação de uma "brasilidade mestiça". Essa política nacional corresponde à crença de um futuro próspero comum com objetivo universal no qual o imaginário de todos os membros da nação, separados pelo passado distinto, se encontrariam.

Costa (2002) explica que esse pensamento ideológico se constitui através do legado francês à formação brasileira. Partindo dos estudos de Giesen (1999), o processo de constituição da nação brasileira nos anos 1930 e 1940 é compreendida na formação do Estado Nacional na França e do Iluminismo.

No caso francês, ele mostra que o ideal iluminista é cosmopolita na medida em que vê os diferentes povos nos diversos continentes – em que pesem as disparidades regionais de desenvolvimento explicadas não pelas desigualdades de aptidões inatas, mas pelas possibilidades desiguais oferecidas pela natureza – atados pelo futuro comum que os une como membros da humanidade (COSTA, 2002, p.43).

O que marca a reconfiguração da nação brasileira é o desejo de "sobrepôr a força do progresso opressivo e a construção de uma identidade voltada para o futuro" (COSTA, 2002, p.42). Com isso, Sérgio Costa afirma que não se trata de uma construção de uma ideologia racial.

Isto é, raça só faz sentido no corpo de uma ideologia que diferencia e segmenta os grupos humanos conforme adscrições naturais, um discurso que rompe com tais distinções é um discurso não racial, o que não significa, obviamente, que se trate de uma ideologia anti-racista ou não racista, ou mesmo que ela seja neutra com relação à permanência das desigualdades raciais. Enfatize-se, contudo, que não se trata de uma ideologia racial, mas de uma ideologia nacional, com múltiplas dimensões (COSTA, 2002, p.44).

A ideologia da mestiçagem no âmbito da dimensão de gênero, tanto pelos trabalhos Freyre quanto pela institucionalização no Estado Novo constituem a imagem da mulher sem objetividade própria, sem autonomia cívica e política, sendo apenas completa enquanto desejo masculino, a mulata. Pensadoras intelectuais negras, Lélia Gonzales (1984), Grada Kilomba (2020) e Patrícia Hill Collins (2019) demonstram o impacto da ideologia da mestiçagem nos corpos femininos negros e a sexualização da mulher "mulata". "A ideologia da mestiçagem é aristocrática, romantiza as desigualdades, banalizando-as" (COSTA, 2002, p.44).

Culturalmente, tal ideologia procura disciplinar a heterogeneidade ao selecionar por uma ação discursiva e sistemática as manifestações condescendentes a identidade nacional, restringindo ou até excluindo expressões que divergem da ideologia, ou seja, tudo aquilo que diverge do pensamento hegemônico é descartado, e é nesse contexto que Costa (2002) argumenta que a ideologia da mestiçagem tem traço heterofóbico.

Ao apresentar esse argumento Costa (2002) insinua que essa heterofobia não traria uma supressão preferencial da ancestralidade africana ou indígena, como sugerem os Estudos Raciais, mas sim uma integração hierárquica dos diferentes legados e obliteração das marcas étnicas que pudessem ser entendidas como opositoras da nação idealizada, ou seja, tudo aquilo que difere do pensamento de união nacional das raças seria excluído. Somente a esse aspecto, a penalização dos indígenas e afrodescendentes estaria no mesmo nível dos imigrantes não europeus.

A ideologia da mestiçagem reestrutura a dinâmica das relações raciais, o racismo proveniente do racismo científico do século XIX perde a sua legitimidade, enquanto o racismo presente nas relações sociais ganha mais visibilidade. Ou seja, a lógica do

branqueamento, não foi apagada da memória dos cidadãos brasileiros, assim como, o discurso de modernização, no sentido econômico e social se torna mais presente.

Essa dimensão da ideologia da mestiçagem, enquanto aposta no futuro e decorrente reificação da modernidade, parece-me, passadas tantas décadas, continuar relativamente intocada. É ainda a "religião civil" brasileira, elege presidentes, legítimas políticas públicas excludentes e torna os "atrasados" culpados por sua miséria. É na conjunção com o nacionalismo modernizante que se reformulam e se generalizam adscrições sociais negativas de fundo racial e regional. Assim, no catálogo dos preconceitos estabelecidos, o negro em qualquer região carrega o estigma do atraso, o nordestino no Sul se transforma em sinônimo de subdesenvolvimento, e o país como um todo, diante de um mitificado "mundo desenvolvido", mais tarde "Primeiro Mundo", se auto representa como a encarnação do atraso. (COSTA, 2002, p.45)

O mito persiste dos anos 1930 até finais dos anos 1970, quando surgem a reivindicação dos movimentos sociais como Movimento Negro, movimentos feministas, temática pública sobre a população LGBT, reconstrução de uma etnia quilombola, reivindicações dos povos indígenas entre outros que desconstruem a política assimilacionista, para uma política inclusivista capaz de integrar as diferenças.

Em um contexto de pluralidade cultural, que se contrasta com a imagem formada de identidade nacional na era de Vargas, o que se inicia é um novo momento em que o caráter multicultural aparece para apresentar aquilo que se tentou esconder sob a ótica da brasilidade. O Multiculturalismo, nesse sentido, decorrente da decomposição dos elementos raciais posta na formação da nação no qual, (branco, negro, indígena) a raça já não é o elemento chave para a categoria analítica, mas sim a etnia.

Com efeito, o índio não se reidentifica como raça, mas como Munduruku ou Xavante, o branco se reidentifica como descendente de italianos ou alemães e, mesmo a reidentificação dos afrodescendentes, apesar da referência discursiva à raça como substituto das pertencas étnicas obliteradas pela escravidão, não se dá, [...] necessariamente nos termos da construção de uma identidade racial. A mulher, por sua vez, busca também conquistar uma posição na gramática nacional distinta daquela que lhe conferiu a ideologia da mestiçagem, afirmando sua autonomia emocional e sua condição de sujeito. É esse mito da democracia cultural, isto é, a crença compartilhada coletivamente de que o Brasil aceita e alimenta a diversidade, que vem perdendo sua eficácia simbólica nos últimos anos (COSTA, 2002, p. 46).

O multiculturalismo refere-se, originalmente, na coexistência de grupos culturais diferentes vivendo no seio da sociedade moderna. Contudo, no contexto transicional e globalização, o termo multiculturalismo tornou-se um modo para referenciar as lutas políticas de reconhecimento dos diversos grupos sociais. (SANTOS,2003). Stuart Hall

(2013), ao discutir essa temática faz uma distinção entre termos multicultural e multiculturalismo.

O Multicultural, diz respeito a uma descrição de características sociais, apresentadas por sociedades multiculturais, e os problemas de governabilidade apresentados por diferentes comunidades que tentam construir uma vida em comum. Já o Multiculturalismo, indica as estratégias políticas aplicadas a fim de administrar as dificuldades causadas pela diversidade das sociedades multiculturais (HALL, 2013).

Refletir a sociedade brasileira, partindo de uma análise multicultural e multiculturalismo, pode abrir espaço para articular as reivindicações étnicas e raciais, e, principalmente, analisar as diferentes identidades que se apresentam no meio social e que foram apagadas por uma política de identidade homogeneizadora.

A desmistificação do mito da democracia racial à luz dos Estudos das Teorias Raciais iniciadas nos anos 1950 foi pioneira em indicar o racismo oculto sob a ótica do discurso da democracia racial, além de pôr o toque racial dentro das pesquisas relativas às desigualdades socioeconômicas, como já discutido no texto.

Contudo, as Teorias Raciais, no uso sociológico utilizam a categoria raça como polarização branco/não-branco e/ou branco/negro para legitimar um agrupamento de categorias. Nesse sentido, no final dos anos 1970, as desigualdades sociais relacionadas a diferentes grupos étnicos/cromáticos distinguidos pelo IBGE - preto, pardo, amarelo, indígena e branco - foram reunidos em dois grandes grupos, ora denominados de branco e não-brancos, ora denominados de brancos e negros.

É através desse discurso de racialização da política que ao longo do tempo ações políticas e afirmativas foram sendo construídas com o intuito de garantir oportunidades de direitos à população negra.

2.2 Sistema de classificação: a relação “cor” e “raça” na constituição da identidade racial

“Cor” e “raça” sempre estiveram presentes na formação social brasileira tanto na constituição da formação do sujeito, quanto para classificar e hierarquizar relações sociais. O

elo entre essas duas categorias traz discussões a respeito como nos classificamos seja na linguagem utilizada nos censos oficiais - preto, pardo, amarelo, branco ou indígena- ou na linguagem popular - como moreno, escurinho, mestiço, até mesmo, pardo.

As categorias "cor" e "raça" contribuem na legitimação de um certo perfilamento identitário da população brasileira, ou seja, colabora na constituição de fronteiras que constituem tal população. Essas categorias são manuseadas como ferramentas do Estado como formas de hierarquizar e/ou justificar a utilização de adoção políticas públicas e aqueles que serão beneficiários dessas políticas (FONSECA; NASCIMENTO, 2013).

Os estudos de Oracy Nogueira auxiliaram no entendimento da discriminação racial no Brasil baseada na aparência fenotípica conceituada como preconceito de marca. Tendo o critério em torno da aparência racial, seu efeito causa uma indefinição quanto a atribuição das características daquele que observa, assim como daquele que está sendo julgado (NOGUEIRA, 2006) Desse modo, há fenótipos que ora podem ser percebidos como brancos, e ora podem ser considerados como negros. Isso dependerá da forma em que a pessoa será socializada ou em como ela classifica o outro. Assim as relações da sua cidade ou bairro onde nasceu, e até entre seus membros familiares que darão uma concepção subjetiva em torno do entendimento racial (COSTA; SCHUCMAN, 2022)

Onde o preconceito é de marca, como no Brasil, o limiar entre o tipo que se atribui ao grupo discriminador e o que se atribui ao grupo discriminado é indefinido, variando subjetivamente, tanto em função dos característicos de quem observa como dos de quem está sendo julgado, bem como, ainda, em função da atitude (relações de amizade, deferência etc.) de quem observa em relação a quem está sendo identificado, estando, porém, a amplitude de variação dos julgamentos, em qualquer caso, limitada pela impressão de ridículo ou de absurdo que implicará uma insofismável discrepância entre a aparência de um indivíduo e a identificação que ele próprio faz de si ou que outros lhe atribuem. (NOGUEIRA, 2006, p.29)

Nesse sentido, o sistema de classificação, segundo Sansone (1996), apresenta o conflito e a negociação em torno da cor apresentada nas várias formas das quais,

A ideologia racial é vivenciada nas diferentes camadas sociais e nas instituições. Ele reflete tanto na conjuntura socioeconômica quanto o desenvolvimento da identidade negra e os discursos oficiais sobre as relações raciais do Estado, da Igreja Católica e dos políticos, e, o que é sempre importante, dos discursos da indústria do lazer, do turismo, da mídia e das ciências sociais (SANSONE, 1996, p. 166).

As instituições sociais assim como os discursos ideológicos raciais acrescenta uma maior complexidade e heterogeneidade à identidade negra, assim como a outras identidades étnicas que se redefinem juntamente a outras identidades sociais baseadas na classe, gênero,

escolaridade, lugar de moradia e na faixa etária. Todos esses símbolos produzem um sistema dinâmico com regras sujeitas que vive em constante mudança, onde ocorre um conflito no modo de análise fenotípica do sujeito, se tornando mais elástico do que é normalmente assumido (SANSONE, 1996).

Nesse sentido, as fronteiras que demarcam a variância de cor definem também a possibilidade de pertencer a um grupo social por cor no Brasil, de tal modo que "cor" já foi símbolo de status no Brasil, na utilização de cor partindo de uma estrutura ideológica racionalista (GUIMARÃES, 2005), o status se daria para aquele que tivesse a tonalidade mais clara.

Esse aspecto de organização social, dentro dos moldes do sistema de classificação estruturados desde a época colonial, rotulou características fenotípicas: cor da pele, textura do cabelo e traços raciais determinantes na categoria racial em que a pessoa seria inserida. Partindo desses elementos, assim como círculo social a pessoa teria um certo status. Por muito tempo, no pensamento popular brasileiro, a fala “dinheiro embranquece” representava o aumento de status, fala usualmente aplicada para os mulatos claros. Essa complexidade, no sistema de classificação racial, revela o Brasil como um país multirracial em comparação ao viés birracial no sistema dos Estados Unidos, com uma gama de diversidade e tonalidades (SKIDMORE, 2012).

A relação “cor”/ “status” vigente nas teorias racialistas no Brasil entra em declínio a partir dos anos 1940, assim como os grupos de cor, passam a ser pensados em termos do senso comum, conformados pelas características fenotípicas e uma ideologia de percepções cromáticas e físicas “cor”, nesse momento, passa a ser definida como categoria empírica, objetiva ao referir-se às categorias fenotípicas, porém trajada por uma subjetividade e ambiguidade quanto a definição dos grupos de cor.⁷ (GUIMARÃES,2005)

Até os anos de 1950, como discorre Guimarães (2003) por um imaginário de um “tipo ideal” de identidade nacional a multirracialidade foi mitigada por uma nacionalidade presente, no qual a “cor” e a “raça” não tinham relevância, nesse discurso, “a cor é apenas um acidente. Somos todos brasileiros e por um acidente temos diferença de cores; cor não é uma

⁷A antropologia Social, como críticas às teorias racialistas, buscou-se retirar da “cor” e dos “grupos de cor” a conotação racial procurando do senso comum qualquer menção que associa “cor” à pigmentação. (GUIMARÃES, 2005)

coisa importante, “raça”, então nem se fala, esta não existe, quem fala de raça é racista.” (GUIMARÃES, 2003, p. 101).

Em paralelo a essa palavra de ordem, na sociologia pós-anos 1930 um movimento interpretativo da realidade racial buscou-se constituir um trabalho de campo, iniciado por Donald Pierson (1945), na Bahia, que se estendeu até os finais dos estudos da Unesco sobre as relações raciais. A sociedade brasileira, para Pierson, era uma sociedade multirracial e de classe. Para ele a raça não seria um sentido classificatório, mas sim a cor. As desigualdades sociais e econômicas existem apesar de terem influências na raça e cor, seu maior fator era a classe. O estudo resultou em seu livro, “Branços e pretos na Bahia: estudo de contacto racial” (1945)

O ponto principal desta análise é se a sociedade baiana, uma sociedade multi-racial, cuja estrutura se fundamenta principalmente em distinções de classe, e não de casta. À medida em que as distinções de classe se ligam a diferenças, de cor, ou outras variações raciais, a cor e a raça assumem importância, é claro, na determinação de "status". Mas o papel da raça e o da cor, em si mesmos, são secundários. Se na Bahia a raça fosse critério de maior ponderação na determinação do "status", todos os descendentes de africanos, inclusive os que possuíssem apenas algumas gotas de sangue negro seriam - se, é claro, esse fato fosse conhecido - catalogados como "negros" e relegados para um baixo "status", situação que se apresenta atualmente, como se sabe, em certas áreas do mundo. No entanto, na Bahia, e também em muitas outras partes do Brasil, há milhares de pessoas em cujas veias corre algum sangue africano e que melhoraram consideravelmente seu "status" (PIERSON, 1945, p.30).

No primeiro estudo, tanto a ideologia nacional, quanto a ciência ainda estão muito presentes, como analisa Guimarães (2003) é quase como se a ideologia nacional passasse a ser o discurso da ciência.

Na sociologia com os Estudos das Relações Raciais, como vimos no tópico anterior, o uso das categorias “cor”/“raça” como terá uma relevância nas análises da situação da população negra, principalmente, a raça que terá uma ressignificação a fim da valorização da população negra e luta por seus direitos, ao movimento negro. Em contrapartida, a essa ideia de cor por acidente somos todos brasileiros demonstraram a discriminação racial existente na sociedade brasileira e dificuldades. “Raça” se torna uma categoria chave dentro do novo cenário dos movimentos sociais. O “pardo” se agrega à categoria negro, assim como o preto.

Nos estudos das ciências sociais, assim como no censo, negro é consolidado como a junção de “pretos e pardos”. No contexto, a denominação cor será orientado pela ideia de raça, nossa classificação terá como base a tonalidade de cor e através dela a classificação

baseará no sistema do censo oficial, como o IBGE - branco, preto, pardo, amarelo e indígena - sendo o indígena o único que remete a questão de origem. A questão emblemática que Guimarães (2003) também pontua é que “cor” não é uma categoria objetiva, mas uma categoria racial, a ideia de raça que orienta as classificações. Não só isso, como argumenta Sansone (1996) a “cor” é subjetiva refletida nas diferentes classes sociais, tonalidades, experiências dos sujeitos.

Na construção da identidade racial, o entendimento de “cor” se tornou mais uma característica diante da construção da raça, nos estudos sobre relações raciais “cor” e “raça” têm suas análises subjetivas mostrando uma construção da negritude com “pretos” e “pardos” baseados na valorização cultural, histórica e dos fenótipos. Contudo, o uso de cor como critério objetivo também é utilizado, especialmente, implementação das Bancas de Heteroidentificação ao ser um critério de procedimento para a inserção da população negra, tanto nos concursos quanto nas universidades através do critério de aferição fenotípica, estabelece uma objetividade no critério de construção em quem são os negros que têm direito a política de cotas. Aqui não se pretende fazer a crítica da banca, pois entende-se seu uso diante das fraudes por aqueles que fazem mau uso dessa política. O que pretende pontuar é que a construção da identidade racial negra se faz presente para além de critérios fixos que se baseiam nas identidades “disfarçáveis”, como coloca Munanga (2019), do que as “indisfarçáveis”.

A “cor” e “raça” são categorias que se relacionam, subjetivamente, na constituição do sujeito, analisá-lo de forma sociológica significa compreender como, seus usos dentro de uma linguagem acadêmica e uma língua no senso comum tem suas convergências históricas e divergências de significados. Ainda hoje, o pardo tem seu significado abrangente sendo ao mesmo tempo para referir-se “negro” e ao “moreno” trazendo tonalidades das mais claras a mais escuras e por isso é pauta de grandes debates de entender como definir de uma vez por todas o pardo.

Tanto o preto, quanto o pardo são analisados pela cor, a tonalidade do negro, porém enquanto o preto tem sua definição e compreensão visual, ou seja, as pessoas já olham e classificam de forma rápida, o pardo para ser negro necessita dos fenótipos negróides que o fazem ser negro, não é à toa que o pardo também é classificado como “negros de pele clara”.

2.3 O pardo no censo nacional

Nos censos oficiais em 1872 e 1890, o censo brasileiro adota um critério antropológico de análise morfológica a partir da cor da pele introduzindo quatro categorias de classificação racial ou “grupo de cor”: o branco, o caboclo, o negro e o pardo (VIANNA, 1938). Oliveira Vianna conceitua cada grupo da seguinte forma,

No grupo branco estavam os brancos puros e os fenótipos do branco (mestiço afro-ariano e indo-ariano em reversão para o tipo branco). No grupo caboclo: os ameríndios puros e os fenótipos dos ameríndios (mamelucos e cafuzos em reversão para o tipo ameríndio). No grupo negro: os negros puros e os fenótipos do negro (mulatos e cafuzos em reversão para o tipo negro. O grupo dos pardos ou mulatos era constituído por aqueles mestiços afro-arianos, que pela pigmentação particular da pele, não podendo incorporar-se a nenhuma das raças originárias, formavam um grupo a parte, perfeitamente diferenciado dos outros grupos (VIANNA, 1938, p.59).

Nota-se que os grupos dos pardos são formados por aqueles que não podem ser incorporados em nenhuma das raças, formado pelos excluídos, o pardo se torna uma figura emblemática na classificação racial brasileira.

Nos censos de 1950 e 1980, a categoria “parda” englobava “indígenas”, e, em 1960, somente “indígenas” fora dos aldeamentos. A categoria “cabocla”, que, em 1872, compreendia os indígenas, seria, nos censos seguintes submetida na categoria “parda”. Da mesma forma, a categoria “mestiça” foi submetida na categoria “parda”. Mas, em 1890, substitui o “pardo” de 1872, incluindo somente os filhos de “pretos” e “brancos”, excluindo outros casos de miscigenação (ANJOS, 2013, p. 106).

O preenchimento dos formulários de informação quanto à classificação de cor, nos anos de 1950 até 1960, podiam ser preenchidos pelos patriarcas das famílias ou pelos recenseadores com base nas suas interpretações pessoais. São nos censos de 1960 a 2000 que se há uma tradução quanto às definições das categorias “pretas” e “brancas”, orientadas nos manuscritos dos recenseadores. Contudo, somente a categoria “parda” continuava com sua diversidade, incluindo uma diversidade de designações possíveis: “mulato”, “caboclo”, “cafuzo”, “mameluco” e “mestiço” (ANJOS, 2013).

Foi no Censo de 2010 que as declarações pararam de ser traduzidas para serem enquadradas, isso significa, que os próprios respondentes eram obrigados a dizer como se classificam dentre das cinco categorias estabelecidas: branco, preto, pardo, amarelo e indígena.

[...] Enquanto as categorias “branca” e “preta” sempre constaram nos levantamentos estatísticos nacionais sem definições, desde o primeiro censo nacional, assim como a “amarela” - única que evoca claramente “origem” em sua definição -, as categorias “parda”, “mestiças”, “cabocla”, “indígena” tiveram intersecções, inclusões, exclusões e substituições ao longo do tempo (ANJOS, 2013, p. 105).

Pelo discurso construído influenciado pela lógica da mestiçagem, o pardo seria este indivíduo miscigenado sem definição presente projeto político identitário nacional como símbolo de uma relação harmoniosa das três raças. Nesse primeiro momento, o mestiço, que posteriormente, como visto nos censos se inclui no pardo, uma carta curinga de ampla classificação.

Essa casualidade peculiar de identificação interpretativa no Brasil chama a atenção por demonstrar limites em torno a uma classificação racial proposta pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) (COSTA; SCHUCMAN, 2022). Apesar da sua importância para a construção de categorias que ajudaram a constituir um panorama quantitativo sobre as desigualdades socioeconômicas da população negra ajudando também na construção de políticas públicas. Contudo, essas cinco categorias: preto, pardo, amarelo e indígena possibilitam margens a questionamentos da autodeclaração e heteroidentificação dos sujeitos.

O pardo, segundo IBGE, pode ser conceituado como,

Segundo a definição dada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2000), o pardo “são as pessoas mulatas, caboclas, cafuzas, mamelucas, mestiças”. Portanto, são descendentes de pessoas pretas e brancas; pretas e indígenas; brancas e indígenas etc., ou seja, são pessoas com diferentes origens raciais. Contudo, biologicamente, pessoas com diferentes origens raciais (por exemplo, filhos frutos da relação entre pessoas pretas e brancas) podem nascer com fenótipo lido socialmente como sendo preto, mas outras pessoas com a mesma origem multirracial podem nascer com fenótipo considerado pardo ou ainda podem ter fenótipo classificado com branco (COSTA; SCHUCMAN, 2022).

Com isso, a leitura racial que se tem a respeito do pardo se difere da definição do Instituto já que sua definição remete à origem. Dessa forma, "o pardo fenotipicamente negro e o branco de origem multirracial podem ser classificados como pardos" (COSTA; SCHUCMAN, 2022, p.468), contudo a leitura social feitas pelas marcas corporais interpreta um como negro e outro como branco.

CAPÍTULO III - A DINÂMICA E COMPLEXIDADE DA FORMAÇÃO DA IDENTIDADE NEGRA DOS PARDOS

Em sua obra “Marrom e Amarelo” (2019) Paulo Scott apresenta-nos dois personagens de sua trama, os irmãos Federico e Lourenço. Federico, o protagonista, é ativista dos direitos humanos fazendo parte de uma comissão em Brasília que debate sobre o futuro das cotas raciais, especificamente, a comissão que tem a intenção de criar um software de reconhecimento identitário, julgando, de forma objetiva os fenótipos dos alunos cotistas deferindo-os ou não, assim não haveria mais conflitos quanto à subjetividade na classificação racial dos estudantes.

[...] E então me senti pronto pra dar mostra parcial dos fantasmas que ocupavam meus pensamentos, fantasmas que foram também às vezes em que me senti constrangido por ser quem eu era, educado sob a ideia de ser duma família negra, ideia que virou minha identidade, e moldado num fenótipo brutalmente destoante daquela identidade, dois fatores que combinados, me expulsaram pra sempre das generalizações do jogo esse é preto esse é branco, me dando um imenso não lugar pra gerenciar, fantasmas que me fizeram ser, inclusive na achapante miopia do novo governo, a pessoa adequada pra estar ali (SCOTT, 2019, p.15).

Oriundos de uma família cuja mãe é descrita de pele clara e cabelo liso e o pai de pele bem escura e cabelo crespo, os irmãos nasceram com tonalidades distintas. Lourenço com a pele descrita pelo autor, marrom escuro, tom de pele mais escuro do que o pai e cabelo crespo castanho escuro, era considerado como negro, enquanto Federico de tonalidade clara e cabelo liso castanho puxado para o loiro era considerado branco. Lourenço aparece nas reflexões do irmão, inicialmente nas lembranças de infância, em Porto Alegre, no período de 1973.

Ao longo dos anos, Federico foi compreendendo sobre a sua identidade e reconhecendo os racismos passados por ele. Apesar das ofensas serem mais pesadas para o lado do seu irmão, o racismo recaía em si ao ser tratado como um “branco falso” por seus colegas por ter um pai negro, além dos insultos racistas que também recebia. Nesse sentido, em sua trajetória foi se compreendendo racialmente como pardo, vindo de uma família negra, contudo em um status de “não lugar” fora da dinâmica de quem é preto ou de quem é branco sob o contexto de “novo governo”, proposto pela obra, que faz ser adequado para ocupar um local de debate a respeito das ações afirmativas.

Federico tem, ao longo do texto, uma missão de não só de discutir esse novo software que vem classificar de uma forma mais objetiva os fenótipos dos sujeitos, como também compreender sua própria identidade racial como negro de pele clara autodeclarado pardo.

Além disso, devido a sua tez parda, com tonalidade bem clara, o protagonista tem que lidar com suas próprias frustrações quanto a sua validação/reconhecimento como pessoa negra representante da comissão de cotas, no qual, muitas vezes, nem ele se sente pertencente àquele local.

Essa obra, auxilia no pensar a respeito da dinâmica da identidade racial passada por pessoas negras de tonalidade clara e as discussões referentes às políticas públicas, especialmente na Banca de Heteroidentificação, que abre espaço não só para a discussão para da identidade racial brasileira e o posicionamento dos estudantes que irão se candidatar à vaga de cotas raciais, como também no próprio processo de avaliação da autodeclaração ocorrido através dos fenótipos dos estudantes.

A discussão levantada pela obra e que trago para o texto é a reflexão e compreensão da construção dos discursos de identidade dos sujeitos negros de pele clara dentro do cenário presente em que se há um debate relativo à tonalidade e fenótipo de pessoas que se autodeclararam como negras: pretas ou pardas.

A história de Federico, mesmo ficcional, se reflete nas histórias contadas pelos entrevistados/as, todos foram compreendidos pelo olhar do outro a uma classificação racial parda devido sua tonalidade mais clara, contudo isso não os afastou aos racismos enfrentados durante a infância e adolescência o que fizeram refletir sobre isso tendo uma melhor compreensão durante sua formação como militante das causas raciais.

Assim como o protagonista que se compreendeu como pardo após um longo processo de entendimento sobre si, os entrevistados/as tiveram diferentes percepções a respeito da sua identidade racial após a experiência de convivência dentro da universidade, apresentando um novo olhar quanto a categoria parda. O que todos ao final querem é afirmar um posicionamento enquanto negro.

3.1 Escrever sobre narrativas, reconstruir-se sobre elas: metodologia para a análise das entrevistas.

Como assertivamente dito por Grada Kilomba (2019), escrever é um ato político, colocar a sua narrativa no papel é conseguir dissertar a sua própria história, através da sua

perspectiva, através do seu próprio olhar, é o que a intelectual, posteriormente, chamará de tornar-se sujeito. Do mesmo intuito temos o conceito de Fanon (2008) no reconhecimento de si, sua narrativa é inspirada a esses pensamentos que a pesquisa se debruça a um olhar partindo das histórias de cada sujeito.

Eu sou quem escreve minha própria história, e não quem é descrito. Escrever é, portanto, um ato político. [...] Enquanto escrevo, eu me torno a narradora e a escritora da minha própria realidade, a autora e a autoridade na minha própria história. Nesse sentido, eu me torno a oposição absoluta do que o projeto colonial predeterminou (KILOMBA, 2019, p.28).

Nesse sentido, este tópico tem como objetivo apresentar a metodologia utilizada no estudo, com base no método qualitativo que tem como principal característica a relação entre sujeito pesquisador e sujeito pesquisado construindo uma relação de diálogo dentro de universo das experiências humanas (SILVA; BARROS; NOGUEIRA; BARROS, 2017) com obtenção dados através da pesquisa qualitativa com entrevista semiestruturada tendo como referencial teórico os Estudos Culturais. É nessa possibilidade de diálogo próprio das Ciências Humanas, que o “objeto” de pesquisa transforma-se em sujeito, “possuidor de seu próprio ponto de vista, suas interpretações, que muitas vezes colocam as do pesquisador em xeque” (SILVA; BARROS; NOGUEIRA; BARROS, 2017, p. 27).

Analisa-se, portanto, a construção subjetiva do processo identitário através da percepção de quatro estudantes que se autodeclararam pardos durante uma parte da trajetória de suas vidas até a entrada na universidade. Após o período de convivência com grupos de estudos e convívio com outros estudantes negros, obtiveram outras reflexões a respeito sobre sua identidade e até um aprofundamento sobre a compreensão do que é ser um sujeito negro de pele clara, mas sempre com dúvida do que é um sujeito pardo. Estes integram cursos de graduação na Universidade Federal da Grande Dourados - UFGD, cujo cursos são: Ciências Biológicas, Geografia e Medicina, tendo como perfil desses estudantes,

QUADRO 1 - PERFIL DOS ENTREVISTADOS

Nome	Gênero	Curso	Idade	Semestre	Autodeclaração	Ano
Azaléia	Feminino	Geografia	23 anos	5º semestre	Negra	2020

Nome	Gênero	Curso	Idade	Semestre	Autodeclaração	Ano
Lírio	Masculino	Ciências Biológicas	27 anos	8º semestre	Negro	2018
Antúrio	Masculino	Medicina	24 anos	6º semestre	Preto com cara de pardo	2019
Amarílis	Feminino	Medicina	27 anos	10º semestre	Preta	2018

Fonte: informações recolhidas durante a entrevista.

No quadro acima expõe as diferentes autodeclarações que os entrevistados/as apresentaram durante a conversa/entrevista demonstrando uma multiplicidade de percepções que eles têm sobre si, mas apesar dessas diferentes classificações todos relataram que até o processo de matrícula se autodeclararam como pardo.

Inicialmente, o que se observa é uma amostra da diversidade da identidade negra e variados vocábulos para identificar-se como negro. Por isso, a importância do estudo em averiguar a mudança de pensamento dos estudantes em relação aos seus questionamentos relativos à sua identidade racial antes de entrar na Universidade e depois de adentrá-la. Continuando com a descrição do perfil dos entrevistados/as, para obter maiores observações quanto às experiências dentro da universidade optou-se por aqueles que estivessem na graduação a partir do 5º semestre, dessa forma, é possível avaliar a mudança de pensamento quanto a sua reflexão na identidade racial e suas experiências dentro da universidade. Além disso, adotou-se como critério de análise os cursos mais concorridos, médios e menos concorridos, respectivamente medicina, Ciências Biológicas e Geografia para que haja uma diversidade nos diferentes ambientes acadêmicos, em diferentes áreas.

Nesse contexto, como uma mulher negra, preta de pele retinta formada em uma universidade pública me identifico com algumas similaridades das experiências vividas pelos entrevistados/as, desde os racismos por eles passados, a percepção como um sujeito racializado, até os processos de entrada na universidade e suas vivências no ambiente

acadêmico. Me entender como um sujeito racializado não foi fácil, até porque, pela minha experiência, havia uma forma de como eu interpretava minha racialidade, negra e de classe média.

Estar em um ambiente acadêmico me deu a possibilidade de um olhar de forma diferente, quem eu sou agora foi construído através de muito debate, leitura e conversas com outras pessoas que passavam da mesma experiência de se reconhecer. Neuza Sousa Santos (2021) já afirmava ‘ser negro não é uma condição dada, a priori. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro’ (SANTOS, 2021, p.115). Pela negritude não ser uma condição fixa que ela é tão diversa e tão múltipla.

Por isso que mesmo eu tendo a experiência da negritude, na especificação de compreender a identidade negra através da perspectiva do sujeito de pele mais clara, percebo o início das dissimilaridades. Nunca me foi colocada a dúvida quanto a minha negritude, sempre fui preta aos olhos de todos e aos meus também. Porém, aos olhos daqueles que entrevistei devido a tonalidade de sua pele, ser negro, tornou-se um questionamento. Ser identificado como pardo os colocava em um local dentro da negritude, mas de uma maneira singular vindo através de um longo processo de autoconhecimento.

Com isso, a metodologia de pesquisa qualitativa vinculada a entrevista semiestruturada proporcionou não só a possibilidade de pensar a negritude como de refletir sobre a minha própria pretitude, desde quem eu sou como mulher negra, da minha trajetória até o mestrado. Me reconstruir e reconstruir a todos instantes as histórias que me foram contadas. O método de entrevista qualitativa auxiliou na compreensão das realidades sociais, transmitidas através de interações sociais no qual a relação de entrevista necessariamente implica em múltiplas interpretações produzidas pelo discurso (POUPART,2012).

Para entrar em contato com os/as alunos/as foi utilizado, primeiramente, o procedimento “bola de neve” em que através de conversas vindas de grupo de *whatsapp* se obteve contatos com os interessados pela pesquisa. O grupo de *whatsapp* que me foi possível encontrar maior parte dos entrevistados foi o grupo NegrAção, um coletivo criado pelos estudantes negros(as) da UFGD. Assim, a maioria dos meus entrevistados são estudantes engajados nas causas políticas e estudos das relações raciais. Devido a questão da distância, tudo foi feito em meio remoto, e nos horários de cada um. Apenas uma entrevista, Azaléia, foi feita presencialmente, essa entrevistada em questão também se relacionava com o coletivo

NegrAção por ser uma das fundadoras. Os entrevistados que fazem parte desse coletivo eram Azaléia, Amarilis e Antúrio. O Lírio foi uma indicação não relacionada ao coletivo.

A dinâmica da entrevista foi organizada em dois momentos, a primeira, houve uma troca pessoal em que o intuito era obter uma conexão com os entrevistados a fim deles se sentissem soltos ao conversarem sobre o tema e no segundo momento, que era quando iniciava oficialmente o pedido de consentimento à gravação.

Assim, para aqueles que se interessaram pela pesquisa foi marcada uma conversa via videochamada (*meet*) onde eu me apresentava, falava um pouco sobre mim e minha pesquisa, conversava com a pessoa e após esse primeiro contato iniciava a entrevista. Ao realizar tal procedimento, percebia a construção de vínculo e uma leveza no falar dos entrevistados sentindo-se à vontade em falar de si, o que permitiu um detalhamento de informações.

O roteiro, então, construído com intuito de não se perder no tema da pesquisa, foi organizado em três partes: a primeira é o perfil, a fim de identificar o sujeito - perguntou sobre gênero, idade, curso, semestre, como se autodeclara, e como acredita que outro **te (o)** identifica. O segundo é o processo identitário, momento em que o entrevistado narra como foi o processo de se compreender como um sujeito racial, e o seu entendimento sobre a categoria parda. Na terceira e última parte, universidade, que foi o momento em que foi relatado a entrada na universidade. O processo de pensar sua autodeclaração, a experiência em passar pela Banca de Heteroidentificação e após um período de vivência dentro da universidade como refletem a respeito da sua autoafirmação. O que é mostrado no quadro 1, é justamente essa reflexão pós entrada na universidade, onde eles fazem uma outra afirmação identitária para além do pardo que os foi posto primeiramente. As categorias negro, preto e pardos acabam, portanto, sendo ressignificados.

Com isso, inicia-se as reflexões sobre as narrativas que constrói a identidade negra e principalmente, como atualmente a construção identitária de sujeitos negros de tonalidade mais clara, os pardos, e a problemática que se estende em ser colocado “à prova” quanto a sua negritude em determinados momentos.

3.2 A percepção de si e a percepção do outro sobre si

A construção da identidade é ocorrida através do olhar/percepção do outro. É a partir da interação com o outro, que os sujeitos elaboram estruturas sociais que os ensinam a forma de como analisar, classificar, tipificar outros sujeitos (BERGER; LUCKMANN,1976).

Porque toda percepção é uma percepção orientada e informada, o que uma pessoa vê, enxerga e integra como figura perceptiva, por exemplo, não é, simplesmente, a imagem óptica que se forma na retina, mas o produto de uma seleção dos componentes desta a partir de um arcabouço mental configurado pelos seus conhecimentos, suas ideias, sua ideologia, crenças, conceitos e, fundamentalmente, seus preconceitos (PETRUCCELLI,2013, p. 20).

Assim sendo, não há nada inerente às pessoas ou uma forma "natural" espontânea ao olhar o traço físico do outro sem atribuir o destaque da cor ou raça desses indivíduos. Os traços fenotípicos têm significados no interior de uma ideologia preexistente e por causa disso eles funcionam como marcas ou como critérios de classificação (PETRUCCELLI, 2013). Isso significa, que ao olhar para uma pessoa automaticamente o classifica em gênero, cor, raça entre outros, a partir dos conhecimentos previamente discernidos pela sociedade. “(...) a raça de uma pessoa reside no olho de quem a observa, sendo o olho uma metáfora dos conteúdos que constroem na percepção uma raça, aparentemente objetiva, atribuída à pessoa que é observada” (PETRUCCELLI, 2013, p.22).

Nesse contexto, a intenção de compreender como os/as entrevistados/as avaliavam, suas identidades através da percepção de si e no olhar do outro, duas perguntas foram formuladas: como se identificam/autodeclaram, e como acreditam que são identificados pelo outro.

Para a Azaléia, na primeira pergunta questiona como que se identifica como negra e traz fatos interessante quanto a percepção do outro sobre si:

Eu acho que tudo depende de qual comunidade de gente está se referindo ou de qual grupo. Eu acho que para pessoas que não são racializadas, para pessoas de fenótipo brancos, eu sou lida imediatamente como pessoa negra e todas as dores e violências e agressões vêm por trás disso. Porém, dentro do movimento negro ou de algumas figuras, talvez eu não seja reconhecida como uma pessoa negra pelo meu tom de pele, que eu não acredito que seja um tom de pele tão claro a ponto de ter dúvida ou de ter que me colocar num parâmetro colorista para me identificar como pessoa preta, mas já fui invalidada como pessoa preta por outras pessoas pretas. Mas isso não acontece para com as pessoas brancas, pois para elas é rasgado, eu sou uma pessoa preta. (Azaléia, estudante de geografia)

Esse relato posto por Azaléia perpassa por todos os/as entrevistados/as, para eles, negros de tonalidade clara, e nesse caso identificadas pelo outro como pardos, são frequentemente colocados em uma condição de racialização, sendo alvo de violência em

consequência do racismo, mas dentro da própria comunidade, ou, ao se relacionar com outras pessoas negras não são reconhecidos como pessoas negras, dentro do que ela chama de “parâmetro colorista”.

O colorismo tem como precursora Alice Walker o termo *colorism* em sua obra *"If the present look like the past, what does the future look like?"* (1982), no qual a autora define colorismo como: "tratamento prejudicial ou preferencial de pessoas da mesma raça baseado unicamente na cor" (FONTANA apud. WALKER, 1982, p.3). No Brasil, Devulsky (2021) também discute colorismo como um projeto ambientado dentro do racismo que surge como um quadro identitário racial e político que projeta os sujeitos em arquétipos predefinidos. Além disso, a teórica relata através dos pensamentos do intelectual francês Pap Ndiaye que o colorismo tem a capacidade de se opor sujeitos da mesma comunidade, o que permite que pessoas negras se estranhem por conta da sua diferença. Assim, “[...] os reflexos racistas e as práticas oriundas do colorismo foram incorporadas tão bem na construção dos nossos apreços e gostos, e não poderiam deixar de estar presentes também no seio da comunidade negra” (DEVULSKY, 2021, p.27).

As consequências do colorismo causam a maneira pela qual a identidade negra será subjugada pela branquitude, em específico, a forma como os negros de pele clara e negros retintos irão se relacionar dentro da sociedade se diverge a ponto de haver um estranhamento entre os seus membros devido as suas diferenças e nesse caso fenotípicas. Por este sentido, o negro retinto, muitas vezes, não reconhece o negro de clara, o pardo, como negro.

A entrevistada continua o seu relato reportando a experiência que teve com um estudante senegalês,

[...] acho que não queria entrar nesses parâmetros coloristas, mas é difícil a gente não falar, né? Mas acho que para colocar as terminologias corretas para pessoas negras retintas, já fui invalidada enquanto uma pessoa negra. Eu acho que pensar em negritude no Brasil é algo muito diferente do que pensar em negritude em África, sim. Então, assim, já dando alguns exemplos, eu trabalhei com... Não estou me recordando agora se ele era estudante da UFMS ou ele era da UFGD, ele era senegalês. E aí, muitas vezes, em muitos comentários, havia essa, essa invalidação da minha pele preta por eu não ser uma pessoa preta retinta como “Ah, não, mas você não é preta, você é brasileira”. Então, colocando o negro ali de uma outra forma, fazendo uma classificação mais geográfica. Então eram mais essas situações não tão recorrentes, do tipo assim estou passando na rua ou gueto, será que ela é ou não preta ou algo assim (Azaleia, estudante de geografia).

A percepção sobre o “outro” é singular, feito a partir de sua experiência e vivências. Na conjuntura diaspórica a construção da identidade negra também diferencia olhares, ser

negro no Brasil, não é o mesmo do que ser negro em África. Chimamanda Adiche (2019) em sua palestra que depois foi transcrita para um livro “O perigo de uma história única” relata sua experiência quando saiu da Nigéria para os Estados e sua aceitação em se entender como “Africana” e não mais como Nigeriana.

Devo dizer que, antes de ir para os Estados Unidos, eu não me reconhecia conscientemente como africana. Mas, naquele país, sempre que a África era mencionada, as pessoas se voltavam para mim. Não importava que eu não soubesse nada sobre lugares como a Namíbia. Passei a aceitar essa identidade e, de muitas formas, agora penso em mim como africana, embora ainda fique bastante irritada quando dizem que a África é um país. O exemplo mais recente disso foi num voo da Virgin, maravilhoso em todos os outros aspectos, que peguei em Lagos dois dias atrás, durante o qual falaram de obras de caridade feitas “na Índia, na África e em outros países” (ADICHIE,2019, p. 10).

Na relação de alteridade, a fala de Adichie torna-se o “Africana” o modo homogêneo que recai a si todos os estereótipos envolvidos nele. Nessa relação, aquele que sai do seu local de origem tem pensamentos e concepções do outro, assim como aquele que “recebe” o outro. Explicita-se esse ponto pela fala de Azaleia “eu acho que pensar em negritude no Brasil é algo muito diferente do que pensar em negritude em África”. No Brasil, entende-se a negritude diante de uma ressignificação de um contexto classificatório e hierarquizante perante a cor. Ainda hoje, a identidade racial relaciona-se com a cor, mas visa um discurso no âmbito cultural.

A questão que é colocada no relato de Azaléia que ela se coloca como “preta”, mesmo não sendo negra retinta, para a depoente, o preto poderia ter uma identidade ressignificada que perpassa também pela fala dos outros entrevistados como articulação para além da cor.

Portanto, existe uma diferença no entendimento de identidade negra africana e identidade brasileira, mas também existe uma construção histórica atribuída a africanidade desde o processo de escravidão que reforçou as diferenças dos sujeitos pelas características fenotípicas em oposição aos brancos e que estratifica quem são os pretos, pardos, negros e quais são os lugares de pertencimento que fazem a pessoa ser ou não ser negra.

Sueli Carneiro (2004) discute que uma das características do racismo “é maneira pela qual ele aprisiona o outro em imagens fixas e estereotipadas, enquanto reserva para os racialmente hegemônicos o privilégio de serem representados em sua diversidade” (CARNEIRO, 2004)⁸. No senso comum, quando se refere a pessoas negras, a imagem que

⁸ CARNEIRO, Sueli. Negros de pele clara por Sueli Carneiro. Geledés, 25 de maio de 2020. Disponível em < <https://www.geledes.org.br/negros-de-pele-clara-por-sueli-carneiro/> > Acessado em: 22 de março de 2023

vem à mente é de pessoas pretas retintas, apesar de que na mídia o corpo negro exaltado é sempre aquele de tom mais claro e de cachos mais solto, isso demonstra as percepções quanto as representações da negritude. Em um país com histórico de relações vindo através da mestiçagem, ser considerado como pardo ou como mulato, muitas vezes, o condiciona a um status de “não-branco”

O pardo na condição de “não-branco”, no contexto descrito, simbolizaria sujeitos racializados que dentro de uma lógica advinda da mestiçagem estariam em uma circunstância de “afastamento” de uma negritude preta. Porém, por não possuírem traços fenotípicos brancos também não se encontram na identidade branca. Essa formação histórica e ideológica dá a possibilidade do pardo ser analisado e considerado por estudiosos como “limbo-racial”.

“Negro demais para ser branco, branco demais para ser negro”. Essa afirmação centraliza qualquer que seja o pensamento sobre a identidade racial do pardo e simboliza perfeitamente o conflito em que ele está recorrentemente. O limbo racial-identitário recebe esse nome pela obviedade do que ele é: um (não) lugar onde pardos estão, cuja característica principal é a ausência de identidade e consciência racial (a partir dessa, outras peculiaridades são geradas) (GOMES, 2019, p.70).

Na continuidade do relato de Azaléia quanto a construção e compreensão do seu processo identitário, ela aborda de dois outros fatores importantes que a fazem instigar quanto aos olhares do outro sobre si,

Mas eu sempre costumo falar aqui dos dois recortes que eu tenho enquanto uma pessoa preta e uma pessoa trans. É o recorte de uma pessoa preta que as pessoas geralmente não tem muita dúvida e bate o olho e fala “é uma negra, é uma pessoa preta”. Na questão da sexualidade, do meu gênero também sexualidade sou uma mulher bissexual que é muito confuso para algumas pessoas também, porque você é trans, aí você é bissexual ou algo do tipo. Mas essa questão do gênero ainda, talvez a pessoa ainda tenha pensado, será que uma pessoa trans será que é uma bicha preta? Mas até aí, ainda assim eu sou uma pessoa negra. Então, o primeiro recorte que a pessoa tem quando me vê é preta. Se antes de pensar em mulher, ou travesti, ou trans, ou qualquer outra coisa, já vejo a parte que é preta. Isso visto principalmente pela ótica dos que nos violentam, dos que nos... Não queria usar esse termo, mas visto da ótica branca da branquitude racista. Acho que vou colocar nessa forma. (Azaleia, estudante de geografia)

Azaleia sinaliza a relação entre raça e gênero na construção de sua identidade, como mulher “preta”, transsexual e bissexual. Em uma sociedade onde se constata um grande índice de transfobia, sexismo e racismo, Azaleia conta que das opressões que sofrem a negritude vem em segundo lugar, como no caso do estudante senegalês ela entra em destaque quando é um negro vendo o outro.

O caso de Amarílis se assemelha o da Azaleia, ela se autodeclara como mulher preta, porém as diferentes nomeações que a colocam por ser entendida como parda a condicionam ao status “não-branco”,

Me identifico como mulher preta [...] sou vista pelo outro como não branca, isso é muito claro. Apesar de não ter uma identidade única, às vezes sou vista como preta, outras vezes como parda e às vezes como morena, mulata e por aí vai, mas nunca como branca. (Amarílis, estudante de medicina).

Como visto a discussão que se tem no modo em como irá articular o “pardo” não é de hoje, enquanto categoria política o pardo faz parte no conceito de “negro”. Porém, para o senso comum ou leitura social o pardo seria todo fenótipo de sujeito que não parecesse com o fenótipo branco - não-branco - mas que também em algum grau o afasta da negritude. Mesmo com avanços nos estudos relacionados às questões étnicas raciais, ainda se há uma dificuldade quanto à definição do pardo e seu posicionamento na classificação racial.

No relato de Lírio, atualmente ele se declara como negro, porém se declarava como somente pardo, pois era o que constava em sua certidão de nascimento e pelo outro também era visto como pardo,

Atualmente, eu me declaro como negro, mas eu sempre me autodeclarei como pardo. Pois é o que é retratado na minha certidão e todos, pelo menos quem me conhece, me consideram, meus familiares etc., me identificam como pardo. (Lírio, estudante de ciências biológicas)

Já o Antúrio de uma forma interessante se declara através de duas categorias o “preto” e o “pardo”, enquanto afirma que é visto pelo outro como uma pessoa negra,

Eu me declaro como uma pessoa preta com cara de parda, mas não seria aquele preto retinto. (...) Pelo outro, acredito que seja uma pessoa negra. (Antúrio, estudante de medicina)

A fala de Antúrio demonstra como a perspectiva da diferença é importante para o entendimento da construção da identidade racial que vai além dos conceitos binários - negro e branco -. Antúrio se descreve como “preto com cara de pardo”. Na metodologia utilizada nos censos oficiais não há opção para esse tipo de descrição, ou é preto ou é pardo.

Mesmo antes de adentrar, especificamente, sobre o processo identitário de conhecimento e reconhecimento dentro de um ambiente universitário, já pode ser percebido em suas falas uma mudança em suas autodeclarações, somente o Lírio, não houve essa mudança em relação a sua autodeclaração, ele é o único que após todo o processo ainda se considera como pardo. Contudo, isso não significa não houve mudanças no pensar sobre a

identidade parda na construção de identidade racial, antes de entrar na universidade ele explica que havia uma distinção entre ser negro e ser pardo.

Esse processo foi meio complicado né, anteriormente falando, quando eu era mais novo eu sempre seguia a linha de raciocínio de que eu sou pardo, meio que por dentro, eu não sei, inconscientemente, eu não me autodeclarava como se fosse negro. Eu não sou branco, mas também não sou negro, sou pardo. Pra mim tinha uma grande distinção entre esses dois termos. Daí eu sempre estive envolto na questão de pardo, sempre me autodeclarei, sempre foi essa questão. Então, pra mim à princípio sempre foi nesse sentido, então quando me perguntavam: “você é negro ou é branco?” “não, eu sou pardo” eu falava isso. Sou uma pessoa parda, era o que sempre foi no passado e esteve escrito. Daí após eu entrar na universidade... Eu terminei meu ensino médio em 2012 com 17 anos, daí comecei no mercado de trabalho fiquei trabalhando alguns anos né, e em 2018 eu ingressei na universidade. Teve aquele tempo bem extenso que eu fiquei fora, mas estudando nada, sempre só trabalhando, então eu meio que era leigo, assim dizer, então não conhecia muito sobre isso, assim como os outros termos e etc. Quando entrei na universidade eu comecei a ter contato com outras pessoas né, que as pessoas tinham orgulho de dizer “ah sou negro”, “eu sou pardo”, “eu sou não sei o que” e fui conhecendo um pouco mais entendeu? (Lírio, estudante de ciências biológicas)

Por mais que se haja todo um discurso político em que se colocou negro como aquele formado por pessoas pretas e pardas, no senso comum, ou melhor, no discurso popular a ideia que se tem sobre o pardo ainda é muito ampla, o pardo com símbolo da construção identitária de brasilidade ainda é presente no imaginário dos cidadãos brasileiro, naturalizado ao ponto de conseguir fazer essas distinções quase que de forma inconsciente.

Quando perguntei para Lírio os motivos dessas distinções, ele não sabia como explicar, e assim ele repete que foi algo “inconsciente”, mas a todo momento faz comparação em relação a sua pele com o da pessoa negra que estaria como sinônimo de pessoa preta de pele retinta.

Então né... Pra mim era meio que inconsciente, eu não me reconhecia. Levando em consideração a questão do meu cabelo, naquela época não tinha tanto... Por exemplo, tô levando a questão do cabelo por ser mais fácil de explicar, naquela época não tinha muito produto para cabelo cacheados, então as pessoas comumente cortavam o cabelo, o meu cabelo era baixinho nunca deixei crescer o meu cabelo e as pessoas alisavam, pranchinha e etc, entendeu? Então é aquela questão, eu não gostava do meu cabelo, por assim dizer, não me adaptei do meu cabelo ser crespo ou cacheado. Depois com o tempo, quando surgiram produtos especialistas nessa área, as pessoas passaram a se reconhecer, assim “eu quero meu cabelo natural” assim a questão da cor, pelo menos no meu ponto de vista. Eu não, por não conhecer muito eu falava assim “eu não sou negro” tinha aquele certo, eu acho que um pouco de preconceito que tinha antes, por assim dizer, por que eu falo que é inconscientemente. É óbvio que eu nunca faltei com respeito a ninguém tanto é que tenho parentes que são negros mesmo, que sempre se denominaram negros, porém eu via aquela questão da cor né, eu olhava assim “não porque você é... sua coloração de pelo é bem mais escura que a minha” como não tem uma distinção entre assim como branco, por exemplo “ele é muito claro”. Então, sempre teve essa distinção nesse sentido, daí quando eu entrei na faculdade eu passei a conhecer um pouco mais sobre aí eu pensei “ah pra mim não tem tanta distinção, eu to mais próximo do negro do que do branco” então pra mim eu sou negro, entendeu? (Lírio, estudante de ciências biológicas)

Como Analisa Gomes e Duque-Arrazola (2019), corpo e cabelo fazem parte do processo da identidade negra. A importância da composição estética negra abrange discussões de imagens e consumo, daquilo que era considerado bonito - cabelos lisos - e daquilo que era considerado feio, desarrumado, “duro” - cabelos cacheados e, principalmente, crespos.

Em razão da colonização cultural, negras/os usavam ferro quente (que as/os baianas/os denominam cabelo frito), pastas, alisantes e outras químicas, construindo-se um ideal negro associado ao uso desses produtos. A partir dos anos 1970, uma imagem de contraste revela um discurso político, relacionado aos reflexos do movimento cultural e comportamental do movimento negro norte-americano dos anos 1960 (GOMES; DUQUE-ARRAZOLA, 2019, p.198).

O aumento do mercado consumidor voltado para a população negra⁹, a visão capitalista de um mercado mais voltado a produtos étnicos e movimentos de mulheres e conteúdos voltados para a valorização da estética negra (GOMES; DUQUE-ARRAZOLA, 2019, FREITAS; FERREIRA, 2019) fez com que houvesse um forte reconhecimento na estética da negritude. O que antes era colocado como feio e tinha que ser mascarado se tornou símbolo de resistência¹⁰.

É notável o papel desempenhado pelos cabelos, assim como a cor da pele, na construção da identidade negra, fato que determina de maneira marcante como as/os negras/os se veem e como são vistas/os pela sociedade. Porém, dependendo do contexto social em que a/o negra/o esteja inserida/o, os cabelos continuam sendo vistos como marca de inferioridade (GOMES; DUQUE-ARRAZOLA, 2019, p.199).

Nesse sentido, a distinção “inconsciente” entre ser negro e ser pardo que Lírio fala vinha também desse não reconhecimento dos seus próprios traços, na época com falta de produtos de cabelos crespos e cacheado e com seu cabelo sempre cortado - para os homens negros, um cabelo cortado era considerado um cabelo arrumado, assim para as mulheres negras um cabelo bonito era um cabelo liso. A partir do momento que se há a entrada de produtos especializados para cabelos crespos e cacheados ele pôde, junto com a convivência de outros negros na universidade, iniciar suas reflexões a respeito do reconhecimento dos traços negros e o que eles significam para si.

9 O nível de escolaridade da população negra vem crescendo ao longo dos anos, permitindo o aumento da sua renda o que garantiu sua entrada no mercado consumidor para gastos que vão além das necessidades básicas, além de programas de transferência de renda que contribui para novas práticas de consumo de homens e mulheres negras (GOMES; DUQUE-ARRAZOLA, 2019)

10 Na década de 1960, nos Estados Unidos, já existia o movimento Black Power com intuito de valorização da estética negra com o lema “black is beautiful” - preto é bonito - (Vaughan,2019).

Na continuidade da entrevista foi-se perguntado aos entrevistados: Como foi o seu processo identitário? O que é ser pardo? Quais os discursos que você escuta ou já escutou referente a pessoa parda? Qual o seu entendimento em relação a categoria negra, preta e parda? A intenção era entender a relação que os entrevistados faziam referente ao seu processo identitário e as definições que ele dá quanto às categorias negro, preto e pardo.

Azaléia respondeu abordando sobre a sua estrutura familiar,

Eu venho de uma família quase afro-centrada meus pais são negros, mas eu falo assim quase afro-centrada, porque tem aquele tio que palmita¹¹, né? Tem aquele primo ali que casa com a branca, daí vai dando uma... Enfim. Mas é assim, o meu pai, ele tem um tom de pele mais parecido ao meu, entendeu? A minha avó materna, a minha avó paterna, são retintos e ela faleceu. A do meu pai [avó paterna] não sei, mas da minha mãe faleceu, mas meu pai não fazia ideia. Então assim, durante muito tempo eu ouvia principalmente dessas tias, dessas que eram casadas com “os negão” da minha família. São tipo assim, meus primos parecem que se juntam a tudo, vira Exaltasamba, Fundo de Quintal é tipo assim, churrasco na minha família era o Esquentado da Regina Casé. Era coisa desse tipo. Então, tipo assim, existia culturalmente ali, culturalmente, muitas coisas negras, né? [...] **Me lembrei agora que algumas tias minhas também, que depois eu posso mostrar fotos para você, dessas pessoas da família que eram gente retinta, sempre falavam assim “Ah, mas você, você não é negra, você é moreninha, né?” Tentava meio que suavizar ou amenizar uma negritude que eu não entendia.** Então, por muito tempo, enquanto eu crescia e dentro ainda de um de um estereótipo muito masculinizado, antes de todo processo de transição, na minha adolescência, na minha infância era... existia toda essa ilusão acerca da de como eu era racializada, principalmente pela minha família, né? Então a minha irmã, ela ainda é uma negra mais retinta que eu, entendeu? Então existiam essas comparações. Somos filhas de pais diferentes, né? Então assim, não vou falar que minha mãe palmitou, mas minha mãe quando foi ter a minha irmã foi com um cara também com **negro super retinto**. Quando foi com meu pai... **Meu pai já não é um negro retinto, ele é uma pessoa preta, mas ele não é uma pessoa negra retinta**. Então, acho que essa primeira invalidação veio ali, no âmbito familiar, por outras pessoas que eram negras mais retintas, que sempre me colocaram como parda, por exemplo, né? E a minha mãe? Eu acho que ela refletia e espelhava muito isso que meus tios, minhas tias comentavam sobre mim. É isso, enfim, mostra como minha relação sempre foi muito pessimamente construída com a minha mãe, principalmente nessa questão dita de gênero, né? Mas na racial também era muito mais invalidada, entendeu? A minha irmã era negra, a preta da mãe entendeu coisas desse tipo e eu não. Então assim eu fui uma criança que nasce com uma pele mais clara também biologicamente não sei explicar isso, não sei mesmo. Vendo, acho que de como eu me entendo. **Hoje eu me entendo como uma pessoa preta e ponto (...) não consigo me enxergar enquanto uma pessoa parda eu acho assim também. Ai, meu Deus, eu vou tentar não ser polêmica.** (Azaleia, estudante de geografia, grifos nossos).

Ao longo de sua fala, Azaleia faz menção de diferentes expressões para referir a negritude e a tonalidade de uma pessoa, para o pai da irmã dela, ela o classifica como “negro super retinto”, já seu pai como uma pessoa “preta”, mas não uma pessoa negra retinta. Interessante o uso dos termos para demonstrar a cor dos dois homens, articulando outras

¹¹ A expressão “palmita”, utilizada na fala de Azaléia, refere-se ao termo “palmitagem”, muito utilizado na atualidade para mencionar quando uma pessoa negra se relaciona com uma pessoa branca.

possibilidades de entendimento de fenótipo e cor. Curiosamente, relacionado a esse fato, durante meus anos morando e estudando em Campo Grande, capital do estado do Mato Grosso do Sul, também já fui chamada, devido ao tom da minha pele de “super negra” ou “negra negra mesmo”, na ocasião a pessoa que me classificou utilizou tais termos para comparar a minha pele em relação ao que ele chamou de “negros desbotados de Campo Grande” apesar de uma racismo travestido de elogio, os uso dos termos sempre me fizeram pensar sobre essas diferentes denominações utilizadas, no meu caso acredito que uma comparação muito mal feita, mas em relação a Azaleia tanto “preto”, quanto “retinto” têm outros significado. O “preto” apresenta como uma retificação da sua negritude, que por muito tempo foi apagada, enquanto o retinto se relaciona com a condição de cor da pessoa.

Voltando atenção ao conteúdo familiar posto pela entrevistada, a família tem uma grande influência nas reflexões raciais do indivíduo, pois o papel da família aparece enquanto primeiro local de socialização e reprodução de hierarquias dominantes (HORDGE-FREEMAN, 2018) é no seu grau mais íntimo que se inicia as primeiras interações raciais. Azaleia é uma mulher transexual, vinda de uma família que ela coloca como “quase afrocentrada” pois há relações inter-raciais, mas culturalmente negra.

Filha de uma mãe de tonalidade retinta e de um pai de tez mais clara, sua relação com a família, referente a questão racial, é vinda de comparações com a sua irmã, aquela com a tonalidade escura. Suas tias, te chamavam de “moreninha”¹² e mesmo que esse discurso seja utilizado, como bem fala a entrevistada, para suavizar a sua negritude, havia um olhar no qual ela não tinha o tom suficiente para ser considerada negra, pois “negro” era a sua irmã, o pai da sua irmã e sua mãe. Seu processo de reconhecimento identitário também é interseccionado na questão de gênero, pois nesse início de fase Azaleia era socializada no masculino tendo uma relação conturbada com sua mãe. Nesse sentido, o pardo chega para ela como uma forma de não reconhecimento da sua negritude.

Pera lá, pera lá. Apesar de não ser retinta, eu também sou uma pessoa preta e é dentro dessa estrutura masculinizada que eu fui criada. Tinha muito aquela, aquela questão do que tipo o homem tem o cabelo curtinho ou o cabelo grande fica feio, né? Então assim. Desde muito nova era lógico o cabelo crescer um pouquinho e lá passava a maquininha, cortava bem baixinho. Quando eu comecei a ter liberdade,

12 A "morenidade" visto tanto na fala de Azaléia ao ser referida por sua família e Amarílis ao abordar nas suas diferentes nomeações demonstram uma ideologia dentro da lógica da mestiçagem vigorado no Brasil desde a época do pensamento da democracia racial. Refere-se a uma certa valorização de um hibridismo estético e cultural e, por isso, inserido com mais facilidade à sociedade do que em relação a negritude retinta (COSTA; SCHUCMAN, 2022)

autonomia de opa, pera lá, pelo menos escolher quando eu cortaria o meu cabelo ou pelo menos pagaria pelo meu próprio corte de cabelo. Isso eu já fui com 14, 15 anos. Assim, quando eu entrei nessa fase da vida, eu comecei a ter outra ótica. Foi quando eu comecei a ter essas percepções. Peraí, como eu não sou uma pessoa negra e eu sofro racismo, isso, não é? Tô falando de anos atrás, onde a gente nem falava sobre o mito do racismo reverso, né? E eu já pensava assim gente, pera lá. Não, não fazia sentido para mim como hoje. Não faz sentido uma mulher branca falar que sofreu racismo por algo do tipo, entendeu? Por ser neta de uma pessoa negra ou por ter o pé de uma pessoa negra? Não entendo isso até hoje. Então eu acho que foram esses atravessamentos. Assim, quando eu comecei a ter essa, essa maturidade de ter essa percepção, que comecei a enxergar o meu cabelo, por exemplo, que eu deixei o meu cabelo crescer e que eu vi que ele tinha formas, que ele tinha volume que ele tinha, porque hoje, tadinho. (Azaleia, estudante de geografia)

Dentro de uma estrutura masculinizada sua identidade de gênero e sua negritude foi negada impondo-lhe categoria de não afirmação ao contexto familiar negro. Sua imposição e reconhecimento foi dado a partir do momento que pode ter autonomia em seu cabelo ao deixar ele crescer, além dos atravessamentos do racismo percebido ao longo do tempo, ela se percebe e reconhece como negra. O processo identitário é um momento íntimo entre os sujeitos e suas experiências são pequenos fatores que constroem uma nova percepção de si e por isso ela é tão singular.

Para compreender a autodeclaração familiar pergunto a Azaleia como os seus pais se autodeclararam,

A minha mãe? Ela não se autodeclara negra, não sei como que ela vai falar morena, mas eu fico de cara. Morena, quem tem cabelo preto. [...] O meu pai também. Eu acho que dentro, porque é isso, ele tem um tom de pele um pouco mais claro que a minha, na verdade. [...], mas assim, em resumo, ambos são pessoas pretas que não se enxergam enquanto pessoas pretas. (Azaleia, estudante de geografia)

Uma questão interessante, no primeiro momento nos é apresentada uma relação comparativa a negritude da Azaleia quanto ao resto da família, porém nenhum dos dois se autodeclararam como negros, mais do que isso dentro das palavras de Azaleia eles não se enxergam enquanto pessoas pretas. Na continuidade de sua fala, Azaleia aborda sobre seu entendimento sobre o “preto” com o caso da sua sobrinha,

Isso rola muito, por exemplo, com a minha sobrinha, minha irmã e outra que “palmitou”, ela é mais retinta que eu. Mas ela casou com um homem que não é negro e a minha sobrinha nasceu. Dependendo de quem está considerando, como está se recortando ou seria recortado enquanto uma pessoa parda. Depende do que? Do que é considerado uma pessoa parda. Do que eu considero que é isso. **A minha leitura era dentro daquilo de pessoas não pretas e de pessoas pretas**, dentro de diversas formas e tons e cores, que é o que eu acredito. Mas para algumas pessoas, minha sobrinha, que tem um tom de pele muito mais claro, por ter um pai que não é racializado, enquanto uma pessoa negra, que nem o pai dela, talvez fosse enquadrado como uma pessoa parda. Essas dificuldades também são colocadas sobre ela, sobre o cabelo dela. Então a avó paterna, que tem um cabelo liso e o

cabelo, ela puxou de quem? Adivinha? Da mãe, né? E o tom de pele puxou do pai. Então, para minha sobrinha, eu acho que vai ser um caminho, um processo tão mais complexo do que o meu do que o meu, porque eu acho que tem as questões dela, as questões da sociedade, as questões familiares. A sociedade, desde a minha infância e me recortava enquanto pessoa preta, como eu disse, a minha família já nem tanto, já tentava amenizar e me descolorir. Esse processo vai acontecer com ela também. Acho que em diversas dessas esferas eu não sei se respondi essa pergunta. (Azaleia, estudante de geografia, grifos nossos).

A situação da sobrinha da entrevistada oferece uma perspectiva intrigante sobre o processo de construção identitária em um contexto familiar multirracial. Com um pai que, de acordo com Azaléia, não é racializado, e uma mãe negra retinta, a filha nasce com uma tonalidade de pele mais próxima à do pai, mas com traços capilares semelhantes aos da mãe. A forma como ela enxergará sua própria identidade será influenciada tanto pelo seu reconhecimento pessoal quanto pelos desafios sociais e familiares relacionados à sua autoidentificação como negra ou se enquadrando na categoria de parda. A interação desses aspectos promete fornecer uma reflexão sobre as múltiplas dimensões da raça e da identidade.

Mas para Azaléia, para além desses questionamentos, seu entendimento da negritude é feito através de duas definições “pessoas não pretas e pessoas pretas dentro das diversas formas” como visto nas suas falas o “preto” abrange toda a negritude e mais do que uma divisão de cor entre “preto” e “pardo”. Assim Azaleia prossegue em seu pensamento,

Mas assim tem pessoas que vão ver e vão alcançar até certo tipo de tom de pele, né? E uma pessoa negra, considerando traços negros, considerando textura, formato de cabelo, colocando em questão o tamanho do nariz, dos lábios, pés, mãos, enfim, fazendo todo esse recorte. Não que eu inválido, que eu acho que não exista o pardo, né? Porque eu acho que dentro do que a minha mãe se vê, ela se vê como parda. E hoje eu vejo que minha mãe é uma pessoa preta, entendeu? O meu pai se vendo como pardo, minha família me colocando enquanto uma pessoa parda dentro do que foi me colocado, me empurrado como uma pessoa parda. Não, não acredito. Eu não acredito que exista esse conceito dentro dessas atribuições. Assim de pele, eu acho que todas essas pessoas, assim como eu, minha mãe, o meu pai são pessoas negras. Eu gosto muito da utilização do termo não negro, porque eu acho que daí a pessoa pode ser branca, ela pode ser asiática, ela pode ser indígena, ela pode ter tanto qualquer outro recorte assim que não seja negro. (Azaleia, estudante de geografia)

Historicamente, a utilização do não-branco foi utilizada para abranger todos sujeitos racializados. No sistema de classificação binário branco/negro o não-branco classificaria todos aqueles que não se encaixavam nesse sistema, articulando posteriormente o pardo nesse critério por um determinado tempo. Azaleia articula o termo não-negro ou não-preto para ela com intuito de explicar que o uso dos termos “preto” e o “negro” para englobar todo o aspecto plural da negritude. O “não-negro” destacaria para todos aqueles que estaria fora do aspecto da negritude. Toda essa visão de Azaléia vem através do que ela chama de recorte cultural, nesse sentido,

Além desse pertencimento, acho que tem todo esse recorte cultural, né? Eu acho que a marginalização, infelizmente, também faz parte dessa cultura negra. Então, quando eu vejo pessoas que se enxergam como eu, enquanto pessoas pretas, que tem o mesmo tom de pele que eu, passando pela mesma marginalização que uma pessoa mais retinta, passa, Eu vejo, cara gente, tudo negro, tudo preto na ótica embranquecida, é tudo preto na ótica do que não é branco, é todo preto, entendeu? De quem não é branco, logo, é tudo negro. Se não é uma ótica minha, como eu enxergo que a branquitude nos enxerga? Como a polícia nos enxerga? Acho que se formos paradas, eu e você, eu não vou ter um tratamento mais sutil, porque eu não sou retinta. Também sou negra, também sou negra. Eu falo isso numa diferença do branco que fala tipo assim “ah, mas eu já fui, já entrei numa loja e já levei um enquadro da polícia, sabe?” Mas daí toma um enquadro da polícia tem cara de maconheiro, não que você era negro, não é? Com todo respeito aos maconheiros, eu juro. (Azaleia, estudante de geografia).

Em sua explicação, dentro um sistema racista, o corpo negro é violentado antes mesmo de questionar sua tonalidade para mais claro ou mais escura. Na ótica da violência racial aquele que não se encaixa na ótica da branquitude será marginalizado. Nesse sentido, a justificativa do não-preto como forma agrupar toda a população negra em um teor mais político e militante.

Amarílis também relaciona o seu processo de identificação com a questão familiar, mas há outros fatores que contribuíram para o seu entendimento como a literatura, a arte e a terapia,

Meu processo de identificação racial ele vai se dar através de uns amigos, personalidades muito importantes da minha vida preta também, especialmente a minha irmã e minha melhor amiga, que são mulheres pretas também, e através da literatura, da arte no sentido mais geral assim. As leituras que foram me indicadas e que continuo estudando até hoje e claro dentro da minha terapia, esse processo terapêutico foi uma porta de identificação racial muito importante. Esse processo não veio dentro da academia, ele não veio dentro da família apesar da minha estar dentro desse processo de identificação e me fortalecer nós não viemos de um seio familiar que se autodeclarava preto, apesar de ser. Meu pai, meu irmão, minha mãe são pretos, meus avós são pretos, a minha família... A minha família, o seio da minha família é um seio preto, mas que não se reconhece como tal. Isso foi extremamente importante para formar a criança que eu fui, pra formar adolescente, principalmente de mulher, as minhas relações com o outro, comigo mesma... foram muito delicadas, muito... complicados né até o processo atual de reconhecimento como uma mulher preta. (Amarílis, estudante de medicina)

A importância das diferentes contribuições para o seu entendimento racial fez com que Amarílis tivesse uma percepção em relação a sua família, assim como Azaléia apesar do não reconhecimento por parte deles, elas os colocam na categoria de pessoas pretas. A fim de entender mais sobre isso pergunto sobre como cada um dos familiares se identificam.

Minha mãe ...nunca perguntei para ela... não tenho muita certeza de como ela se autodeclara, apesar de não se afirmar como uma mulher preta, eu acredito que ela se autodeclara como parda, não tenho certeza sobre isso, mas como uma mulher preta não, apesar de sim. O meu pai até um tempo atrás se dizia que era pardo, hoje a

gente dialogando mais discutindo sobre o processo racial hoje ele diz que é preto... Diz que é negro, não fala preto ele fala negro... mas já uma... o processo de identificação para ele foi um pouco mais tardio. O meu irmão não sei te dizer não conversei sobre isso, acredito que seja pardo, mas não posso dizer com certeza e minha irmã é preta, como eu disse está no mesmo processo de identificação que eu tô e ela não tem dúvidas sobre o que ela é (Amarílis, estudante de medicina).

Os membros da sua família rondam em torno do “preto” e do “pardo”, mas a forma como acontece se diferencia em torno da consciência racial de cada um para Amarílis e sua irmã o “preto” que já fazem uma leitura a respeito das questões raciais utilizam o “preto”, enquanto seu pai, sua mãe e seu irmão que pouca ou nenhuma leitura tem sobre isso declaram como “negro” ou “pardo”.

Por seu letramento racial, Amarílis não denomina a família como negra, ela já faz uma posição política afirmando enquanto pretos, mesmo os próprios membros não se entenderem como tais, isso se mostra quando pergunto para ela do porquê ao invés de usar o termo “preto” não utilizar o termo “negro” que ampliaria tanto o pardo quanto o preto.

Eu usei várias vezes o termo preto, porque é minha concepção da minha família, apesar deles não se aceitarem como e eles também estarem no processo de identificação própria deles né, eu os considero pretos. O seio preto, minha família é preta, apesar deles se considerarem pardos. Mas esse termo foi simplesmente uma concepção minha mesmo da minha família e não a deles. (Amarílis, estudante de medicina).

Em comparação com as análises de Sansone (1996) tanto Azaléia quanto Amarília tem um maior grau de instrução, principalmente, nos estudos das relações raciais, isso traz a elas novas vertentes e dinâmicas quanto a terminologias “preto”, “negro” e “pardo”. Além disso, sendo as duas membras do grupo NegrAção, o olhar como duas militantes de um coletivo negro dá a elas outra carga a respeito de como se pensar a negritude. Assim, com menos idade e maior grau de instrução, as duas dominam uma relação diferente dos seus familiares. Porém o que distingue de Sansone são os significados na utilização dos termos “preto”, “negro”, “pardo”. Infelizmente, na pesquisa não foi feito, especificamente, um estudo a respeito da construção da identidade negra na cidade de Dourados ou no Centro-Oeste, porém dentro do que se pode observar é que dentro do aspecto da militância dentro do âmbito acadêmico, a valorização dos termos “preto” e “negro” tem ficado a frente nos debates.

Nos estudos de Sansone (1996) sobre a autoclassificação racial da população negra na Bahia, ele observa que os usos da terminologia de cor na autoidentificação assim como a relação ao preconceito de cor, muda substancialmente em relação a idade e o nível de

instrução. Na análise dos seus entrevistados, as pessoas que se identificavam enquanto negras eram os mais jovens e mais instruídos, já os que se identificam como "pretos" era uma enorme parcela de negros mais pobres. A utilização dos termos "pardo", "escuro" e "moreno" seria para aqueles que desejavam uma ascensão social e o termo "preto" para aqueles que aceitavam uma certa imobilidade social. Veja, a análise de Sansone relata um momento de entendimento racial dentro de um olhar da sociedade baiana, mas ele auxilia a entendermos um pouco dos posicionamentos tanto da Azaléia quanto da Amarílis em referência a suas famílias.

Nesse contexto, o pardo apesar de estar dentro dos debates, não é articulado de um mesmo modo positivado, para as pessoas dentro da militância ele o teor de ascensão e a compreensão sobre ele na história das relações raciais brasileira o faz não ser tão utilizado, mas sempre questionado,

A gente vai ter várias vertentes dentro do nosso movimento, dentro do pensar preto politicamente, que vão ter várias discordâncias. Ai fulana de tal vai dizer que até aquela pessoa do tom mais claro de pele, que tenha traços negroides, seja uma pessoa negra (Azaleia, estudante de geografia)

Segundo Hall (2003), a cultura popular negra é contraditória, e nesse sentido o pensamento quanto o entendimento racial brasileiro dentro movimento terá diversas perspectivas, assim como na interpretação dos usos de suas terminologias, o que se destaca aqui é apenas uma das vertentes nos diferentes olhares que se tem a respeito do processo identitário.

Por isso, o olhar sobre o termo “preto” como uma concepção que vai além do simples status de cor e do fenótipo. Para além de uma imagem fixada que temos de pessoa negra preta, há o negro preto de pele retinta, aqueles que cuja tonalidade é escura; e negro de pele clara que se afirmar como preto, que usa o termo “preto” para reafirmar a sua negritude.

Nesse contexto, faz todo o sentido quando Azaleia se afirma como pessoa negra e preta resgatando uma negritude que um dia foi negada, como também faz todo sentido quando ela usa as terminologias “negro super retinto” para caracterizar o pai da sua irmã, referindo seu pai, como preto não retinto. Antúrio, do mesmo modo, se descreve como “preto com cara de pardo”. Existe um impacto maior na afirmação da negritude em se declarar como preto do que simplesmente se dizer que é negro.

A respeito do Lírio, afirma que seu processo identitário racial não teve muita influência da família, como todos se identificavam como pardo a partir do registro do nascimento ele também considerou e que só começou a pensar quando entrou dentro da universidade.

Em questão de estrutura familiar nunca me influenciou muito, porque todos os meus irmãos são também autodeclarados como pardos a minha mãe também é parda, mas ela é um pouco mais clara do que a gente, mas seguindo a questão da linha “ah na minha certidão sou parda” então a pessoa se autodenomina parda. Boa parte da minha família não tem muito conhecimento, não tem um estudo muito aprofundado, então conseqüentemente, eu não fui muito influenciado nesse sentido, então sempre seguia a linha dos raciocínios deles, “ah sou pardo” é isso, então acredito que eles têm o mesmo modo de pensar que eu. Que aí depois que eu entrei em uma instituição que eu comecei a ter contato com as pessoas, comecei a estudar, comecei a ler mais, aí sim eu abri um pouco a minha mente para várias questões etc. (Lírio, estudante de ciências biológicas).

Para muitos casos, a certidão de nascimento é o registro oficial que dá ao sujeito uma primeira leitura de si no quesito cor/raça, em um país mestiço, o registro da certidão de nascimento é, muitas vezes, um símbolo de autoridade e prova quanto a sua classificação racial, trazendo posteriormente desavenças dentro das políticas de cotas como uso do recurso em caso de indeferimento nas bancas de heteroidentificação.

A respeito do entendimento que os entrevistados têm sobre “pardo”, Azaléia apresenta uma discussão atual em que se nega a existência do pardo,

Essa questão da discussão sobre pardo, né? Eu li que em algumas vertentes, existiam comentários do tipo “pardo papel”, de que pardo é um papel, de que não existiam pessoas pardas, existiam pessoas negras e racializadas como pessoas negras com tons de peles diferentes e tinham pessoas não negras. Então seja parda, ou seja, uma pessoa não negra. Era dessa forma como eu era identificada quando, quando era mais nova e tudo mais. Eu comecei a perceber que isso era balela. Sim, porque outras pessoas que eram consideradas pardas no meu ciclo, que tinham um tom de pele muito mais claro que o meu, sofriam das mesmas coisas que eu sofria, que era muito parecido com as coisas que a minha irmã mais retinta que eu, que é minha vó mais retinta que eu, passava também (Azaleia, estudante de geografia).

Com as discussões em relação às articulações de cor adentrando mais espaços contemporâneos, alguns grupos começam a fazer um movimento no qual afirmam que pardo é papel, e não deveria ser incorporado para classificar uma pessoa negra, até porque este estaria mais para afastar do que aproximar a negritude. O artista, Maxwell Alexandre, em sua exposição “Pardo é Papel” (2019) fez uma amostra sobre a multiplicidade das cores negras sobre o papel pardo, em suas palavras

A designação “pardo” encontrada nas certidões de nascimento, em currículos e carteiras de identidade de negros do passado foi necessária para o processo de

redenção – em outras palavras, de clareamento – da nossa raça. Porém, nos dias de hoje, com o crescimento dos debates, a tomada de consciência e reivindicações das minorias, os negros passaram a projetar sua voz, a se entender e se orgulhar, assumindo seu nariz, seu cabelo e construindo sua autoestima por enaltecimento do que se é, de si mesmo. Esse fenômeno é tão forte e relevante que o termo “pardo” ganhou uma conotação pejorativa dentro dos coletivos negros. Dizer a um negro hoje que ele é moreno ou pardo pode ser um grande problema. (ALEXANDRE, 2019, p.26).

Azaleia, aborda sobre os debates em que o “pardo” é rejeitado, por se acreditar que o que se existia é apenas negro de tons de pele diferente. Contudo, para ela que tanto viu negros de tons até mais clara que ela sofrendo racismo da mesma forma que irmã, assume que talvez não devêssemos rejeitar essa categoria.

Amarílis, já pensa de outra forma, o pardo para ela é uma categoria classificatória e rasa que deveria ser mais aprofundado. A respeito da sua entrevista é necessário informar que, quando a entrevista foi feita pela primeira vez, sua fala era de total rejeição ao termo pardo, contudo, terminada a entrevista, tivemos uma conversa informal abordando e discutindo sobre o assunto. Infelizmente, por estar fazendo a entrevista via Meet e por eu não estar acostumada com aplicativo de gravação, a entrevista ficou sem áudio perdendo toda a primeira parte de sua fala sem a minha influência. Posteriormente pedi para ela regravar suas falas e me mandar via "WhatsApp". Algumas das suas ponderações iniciais mudaram após a nossa conversa, contudo ainda se percebe a crítica severa quanto a utilização do termo pardo.

O que é ser pardo para mim? Antes de dar a entrevista para você eu tinha uma ideia muito fixa, muito rígida do que era ser pardo, algumas coisas mudaram por achar que o significado do pardo (...) A utilização do pardo pela sociedade ainda é muito rasa, a gente cria essas classificações pra conseguir levantar estudos, para conseguir entender como a sociedade se identifica só que é algo que não vai muito além disso. É algo que se a gente for estudar historicamente, socialmente é um termo que não deveria existir, o ideal mesmo é que as pessoas se identificassem como tal e tivessem ajuda, que seja do Estado, que seja do academicismo, que seja do coletivo para que identificassem com as suas próprias características, né? Que não precisasse ficar nesse limbo, que para mim hoje o pardo ainda é um pouco esse limbo, eu não sou branco eu não sou preto, não me identifiquei como preto e aí eu fico no pardo que é o meio termo. Mas a grande questão é por que não se identificar com o ser preto, eu acho que essa é a grande questão que o pardo vem para mascarar, sabe? Essa grande questão de porque não me identifico como preto Por que ele tem que ficar no meio do caminho? Mas hoje eu consigo entender que ele tem um papel né... porque se ele está aí se as pessoas não se identificam com o ser preto pelo menos elas se identificam com olho, elas se olham elas têm uma resposta para si que pode estar no processo que no futuro se identificarem como tal, como sendo pretas. Então ser pardo ele tem um papel e depois da entrevista, a primeira que eu dei pra você eu repensei bastante e estou repensando bastante apesar de eu não me identificar como. (Amarílis, estudante de medicina)

Para Amarílis, o pardo é um termo que não dá a ela uma identificação do que realmente quer ser considerada e reconhecida, é um termo intermediário e sem definição, está

presente quase como um “processo de transição” para negritude, enquanto que “preto” é esse estágio final. Quando se assume preto não há dúvidas do reconhecimento da negritude.

Aqui se repete aquela experiência do indivíduo que se identifica como preto, e em função dos confrontos o outro, precisa (re)fazer uma jornada pessoal pela compreensão dessa racialidade. (...) O estudante verbalizava essa identidade negra apenas como consequência de um cálculo: pretos+pardos são negros. (BACELAR, 2021, p.55).

Para Antúrio, pardo ainda é uma categoria muito confusa no qual ele tem dificuldade de definir, além de mal utilizada o que também dificulta, na sua declaração, em ser considerado como negro. Por isso que quando ele se declara como preto, negro ele gera confirmação a sua negritude e impacto para o outro que o observa.

Então é que eu acho que a questão do pardo foi muito assim, mal utilizada. (...) Eu acho que o termo da palavra usada mesmo não foi bem empregado na nossa sociedade. Eu acho também a dificuldade da pessoa falar e me considerar uma pessoa preta ou negra. É mais fácil eu ser pardo do que falar sou uma pessoa preta ou negra. Eu acho que isso daria mais um impacto, né? Assim como eu falei, muitas vezes eu falava assim “eu me considero uma pessoa preta, uma pessoa negra”, as pessoas ficavam olhando e às vezes [diziam] “não, você é pardo”, mas eu falo, mas o que você acha que é o pardo pra você? Então, acho que essa palavra ainda foi... Não foi ainda bem disseminada para a sociedade. O que é pardo, é aquela cartolina de papel? Ficou muito essa questão na cabeça que ainda é difícil o entendimento, né? Eu acho que ainda precisa ser explicado, ainda que exista [a figura do pardo]. Existe o preto, existe o pardo, o branco, o indígena e etc. Assim também como essa questão do mulato tem. Não sei o que seria um mulato, não sei também se isso se enquadraria em algum tipo de raça. Acredito que não, né? Mas aí são essas questões. Ainda fico muito confuso nessa parte de conseguir entender o pardo em seu lugar. (Antúrio, estudante de medicina)

Nos debates a respeito do pardo, o contexto histórico de sua origem assim como sua definição abrangente faz com que haja uma discussão quanto a necessidade do seu uso, como vimos tanto na fala de Amarílis quanto no texto de Maxwell no movimento “pardo é papel”. Contudo, em uma país de população mestiça haveria um impacto se retirasse o pardo, seja na análise quantitativa da população negra quanto na análise qualitativa ao entender as diferentes negritudes existentes no Brasil, “preto” e “negro” apesar de utilização social e política ainda não são suficientes para amparar toda a brasilidade negra, principalmente a mulata e a mestiça.

Essa discussão também se relaciona a fala do Antúrio, em que ele explicita o motivo de se descrever como “preto com cara de pardo”,

pelo que eu entendi, existe a questão do “preto retinto”, o “preto pardo”¹³ que é falado porque eu pesquisei algumas coisas, mas não sei se é de fonte confiável, onde falava assim que não existia em si o pardo, mas sim o preto pardo .Então assim no início, eu comecei a criar na minha cabeça essa característica. Então assim, eu não me considero assim, se for um preto retinto de pele mais escura, mas assim também me considero preto, mas com características pardas. Eu não consigo me colocar ainda certinho, configurar isso, mais ou menos isso. Pesquisei algumas coisas e tentei entender por que não tinha entrado na banca, né? O de Heteroidentificação. Queria entender como funcionava essa questão, porque isso aparecia lá. Tipo preto, pardo, indígena, branco. E eu pensei, o que que eu me autodeclaro? Tipo, não consegui ainda me configurar ali em qual... Onde eu pertencia. Era no preto, no pardo e etc. Então ainda fico meio com essa dificuldade de entender, né? Tanto que na banca lá me autodeclarei pardo na Banca de Heteroidentificação. (Antúrio, estudante de medicina, grifos nossos)

Discutiu-se, no primeiro momento, o posicionamento do preto como categoria de afirmação da negritude, mas também se percebe a utilização do termo “preto” como sinônimo de negro, já que pardo, muitas vezes, se relacionado com contexto do “não-branco”, o “preto” automaticamente se relacionaria ao negro.

O crescimento do debate racial no Brasil vem se tornando alvo de muitas polêmicas, principalmente com o advento da internet, além das discussões a respeito do “pardo” também se tem a discussão a respeito de qual a forma “politicamente correta” de se dirigir às populações de origem afrodescendentes, preto ou negro.

"Preto é a mesma coisa que negro? Uns afirmam ser tudo igual, outros buscam argumentos para diferenciar os termos." (ROCHA, 2010, p.900). Há afirmações que dizem que preto é a cor, negro é a raça. O "preto, em questão, se daria em modo adjetivo na qualificação da cor do sujeito ou do objeto, enquanto negro designaria o próprio sujeito, população, origem.

As dificuldades terminológicas de tal realidade têm gerado ao longo da história incompreensões, equívocos e malversação das palavras no processo de ensino e aprendizagem. O simples, nem tão simples assim, o fato de perguntar a cor de uma pessoa gera situações inusitadas. Aparentemente, existe certo medo da cor quando está se encontra associada à pessoa, principalmente aos descendentes africanos. (ROCHA, 2010, p.901)

A princípio, o termo "preto teria surgido por volta do século X para designar pessoas de pele preta escura originárias da África. Contudo, durante o período da escravidão do século XV a palavra "negro" foi utilizada tanto pelos portugueses quanto dos espanhóis na América e fez com que seu significado recebesse uma conotação negativa. Tanto "preto" quanto "negro" passaram a significar a mesma coisa, ou seja, pessoa de pele escura, e os

13 Em relação a essas duas terminologias apresentada pelo entrevistado, durante as pesquisas, não foi encontrado artigo, blog ou site que se referencia-se a essas expressões.

termos foram empregados como sinônimos de coisas ruins, coisa que não presta (ROCHA, 2010).

No contexto brasileiro, fundamentado por uma ideologia do embranquecimento tudo aquilo relacionado ao branco seria associado a algo belo, puro, enquanto negro seria tudo aquilo é escuro, sujo. Essa realidade muda com o processo de desconstrução e ressignificação terminológica, no âmbito da sociologia o termo negro ganha relevância tratando de grupos étnicos raciais originários da África. Já na perspectiva das lutas dos movimentos negros passaram a imprimir outro significado que ressignificou o termo negro, agora demarcando valor. Assim como no poema “Me gritaram negra”, de Victoria Santa Cruz¹⁴.

Rocha (2010) argumenta que aos poucos o termo negro vai recebendo novas significações, o que antes era considerado como carga pejorativa agora obtém uma nova roupagem. Os grupos de combate ao racismo se multiplicam dando um crescimento na aceitabilidade terminológica. A evocação da origem diferente dos negros vai fundamentar tal discurso. “Ser negro no Brasil é ter uma origem africana” (ROCHA, 2010, p.903).

No discurso do senso comum se tem o debate quanto o uso dos termos “preto” ou “negro”, mas também se faz muito a utilização desses dois como se fossem um só, isso traz uma ligação direta que o pardo não tem. Na fala de Antúrio, se descreve como “preto com cara de pardo”, pois para ele se houve o pensamento da existência de apenas “preto pardo”, o “pardo” necessita do “preto” para se tornar negro, pois sozinho ele necessariamente não é. Isso também acontece dentro dos discursos em que se coloca “negros e pardos”, mesmo se referenciando a população de afrodescendente.

Voltando à pergunta, sobre o que os próprios entrevistados definem e caracterizam como pardo, Lírio responde continuando com sua lógica de distinção de cor,

Mas a questão do meu entendimento sobre as pessoas pardas aí é uma pergunta mais complicada que igual eu citei antes pra mim foi só a questão da coloração saber, pra mim nunca teve outro diferente além disso, pra mim o que distinguiu se das outras pessoas sempre foi a coloração. (Lírio, estudante de ciências biológicas)

Como já discutido dentro debate do colorismo, o estranhamento entre pessoas da própria comunidade causa a exclusão para os negros de pele clara que tentam entender ser reconhecidos por sua negritude

14 CRUZ, Santa Victoria. Me gritaram negra, poema de Victoria Santa Cruz. Universidade Livre Feminista, 2015. Acessado em <<https://feminismo.org.br/2015/03/21/me-gritaram-negra-poema-de-victoria-santa-cruz/>> 10 de junho de 2023

Mesmo quando me autodeclarava como uma pessoa parda, passar por situações tipo assim “ah você negro” e a pessoa ser um pouco preconceituosa com a gente e assim “ah não eu não quero andar contigo”. Assim, questão de pressão policial, pressão etc levando em consideração a área que eu morava, também foi essa questão, ah não era periferia, mas por ter questão de bairro, às vezes tem muito... Por exemplo tráfico próximo aí a gente era abordado mesmo não tendo nada a ver com que o... sempre abordado por pessoas brancas e se meio que chamar a gente “você é negro, você fez alguma coisa”, entendeu, o cara denominava que a gente fez alguma coisa mesmo não fazendo isso daí eu passei bastante é mais nesse sentido mesmo (Lírio, estudante de ciências biológicas).

Com vistas as entrevistas, percebe-se uma amplitude nas deliberações no meio negro, ou seja, já se consegue observar que o orgulho de ser negro já ganhou novas definições e redefinições (SOUZA, 2018). Ser negro e ser preto, se tornou, para os estudantes universitários uma simbologia política, ao qual que denominar-se como preto torna-se uma identidade para além da classificação cor/raça.

Contudo, ainda existe uma visão de deslocamento no pardo, sendo uma categoria racializada os entrevistados entendem que as consequências dos racismos recaem para aqueles ou até neles mesmos, que são ou foram compreendidos pelo outros como pardos. A questão é que no primeiro momento, ao ser trazida dentro da construção da identidade negra o pardo gera um incômodo comparativo dentro dos próprios negros. Com isso, movimentos dentro da internet ou até dentro dos discursos dos entrevistados têm dificuldade em incluir o pardo na constituição da identidade contemporânea gerando um ciclo no debate no qual o pardo sempre volta o mesmo “não-lugar” e as análises sempre trazendo as mesmas respostas sem definições, isso não quer dizer que não haja avanços nos debates relativo a identidade e sim que alguns discursos ainda continuam sendo os mesmos.

No próximo tópico daremos continuidade nas análises das entrevistas. Nessa segunda parte, a intenção foi compreender o processo identitário desde o procedimento de matrícula dando continuidade na experiência e vivência universitária.

3.3 Sobre a Universidade Federal da Grande Dourados

A Fundação Universidade Federal da Grande Dourados¹⁵ – UFGD, origina-se com o desmembramento do Centro Universitário de Dourados, (CEUD), campus da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul – UFMS. O CEUD, antes Centro Pedagógico, (CPD) começou a funcionar em 1971 com os vestibulares para os cursos de Letras e Estudos Sociais (MOREIRA, 2018). Contudo, apesar das atividades se iniciaram nos anos 70, a universidade só se estrutura em 2005 através da criação da Lei nº 11.153, de julho, por desmembramento da UFMS, no contexto do Programa das Instituições Federais de Ensino Superior no Brasil (ROSA, 2016).

No contexto das Ações Afirmativas, A UFGD desde o ano 2009 faz reservas de vagas de 25% nos cursos de graduação para estudantes que cursaram todo o ensino médio em escolas públicas. Somente com a indução do Programa de Apoio ao Plano de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (REUNI) foi posto uma medida que recomendava às universidades a adotarem políticas de inclusão, com intuito de promover a efetiva igualdade de oportunidades. Com a aprovação da lei de reservas de cotas, a instituição passou, em 2013, a reservar no processo seletivo 25% de suas vagas para o sistema de cotas elaborado pela Lei 12.711/2012. Em 2014 esse processo seletivo passou para 50% das vagas adotando por imposição da lei o recorte étnico-racial (SILVA; ROSA; RIBEIRO, 2016).

3.4 A autodeclaração e as comissões de heteroidentificação

Sabe-se que as políticas de cotas raciais são uma grande conquista para o movimento negro, que ajudou na sua construção, assim como a população negra e que tem contribuído para a diminuição da desigualdade social no Brasil. Além de contribuir nas estratégias de

¹⁵ Dourados localiza-se no extremo sul do Estado do Mato Grosso do Sul. Situada como uma cidade-polo de uma ampla área. Sua biodiversidade compõem o cenário local, além do aspecto fronteiro, em que grande parte de seus municípios situa-se na fronteira com a República do Paraguai, o que lhe confere particularidades econômicas, sociais, políticas e culturais que exigem atenção do ponto de vista cultural e acadêmico. (UFGD, 2022). Deve-se também ressaltar os integrantes da região com a presença da população indígena Guarani (kaiowá/Ñandeva), fazendo presença nos 17 dos 36 municípios da região constituindo a maior população presente no Estado tendo um papel importante na construção da identidade socioeconômica e cultural da região. (UFGD, 2004)

inserção e participação da população negra nos espaços de destaque como as Instituições de Ensino Superior e concursos públicos.

A lei de cotas para os autodeclarados negros (pretos e pardos) adotou a autoatribuição de pertença como entendimento generalizado. A autodeclaração gerou a ideia no qual bastava apenas o candidato preencher uma declaração oficial assinalando "preto" ou "pardo" para poder ocupar a vaga. Contudo, com o passar dos anos, as instituições de ensino se viram na obrigação de adequar os critérios para os autodeclarados na reserva de vagas, cada um à sua maneira, pois a própria 12.711/2012 não especifica critérios para uma possível verificação dos autodeclarados. Com isso, tornou-se uma preocupação para os pesquisadores nas áreas das Ações Afirmativas, assim como movimento negro em como garantiria o direito para esse grupo racial sem que houvesse outra injustiça social (CAMPOS, 2021).

Nesse sentido, como forma estratégica de verificação dos autodeclarantes e assim complementação do procedimento da autodeclaração, as comissões de heteroidentificação são formadas com a finalidade de averiguar os traços fenotípicos negroides dos candidatos que optaram por essas vagas. Utilizando o critério fenotípico, as comissões de heteroidentificação constituíram também dentro de um contexto de denúncias por aqueles que fraudaram a política pública.

As “fraudes nas cotas raciais” acontecem quando pessoas, na maioria das vezes brancas, inscrevem-se em programas de ações afirmativas por meio de cotas raciais direcionadas para a população negra (preta ou parda) e se autodeclaram como sendo negras. Na maioria das vezes, optam pela categoria de cor “parda” (SOUZA, 2016), com fiéis propósitos de conseguir benefício indevido (SOUZA, 2020, p.91).

Na UFGD, as bancas de heteroidentificação ou de verificação da autodeclaração dos candidatos negros foi constituída dentro do processo seletivo na graduação e pós-graduação em 2019, antes disso, a instituição possuía a comissão desde 2016 somente para concurso

público, conforme a Orientação Normativa 3/201¹⁶. Lei esta que se distingue da lei 12.711/2012 que regula cotas no ensino superior (ROSA; SANTOS; MARQUES,2020).

Em 2018, após as denúncias de fraudes por parte daqueles que ingressaram nas vagas de cotas raciais, no curso de Direito e Medicina, a banca ou comissão de heteroidentificação entrou em vigor no ano seguinte após recomendação do Ministério Público Federal. Com a aprovação da Resolução COUNI nº54/2019, "que regulamenta o procedimento de heteroidentificação na graduação e pós-graduação" (ROSA; SANTOS; MARQUES, 2020, p.168) realizado pela instituição, os editais de matrícula passaram a adotar critérios do procedimento em cada processo seletivo.

De acordo com o edital, as bancas ocorrem de forma anual antes da realização da matrícula e constituídas por 5 membros em sua diferença nos critérios de gênero, raça e cor, para que haja diversidade também para aqueles que atuam na banca. Os atuantes são de maioria membros da instituição; servidores da UFGD que fizeram a formação ofertada pela comissão e pela Pró-reitora de Gestão de Pessoas (PROGESP), pesquisadores da temática, mas há também a participação de membros externos. (ROSA; SANTOS; MARQUES, 2020)

A banca atua, exclusivamente por meio da aferição visual e presencial, segundo edital,

Art. 5º A Comissão Específica de Heteroidentificação efetuará o procedimento de heteroidentificação do candidato exclusivamente por meio de aferição visual e presencial, considerando o seguinte conjunto de características fenotípicas de pessoa negra: I - cor da pele (preta ou parda); II - aspecto de cabelo; III - aspecto do nariz; IV - aspecto dos lábios. (UFGD, 2019, p.63).

Nesse procedimento, somente a verificação fenotípica será considerada. Nenhuma manifestação seja pelo candidato ou representante legal por meio de documentos oficiais - certidão de nascimento - ou carta e até relato será considerado dentro do processo.

Contudo, como questiona Netto e Santos (2020), "o que deveria ser um questionamento objetivo, pode suscitar conflitos subjetivos pela construção social sobre raça

16 A Orientação Normativa 3/2016 apresenta as regras para a aferição da veracidade da autodeclaração prestada por candidatos negros (pretos e pardos) que prestarem concurso público e assim disposto no edital, para fins do disposto na Lei nº 12.990, de 9 de junho de 2014. (BRASIL,2016)

no país, ou seja, de como a sociedade edificou fronteiras de humanidade, a partir da figura de pessoa branca, e o ser negra". (NETTO; SANTOS, 2020, p.31).

Discutido no primeiro capítulo, a identidade é uma construção relacional, a relação do outro no contexto da identidade/diferença traz a dinâmica binária ser branco e ser negro, sendo o branco, a identidade homogênea, no contexto brasileiro, símbolo de garantia de acesso a espaços e lugares de poder, enquanto ser negro era algo para ser excluído, marginalizado à sociedade. A questão é enquanto branco é uma identidade homogênea, ser negro tornou-se uma discussão subjetiva. Nesse sentido, a autodeclaração mesmo sendo uma tarefa simples faz parte de uma implicação profunda, principalmente o pardo, pois leva em dúvida quanto a sua raça ou cor, conforme se viu na primeira parte das análises dos entrevistados. A constatação da cor da pele é uma construção social, por isso a complexidade das autodeclarações.

Somado a isso, a necessidade das bancas para a validação da autodeclaração racial traz elementos positivos como auxilia na inibição de fraudes para vaga sendo um sistema complementar a autodeclaração. Contudo, ele também traz, uma exigência de uma autodefinição racial e compreensão do que significa raça e cor no Brasil. Ou seja, apesar de abordar a objetividade da banca dentro do processo seletivo de cotas há em paralelo uma subjetividade que a banca no olhar de quem se enquadra nas características fenotípicas. Podendo ser de forma simples, como aos fenotipicamente brancos que tentam fraudar as cotas e se utilizam de recursos para ocupar a vaga, quanto aos casos mais complexos que são os negros pardos que são deferidos por uma banca e indeferidos por outras pelo diferente olhar que se tem sobre a identificação negra e os traços do candidato.

Considerando a condição das fraudes nas cotas raciais, Souza (2020), elaborou possíveis perfis dos fraudadores: os fraudadores por convicção, os que são nítidos que são brancos, mas se declaram como negros da "cor parda" com intenção de acessar a vaga por uma brecha alegando a indefinição da categoria parda no IBGE. Os fraudadores aventureiros, aqueles que utilizam da ascendência de parentes negros para a sua inclusão mesmo não tendo

traços fenotípicos. Os fraudadores cínicos, aqueles que utilizam técnicas como bronzear artificial, dreads, maquiagem para escurecer a pele e assim burlar a banca e por último os fraudadores ingênuos que seriam os candidatos fenotipicamente brancos que por estarem inseridos por uma cultura familiar negra, se assumem como negros.

A elaboração desses perfis demonstra a importância do uso das bancas de heteroidentificação em combate às fraudes por sujeitos fenotípicos brancos que querem burlar o sistema pela indefinição que a categoria parda tem. Alguns brancos, a depender da circunstância se "autorracializam positivamente", para ocupar lugar dos sujeitos não-negros, dando continuidade em ser a raça dominante por acreditar que em situações circunstanciais tem direito a esse bônus (CAMPOS,2022). A essa situação, também é vista como atualmente como "afroconveniência"¹⁷ (BRAGA,2022).

No entanto, surge o intrigante caso de Alan Teixeira, que teve seu pedido indeferido pela banca de heteroidentificação durante o concurso da Secretaria da Educação. O caso de Alan chama a atenção por contar com histórico de polêmicas. Lá em 2007, quando as bancas de verificação estavam começando a surgir, a Universidade de Brasília foi uma das pioneiras nesse processo. Alan e seu irmão gêmeo idêntico, Alex Teixeira, acabaram no centro de uma grande polêmica: um deles foi aprovado, enquanto o outro teve seu pedido indeferido pela banca. Agora, 15 anos depois, Alan Teixeira é novamente indeferido, reacendendo a polêmica ao seu redor (MENDES; PALOMA, 2023).

Esse caso demonstra a subjetividade das bancas quanto a avaliação dos candidatos pardos, é importante ter em mente a evolução dos estudos da identidade racial e das comissões de heteroidentificação por todos esses anos, mas também é de interesse refletir as diferentes resoluções que a banca pode ter, pois, a depender da tonalidade de pele, dos traços fenotípicos a imagem sobre a negritude pode variar. Isso não retira a importância que a banca tem para inclusão de pessoas negras (pretas e pardas) na ocupação de cargos públicos e

¹⁷ O termo afroconveniências, cunhado dentro do movimento negro, tem se popularizado a partir dos debates de denunciados na políticas de cotas raciais para o ingresso para as Universidades e órgãos públicos.

Instituições de Ensino Federais, que se pretende é abrir uma reflexão quanto à subjetividade que a banca traz.

De acordo com Jesus (2021), em um contexto de políticas de cotas e aumento de denúncias em torno de fraudes em autodeclarações raciais, há desafios na racialização da identidade negra, principalmente, no contexto atual onde muito se debate sobre quem é ou quem pode ser negro no Brasil e portando, a autodeclaração deveria se manter como principal mecanismo de compreensão do que o candidato (a) compreende quanto a sua identidade negra, aumentando nas dificuldades de falsificações nas autodeclarações.

Penso, portanto, que em um contexto de políticas de cotas a autodeclaração deveria se manter como princípio basilar sobre o qual poderiam (e deveriam) ser acrescentados outros mecanismos, instituídos com o objetivo de aumentar os custos de autodeclarações falsas, com bem designaram os ministros do STF Ricardo Lewandowski e Roberto Barroso. Tal posição também se vincula ao meu alinhamento, teórico e político, na defesa histórica feita pelo Movimento Negro em torno da autodeclaração racial como importante agência da população [...] (JESUS, 2021, p.51).

Por conseguinte, Jesus (2021) considera como possibilidade a autodeclaração dos candidatos(as) no processo seletivos no contexto universitário a elaboração de um documento, implantado na Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG, chamado de Carta Consubstanciada. A carta teria como objetivo fazer com que o sujeito que opte pelas cotas raciais apresentasse os elementos que o fazem se identificar como uma pessoa negra (preta ou parda), perante a comissão de heteroidentificação racial. Neste caso em específico, como o pesquisador argumenta, não é a busca da objetividade, mas sim “na construção de consenso subjetivo em torno da identidade racial dos candidatos” (JESUS, 2021, p.51).

É a construção de um discurso de si, feito através do seu reconhecimento quanto sujeito negro (FANON 2008; KILOMBA, 2008; SANTOS, 1983) das experiências que o fizeram refletir sua negritude. A Carta Consubstanciada não só daria a possibilidade de compreender como o candidato se afirma como negro, como faria com que o candidato fosse obrigado a refletir a sua identidade antes de optar pela vaga de cotas raciais, o que retira um pouco o peso da banca de heteroclassificação abrindo espaço para o pensar da identidade negra.

A esse contexto, o Jesus (2021) sugere a adoção de quatro procedimentos que podem ser utilizados de modo independente, mas preferencialmente articulados da seguinte forma:

- 1-Explicitação, nos editais e outros materiais de divulgação do concurso, de que as reservas de vagas para pretos e pardos são destinadas a negros e negras, deixando evidente, portanto, que não é possível concorrer às vagas destinadas a pardos e a pretos sem se reconhecer, e ser reconhecido, como pessoa negra.
- 2- Disponibilização e divulgação de documento próprio em que o candidato possa assinalar, entre as categorias raciais utilizadas pelo IBGE, em qual categoria se reconhece.
- 3- Disponibilização de Carta Consubstanciada em que os(as) candidatos(as) possam registrar, de próprio punho, os elementos que eles mobilizam para se autorreconhecer como negro(as).
- 4- Instituir comissões complementar à autodeclaração para, baseando-se no fenótipo perceptível dos candidatos, colocar em prática a heteroidentificação racial. (JESUS, 2021, p.52)

Como o autor explica, essas modalidades são apenas possibilidades sem intenção de fazer modelos fixos ou universais, a ideia é auxiliar na construção de políticas públicas justas para a população negra (preto e pardo), principalmente, para que se compreenda casos como o do Alan Teixeira e de outras pessoas negras de pele clara.

3.5 A emergência de negros/as universitários politizados

Na primeira parte da entrevista, observou que as experiências dos entrevistados os fizeram ter uma certa reação quanto ao termo “pardo” no qual mesmo compreendendo sua existência, há uma certa resistência em assumir o pardo como identidade. Essa resistência deve-se a exclusão e negação da negritude que os entrevistados tiveram durante suas relações com outras pessoas, sejam familiares ou negros retintos. Neste segmento, ao se referenciar como “negro” ou “preto”, os entrevistados geram impactos para aqueles que o observam os obrigando a entendê-lo como sujeitos negros.

Nesta segunda parte da entrevista, os estudantes abordam sobre procedimentos antes do processo de matrícula, a autodeclaração e a heteroidentificação, e posteriormente, sua construção de identidade dentro do ambiente universitário. Já se viu, alguns aspectos na mudança de compreensão da identidade, agora a ideia é visualizar os locais em que esses estudantes negros de pele clara puderam refletir sobre si.

Referente aos procedimentos de matrícula, especialmente a banca de heteroidentificação apenas Antúrio e Azaleia passaram, Amarílis e Lírio por adentrarem a

universidade em 2018, só fizeram o procedimento de autodeclaração, contudo seus relatos são importantes para a compreensão da construção da identidade dos estudantes negros de pele clara.

De todos os entrevistados, a Azaleia é a que mais detalha sobre sua trajetória, suas experiências e construção política até o ingresso na universidade e, posteriormente, suas atuações no ambiente acadêmico. Nesse contexto, a estudante de geografia introduz sua fala com o sentimento que teve ao passar pelo procedimento da banca de heteroidentificação e observar dentro da sala de espera outros negros além dela, momento no qual ela se sentiu pertencente no local em que ocupava e ter pessoas que a representava.

[...] porque quando eu cheguei, isso foi em 2020 na UFGD. Na recepção ali da geografia tinham muitas pessoas pretas [...] é lindo. Isso me alegrou e me deixou muito mais feliz, porque eu me senti muito mais pertencida daquele espaço junto com aquelas pessoas do que quando eu estava na universidade particular e sozinha, porque isso não me acalmava, não existe um núcleo, não existe um suporte. Então não existia nada, não existia naquela época, nem a heteroidentificação nessa universidade. Prouni não fez essa, essa como posso dizer, como que é o nome, esse processo, isso, esse processo alto da autodeclaração, que possibilitou, por exemplo, que essa primeira estudante branca ocupasse a primeira bolsa e cessando talvez não o direito de uma pessoa negra que estivesse atrás da gente, uma outra pessoa preta de estar, de ter acesso a essa universidade. (Azaléia, estudante de geografia)

O olhar de acolhimento que a entrevistada tem ao ver uma quantidade de pessoas negras no local se deve ao seu processo anterior de ingressar na universidade pública. Na época, quando morava no estado de São Paulo, fez o primeiro ano no curso de Letras em uma faculdade particular no qual ela era a única negra na em sua classe. Ela ingressa na faculdade por uma bolsa para as cotas raciais ofertada pelo sistema Programa Universidade Para Todos - (ProUni)¹⁸. Durante sua permanência na faculdade enfrentou diversas dificuldades como ser a única negra em sua sala, uma das bolsas para as cotas raciais sendo utilizada por uma pessoa, descrita por ela, fenotipicamente branca, além da perseguição feita por um dos professores de graduação que a repudia por ela ter ingressado na universidade por cotas.

[...] eu tenho duas experiências muito diferentes de universidades. A primeira sou eu lá, muito novinha, com 17 anos, ingressando no primeiro ano do curso de Letras na Faculdade de Americana. Nessa época, eu era cotista numa universidade particular. Eu era a única pessoa negra. [...] No Prouni eram oferecidas duas bolsas para ação afirmativa, uma era minha e era o que previa para pessoas pretas e pardas. Só que a pessoa que estava em primeiro lugar estava longe de ser o que eu falo, não é o que eu considero quando eu falar parda, não é o que eu estou considerando, tá? Mas é o que é tido como parda. A gente vai pegar como referência esse não muito branco

¹⁸ Desenvolvida em 2004, o Programa Universidade Para Todos (ProUni) oferece bolsas de estudos, parciais e integrais, para candidatos que realizaram a edição mais recente do Exame Nacional do Ensino Médio (Enem). A reserva de cotas raciais ocorre de acordo com a lei nº 11.096, instituída em 13 de janeiro de 2005. Com isso, o candidato cotista deve-se enquadrar nos critérios para adquirir a vaga (PRAVALER, 2022).

para branco, não muito negro, negro, mas não quer dizer que seja ideia que eu concorde. Mas essa pessoa estava muito longe de ser vista ou de ser recortada como uma pessoa parda. Ela era uma pessoa branca. Eu não me formei na Faculdade de Letras, apesar de ficar quatro e meio anos. [...]Eu tive um professor extremamente racista, com uma pegada muito nazi, sabe, muito nazi, e ele afirmava que eu era a única pessoa preta dele do meu curso de Letras. Ele afirmava diversas vezes que enquanto estivesse não ia passar, eu não ia ser aprovada nas disciplinas dele. E pasmem, ele era professor das duas matérias de psicologia, então foram muitos atravessamentos ali. Ser uma pessoa preta numa universidade particular é muito foda, porque depois deu no meu prouni, deu com a universidade, alguma coisa cadastral e fui lesada a ponto de perder a minha bolsa na época. E aí, para além desses motivos de perseguição com professor, ausência de bolsa, foi quando falei pera lá, vou dar uns passos para trás para dar um pulo. E aí eu saí de uma pessoa preta da universidade particular. (Azaleia, estudante de geografia)

Após sair da faculdade particular, Azaléia ingressa no cursinho Pré-vestibular¹⁹ Colmeia da Unicamp, onde ela não só se sente incluída por não estar em um ambiente hostil, como também as figuras de professores negras tiveram impactos diretos na escolha da sua graduação.

Eu fiz Colmeia da Unicamp, graças a um professor negro, também da Unicamp, porque quando abriu a inscrição para esse cursinho, você não podia estar matriculado em uma faculdade. E eu meio que estava aí eu saí da universidade, consegui ser incluída no cursinho, né, para vir para a universidade pública. Quando eu estava no cursinho, tinha certeza de que eu ia fazer Ciências Sociais. Essa daí já é uma fase, acho que tipo 2019 assim, 2019 estava muito numa fase militante, estava com a galera do PSOL não porque é legal lá em Brasília e é pro Congresso e não sei que lá UNILA ²⁰né? Eu vou fazer Ciências Sociais. Vou ser cientista política, vou ser socióloga até que Átila e Priscila, professor de Geografia do Brasil e minha professora de geografia geral, vai e “pá” geografia assim na minha cara. Eu fiquei fissurada pela geografia, sempre gostei muito da geografia. Na escola eu era muito boa aluna em geografia, mas era muito boa em português também. Então quando eu saí do ensino médio, acabei indo para minha primeira opção, que era português, que era Letras. Agora já não queria mais letras, já não queria mais, já não era mais apaixonada por literatura, enfim, não queria mais aulas de português. Pausa e pula para Azaléia esse ano, dando aula de gramática textual no cursinho da ADUF Dourados²¹. Enfim, volta, mas na época eu já não queria mais lecionar. Falei não, eu vou para a sociologia, para sociais, porque daí eu sou bacharel em ciência Política. Desse tempo, já me imaginava tendo uma carreira política e tudo mais. Até que vi que não, que na geografia existiam essas possibilidades. Uma outra coisa que me motivou muito a ver geografia foi Joan Martinez Alier, que ele tem um livro que se chama Ecologismo dos pobres, eu queria utilizar esse livro em um trabalho que falasse sobre racismo socioambiental, eu pensei que na Sociais ia ser muito boa para fazer isso, mas como eu estava fissurada na geografia, não dá para fazer isso na geografia também. E aí? Bom, foi quando eu comecei a tá né? Daí eu consegui, fiz o cursinho, fiz o vestibular, o Enem e pensei assim eu fui fazer geografia (AZALÉIA, estudante de geografia)

19 Partindo de ações de extensão universitária, em 2010, surge o projeto "Cursinho Pré-vestibular Colmeia - jovens construindo seus projetos de futuro". Localizado no município de Limeira, interior do estado de São Paulo. Tendo funcionado por três anos de caráter voluntário, atualmente o cursinho é institucionalizado através do convênio de parceria entre a Prefeitura Municipal de Limeira e a Universidade Estadual de Campinas. (ALVES; CURITIBA;RIMOLI, 2020)

20Universidade Federal da Integração Latino-Americana.

21 Sindicatos dos Docentes da Universidade Federal da Grande Dourados.

Para os estudantes negros os espaços de acolhimento e pertencimento são importantes para sua trajetória e auxiliam para que não desistam dos seus sonhos de ingressar na universidade pública. A partir do momento em que ingressou nesses espaços Azaléia, com ajuda de um professor negro da Unicamp, ela conseguiu fazer o curso de graduação de geografia e estudar racismo socioambiental, por estímulo dos professores de geografia, além disso por estar em um espaço onde sua fala era ouvida pode estimular sua fase militante.

Após fazer o Enem, a estudante passa em duas universidades: a Universidade Federal de Maranhão - UFMA e a Universidade Federal da Grande Dourados - UFGD. A escolha em sair de São Paulo e olhar para o Centro-Oeste, especificamente, na cidade de Dourados deu-se pelo programa de Assistência Estudantil²² que deu a ela a possibilidade de moradia estudantil.

Pesquisei a cidade de Dourados porque eu fui uma pessoa preta muitas vezes, uma pessoa em vulnerabilidade. Também fui pesquisar os programas de assistência das universidades, minha outra opção a UFMA do Maranhão, São Luís, só que a UFGD até então parecia que tinha um programa de permanência um pouquinho melhor que lá no Maranhão, né? Porém eu não sabia de intervenção, não sabia dos direitos dos alunos sendo restrito, acessados. Na época que eu cheguei aqui, a moradia estudantil não tinha água. Inúmeros problemas estruturais da universidade era só uma pessoa que agora está na universidade pública agora. Agora eu penso, se não é preto, não tem que estar no público, agora que eu estou é isso que recebo. (Azaléia, estudante de geografia)

Porém, o que ela não contava era o contexto conflituoso da UFGD que estaria no momento do seu ingresso na universidade. Em março de 2019, o professor eleito reitor da instituição, Etienne Biasotto, não assumiu posse do cargo devido a uma intervenção do Governo Federal nomeando a professora Mirlene Damázio como reitora pró-tempore, causando manifestação por parte dos docentes, discentes e funcionários da universidade pelo rompimento do pacto da lista tríplice feita pelo presidente da época, e assim nomear uma pessoa que nem fazia parte dos listados para a votação de reitor. Em 2021, a professora reitora pró-tempore, nomeada pelo ex-ministro da educação Abraham Weintraub, foi substituída pelo professor Lino Sanabria, nomeado reitor pró-tempore pelo também ex-ministro Milton Ribeiro (ABREU,2022).

22 De acordo com a Resolução N° 412, de 24 de Fevereiro de 2023, a Política de Assistência Estudantil da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) tem como objetivo garantir estratégias e ações de permanência aos estudantes de graduação presencial, com vista à inclusão social, permanência do estudante até sua graduação, produção de conhecimento, além de melhoria no desempenho acadêmico e ao bem-estar biopsicossocial. As ações e planejamentos ocorrerão pela Pró-Reitoria de Assuntos Comunitários e Estudantis (PROAE/UFGD) (UFGD,2023). Como auxílios a universidade dispõe da: Bolsa permanência UFGD, Auxílio Alimentação, Auxílio Emergência, Auxílio Transporte, Auxílio Emergencial de Inclusão Digital, Auxílio Moradia,. Bolsa Permanência (MEC) e Moradia Estudantil. (UFGD,2022).

Atualmente, após três anos de luta contra a intervenção, em 2022, o professor Jones Goettert, foi escolhido pelo presidente como reitor da instituição, sendo esta parte da lista tríplice,

Jones Goettert foi escolhido pelo presidente da República, Jair Bolsonaro, em decreto publicado no Diário Oficial da União (DOU) do dia 23 de junho, mais de três anos depois da lista tríplice com os candidatos ao cargo de reitor ter sido encaminhada pela UFGD ao Ministério da Educação (MEC). De acordo com o decreto, o mandato é de quatro anos, justamente porque a nomeação do professor é resultante do processo de eleição transcorrido em 2019. (FARINHA,2022)

Como pode-se observar, o ingresso da Azaleia na universidade se vê em meio a um contexto de intervenção, além da falta de infraestrutura na moradia estudantil quando ela chegou à sua nova morada. Contudo, apesar dessas adversidades a experiência de pertencimento de entrar em uma universidade pública com outras pessoas negras falou mais alto, assim relata,

Quando eu cheguei, isso foi em 2020, na UFGD, na recepção ali da geografia tinham muitas pessoas pretas e isso é lindo assim. É lindo porque eu, Dália e Avenca²³, a gente tem um grupinho ali na sala que a gente acaba se dando. [...] . Isso me alegrou e me deixou muito mais feliz, porque eu me senti muito mais pertencente daquele espaço junto com aquelas pessoas do que quando eu estava na universidade particular e sozinha, porque isso não me acalmava, não existe um núcleo, não existe um suporte, não existia nada, não existia naquela época nem a heteroidentificação²⁴.(Azaléia, estudante de geografia)

A trajetória de Azaléia até o ingresso à universidade pública demonstra a dificuldade que muitos estudantes negros enfrentam para ocupar esse espaço. Além dentro da construção de sua identidade seu olhar político constituído desde a época do pré-vestibular, o que a auxiliou a ter um posicionamento político diante do contexto de intervenção da UFGD,

Quando entrei na UFGD o contexto era de Governo Bolsonaro, uma universidade interventora de uma intervenção desse próprio governo. As dificuldades foram maiores e a primeira coisa que eu fiz na UFGD foi ter fundado, em 20 de fevereiro o Coletivo NegrAção, porque a universidade tinha o núcleo NEAB, mas a gente precisava de algo que não fosse institucionalizado, que pudesse bater de frente com a reitoria, que pudesse dar o apoio e, enfim, e juntar também a ideia de tantos outros estudantes negros na universidade de uma forma mais autônoma. A gente fez um bonitinho, tão gostoso de lembrar da gente no Centro de Convivência com os microfones e fazendo nossa primeira reunião se apresentando e logo em seguida, tudo pré- pandemia isso em 2020. Quando eu cheguei na faculdade, foi um pouquinho antes da pandemia que a gente teve, o que acho que um mês e meio de aula na UFGD foi esse período. A gente, um pouquinho depois da fundação do NegrAção, teve uma assembleia do DCE na universidade que foi no mesmo lugar no Centro de Convivência. Quando eu estava no curso na Unicamp, eu frequentava

23 Inclusão de nomes fictícios a fim de preservar a identidade da entrevistada.

24 O processo seletivo do ProUni para a vaga de cotas é apenas auto declarativo sem apresentação, feito durante a inscrição online. Na hora da matrícula o aluno não necessita apresentar nenhum comprovante da sua raça/etnia que prejudica quanto a regulação de fraudes na universidade (PRAVALER,2022)

muito a Unicamp, muito coletivo Conexão Preta, que era um coletivo fundado lá também, que nos deram apoio, suporte que na fundação do nosso. Eu vi, pela primeira vez, uma assembleia de estudantes de uma universidade onde a maioria dos estudantes eram pretos. A gente conseguiu levar um monte de estudantes para a assembleia, estudantes pretos e a maioria, sim, quase todos fizeram fala numa assembleia. Então, isso já era muito significativo. Depois, a parte mais cara pra essa parte político universitária de ocupar o Diretório Central dos estudantes, fui diretora de permanência, então existiu muito mais possibilidade, enquanto um corpo negro dentro de uma universidade pública, por mais que se estivesse em intervenção do que tu chegaria perto de ter numa universidade particular, entende? Então, acho que os meus desdobramentos enquanto estudante negra, que eles foram bem maiores do que lá onde eu não tinha nem tanta ideia ou tanta visualização do que era ser preta numa universidade, num ambiente acadêmico. Era essa a palavra que eu falava no ambiente acadêmico. (Azaléia, estudante de geografia)

Referente a fundação NegrAção, Guimarães, Rios e Sotero (2020) fazem um estudo a respeito da construção desses novos coletivos negros. Coletivos, esses, universitários que procuram agenciar, formar e organizar politicamente os estudantes negros cotistas, além de fazer um acompanhamento na implementação das políticas de ação afirmativa. De acordo, com a própria fala de Azaléia o Coletivo NegrAção foi criado com o intuito de ser um local de debate em meio ao contexto de intervenção na universidade, além de ser um espaço para que os estudantes pudessem ter mais autonomia em seus posicionamentos sem que houvesse um intermédio de vínculo institucional.

O que não significa que não houvesse coletivos atuando na organização das lutas sociais, válido ressaltar a importância do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros (NEAB) na UFGD.

A presença do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB), teve um papel fundamental na ressignificação e compreensão identitária dos entrevistados. Fundada em 03 de agosto de 2007 (Resolução Nº.89 do Conselho Universitário/UFGD), o núcleo de pesquisa promove discussões a respeito da temática "História e Cultura Afro-Brasileira". O NEAB/UFGD através da pesquisa, ensino e extensão busca implementar políticas, eventos, seminário, além de programas de igualdade racial para discentes e docentes com o objetivo de ressignificar as marcas do colonialismo e combater o racismo epistêmico dentro da universidade (FIGUEIREDO; MARQUES; SOUZA; NUNES; SILVA; SILVA, 2022). Os estudantes encontraram, dessa forma, um ponto referência de produção de conhecimento e pesquisa sobre a questão racial que não encontrariam em sala de aula

Nesse sentido, Lírio fala como o NEAB/UFGD auxiliou no seu reconhecimento como pardo e como negro, pois encontrou outras pessoas que passaram pelas mesmas experiências que passou,

[...] eu acho que é um programa muito legal dentro da universidade que abrange o nosso grupo e é isso daí que falo que abriu bastante os meus olhos, por que passei a conhecer mais sobre conhecer pessoas que passaram pelas mesmas coisas que eu passei e conseqüentemente eu comecei a me achar nesse grupo, entendeu? Me reconhecer. Para mim tinha aquela questão da distinção que eu tinha aquele certo preconceito enraizado... Quando eu entrei na faculdade abriu os meus olhos e eu acho que os principais aspectos foram as pessoas né. Foram as pessoas que começaram a abraçar um grupo que abraçou a causa e começou a trabalhar dentro da universidade, então acho que foi mais nesse quesito. Nada de separação e sim a junção, mas a questão da união do pessoal mesmo, isso que mudou. E o que conhecimento dentro da universidade que é bem mais amplo, fora da universidade a gente não pesquisa muito [...] Acho que isso foi o principal fator na minha vida. (Lírio, estudante de ciências biológicas)

Antúrio, antes de iniciar sua participação no coletivo NegrAção, frequentou o NEAB/UFGD em busca de aprofundamento no debate da questão racial. Amarílis foi a única que não frequentou o NEAB/UFGD, contudo, posteriormente, ela ingressou no Coletivo NegrAção que a auxiliou no reconhecimento enquanto mulher preta.

Logo quando entrei na universidade eu soube que existia o NEAB, grupo de estudo afro-brasileiros na UFGD até pensei em participar, mas como naquela época eu achava que não devia, eu não me considerava uma mulher preta...Parda e não tinha o direito de pertencer a esse lugar. Então foi só nos últimos anos que comecei a fazer terapia e fiquei mais interessada em participar [...] Só que nesse período da pandemia fui convidada a participar do Coletivo NegrAção e a gente desenvolveu duas atividades assim, online, a distância e isso foi muito a vontade de me descobrir. (Amarílis, estudante de medicina)

Tanto NEAB/UFGD quanto o surgimento do Coletivo NegrAção tiveram um papel importante na construção do reconhecimento dos estudantes negros dentro do ambiente acadêmico.

Mas, voltando a contextualização dando ênfase a construção do Coletivo NegrAção, os autores Guimarães, Rios e Sotero (2020) explicitam que esses coletivos organizados pelos próprios estudantes cotistas marcam um novo ideário mais horizontalizado e com reportório mais contemporâneo com o uso sistemático de redes sociais.

Esses estudantes visam construir um próprio espaço no qual criam e exercem as multiplicidades de representação das identidades negras. Ou seja, a construção do coletivo cria um espaço de celebração, assim cultivando a história de protesto e da mobilização dos movimentos negros tradicionais no Brasil expressam uma sensibilidade e estética própria,

onde formulam reivindicações específicas como: a discriminação no sistema universitário e ao currículo que não corresponde as experiências negras. (GUIMARÃES; RIOS; SOTERO, 2020)

No campo da pesquisa, os autores observaram as articulações e reuniões feitas por estes coletivos. Um exemplo foi o Encontro de Estudantes e Coletivos Negros Universitários, realizado no dia 13 e 15 de maio de 2016, na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), em que foi constituído uma Carta de Princípios com definições e orientações.

Primeiro, definiu-se como negro(a) “todo aquele que possui em suas características fenotípicas, como cor da pele, rosto, cabelos que caracterizam a raça negra sendo um fator determinante da sua identificação social”. Depois, foram elencados seus princípios péticos: (a) a afrocentricidade, que eles entendem como “método político”, explicitando a seguir: “compreendemos a inaplicabilidade de todo e qualquer método que destoe da perspectiva afrocentrada tendo como égide formas de relação política condicionadas por sindicatos ou encontros governistas, tais qual como conferência e métodos utilizados em congressos sindicais e movimentos estudantis ditos tradicionais que atuam sob base eurocêntrica”; (b) o suprapartidarismo, que significa não alinhamento ou dependência financeira com nenhum partido político ou entidade a eles ligada; e o alinhamento “contra todas as formas de opressões”, em que se listam “lgbtfobia, machismo e sexismo”. (GUIMARÃES; RIOS; SOTERO, 2020, p.314)

A articulação dos termos afrocentricidade, ou perspectiva afrocentrada traz um novo discurso com uma visão diaspórica contra um currículo eurocêntrico que há muito tempo se tem como base na universidade. Deste modo, Azaleia emerge nesse contexto de estudante negra politizada que reivindica suas questões de forma mais ativa e que há tempos já tem uma consciência sobre o estudo das relações raciais, mesmo que não aprofundado academicamente, mas sabem quais são as pautas a serem debatidas. Mas não só Azaleia, como o Antúrio e a Amarílis desde das reflexões do processo de identificações raciais ressignificam os termos “preto” e “pardo”.

Essa juventude — em sua grande maioria egressa de escolas públicas, muitas vezes os primeiros a obter diploma universitário na família —, longe de negar sua origem social ou racial, diluindo-se em organizações estudantis clássicas ou buscando viver no anonimato, articula-se de forma autônoma no meio universitário. (GUIMARÃES; RIOS; SOTERO, 2020, p.322)

Outro ponto que chama a atenção desses novos coletivos é a presença forte da dimensão racial, a de gênero e sexualidade que permeiam os valores e ações do coletivo. Não é à toa que quando abordado sobre o seu processo de identificação Azaléia se declara como mulher preta, por razões de negação à sua negritude na infância, junto a sua identidade racial a questão de gênero se vincula como uma mulher travesti. Essa construção de identidade nas relações de gênero e raça.

Nesse sentido, práticas e discursos interseccionais estão mais visíveis nas formas de representação e nas experiências universitárias, em especial quanto à articulação entre raça, gênero e sexualidade, como tem sido observado em estudos contemporâneos sobre juventude nas periferias e nas universidades (Medeiros, 2016; Rios; Maciel, 2018). (GUIMARÃES; RIOS; SOTERO, 2020, p.323)

Nesse campo de reivindicações feitas através dos novos coletivos, umas das principais pautas em com é a supervisão da aplicação da política de cotas para garantir vagas aos candidatos fenotipicamente negros, pretos e pardos, (GUIMARÃES; RIOS; SOTERO, 2020, p.323). Como pessoa que não só passou pela banca de heteroidentificação, como também participou Azaleia traz em sua fala o que pensa a respeito da atuação da banca de heteroidentificação na UFGD,

Eu penso. Eu acho que existe sim essa, essa importância. Não vou colocar necessidade, nem vou colocar importância. Acho que ela tem um papel fundamental, ou pelo menos deveria. Porque a gente sabe que em alguns lugares isso não é tão levado à risca, mesmo que exista essa bancada de heteroidentificação, muitas vezes ela não é totalmente considerativa. Vou dar o exemplo da própria UFGD, devo dar nome aos bois, alunos e alunas que se matricularam enquanto estudantes cotistas através de ações afirmativas que depois de muita luta, perderam as vagas, perdeu o acesso e aí depois foram realocados novamente. Então assim a gente tem uma banca. Então dessa banca passou ali um ou dois estudantes, ou três ou quatro ou cinco da medicina, que não se encaixavam, que não se que não, que não eram perfis para usufruírem de um direito, de uma ação afirmativa. Então, essa banca passou e eles passaram. E aí passaram, não concordaram, entraram com ação, tipo assim olha os alunos negros falando assim meu, mas eles são brancos, estão ocupando, né? Isso tudo fazendo um resumo de todo o rolê da briga judicial que eu já nem sei mais como que tá. Talvez esses estudantes estejam até se formando em medicina. Tipo assim olha, esses estudantes estão ocupando nossas vagas e tudo mais. E aí o judicial tira a vaga desses estudantes brancos que estavam utilizando de vagas negras e depois os recoloca. Tipo assim, só a banca não é suficiente se a gente não tiver uma estruturação de fortalecimento de pessoas pretas acompanhando esses processos nos parâmetros judiciais, por exemplo. Porque daí vai um juiz branco julgar o caso de uma aluna branca que está sendo considerada parda. Então é aquela brecha que eu falei para você de criar uma brecha, de assim tá, ela não vai poder falar que é negra, mas ela vai jurar ali que ela é parda. Mas ela não vai ter nenhum enfrentamento com uma pessoa que é dita parda, que tá mais pra negra tem e ela vai ter o acesso à vaga que essa pessoa deveria ter, entendeu? (Azaleia, estudante de geografia)

Para a estudante, as comissões de heteroidentificação são fundamentais para a mitigação de fraudes dentro da instituição – que é o objetivo central das comissões - sua preocupação estaria nos processos legais, que a dependendo da visão do juiz, como o caso relatado em 2019 em que estudantes de medicina tiveram as matrículas canceladas após serem denunciados por fraude nas cotas raciais, todos autodeclarados pardos. A até então reitora, Liane Maria Calarge, prestes a terminar o seu mandato, acatou com a decisão da comissão, criada justamente pelo Ministério Público Federal (MPF), que recebeu informações de pessoas burlando o sistema de cotas. (BENTO, 2019)

Com a missão de “avaliar a autenticidade das declarações feitas pelos candidatos”, essa comissão realizou novas análises e constatou que pelo menos seis alunos do curso de Medicina cotistas como negros ou pardos não se enquadravam nas próprias autodeclarações étnico-raciais. Com esses pareceres, em 11 de fevereiro o professor Marcio Eduardo de Barros, reitor em exercício naquela ocasião, determinou o cancelamento das matrículas. (BENTO, 2019)

Os ex-estudantes de medicina entraram com uma ação na justiça Federal com um pedido de liminar para imediata contra suspensão de matrícula, assim como uma designação de aferição genealógica com médico profissional especializado, porém diante dos procedimentos e critério feitos pela comissão o juiz federal concordou no afastamento desses estudantes. Contudo, após a entrada da reitora pró-tempore e o início da intervenção, os estudantes que foram afastados retornaram à universidade. (BENTO, 2019)

Como explicitado no tópico anterior, ocorre em meio à formulação das comissões de heteroidentificação, 2018-2019, tendo maiores suas complexidades devido, novamente, ao momento de intervenção. A retirada dos alunos, e posteriormente a sua reintegração demonstra o impacto dos privilégios da branquitude que se utilizam das indefinições que o termo pardo proporciona. Assim como os limites que o “pardo” proporciona para na banca de heteroidentificação.

[...] uma vez que esse é o perfil que mais suscita dúvidas e grandes polêmicas diante do mecanismo de defesa do direito da política pública, seja em razão do poder que a branquitude exerce nos espaços de poder e transformação da mobilidade social, como é o caso das universidades nos cursos de Direito e Medicina, seja na dificuldade que indivíduo pardo pode ter em se identificar como pessoa negra, em vista que a autoafirmação da negritude pressupõe quebrar todos os paradigmas raciais construídos pelo mito da democracia social (CAMPOS, 2021, p.66).

Nesse sentido, tanto dos parâmetros judiciais quanto dessa “ambiguidade”, que a entrevistada chama de “brecha” limita a atuação das bancas de heteroidentificação, e por isso ela sugere a necessidade de mais pessoas pretas acompanhando o andamento desses procedimentos. Nesse contexto, ela descreve como foi passar pelo procedimento de heteroidentificação

Quando eu passei pela minha banca de heteroidentificação, eu não troquei dez minutos de fala com as pessoas que estavam analisando a minha situação. Não houve, não houve um social. E deveria porque isso tem também a questão atrelada à renda, né? Essas das ações afirmativas, então poderia ser uma preta chegando no numa, sei lá, Hilux que ninguém saberia. Talvez ali, daquela banca de heteroidentificação não saberia o porquê de estar tendo direito a esse acesso, a essa oportunidade, a esse direito, já que eu não tenho os privilégios. Tipo assim, não houve uns cinco minutos de conversa. Pelo que eu lembro, também 2020 foi o primeiro ou segundo ano de heteroidentificação na UFGD. E aí eu tive um pouquinho de esperança que quando eu cheguei tinha um estudante de medicina. Então eu vi a camiseta da medicina. Então é tudo muito recente. Só que é muito

urgente que a gente começa, a gente que eu falo, pessoas pretas, pessoas pretas dentro de tudo que até agora eu considerei que pessoas que seriam pessoas negras, incluindo essas pessoas que por muitas são colocadas enquanto pardas, que são negadas pela comunidade preta ou pela outra comunidade, entendeu? Mas que para mim são incluídas aqui também conosco, óbvio, dentro de certas determinações, recortes históricos a serem considerados para que essa pessoa possa dizer olha, eu sou uma pessoa negra. Então, enquanto nós, essas pessoas todas que eu falei, a gente não fez essas mudanças estruturais nesses processos, a gente vai continuar tendo fraude, por exemplo. Eu cheguei lá e fiz esse videozinho e tal, eu olhei, eu acho que tinha umas cinco pessoas ali e um professor preto e uma pessoa preta e uma outra pessoa. Estamos falando de tom de pele, nem um assim, três pretos, pretos e pretos, independente. E aí uma pessoa branca lá assim, uma pessoa branca que eu não sei se ela estava ali cumprindo a função de analisar o que era pardo, se essa pessoa branca se considerava uma pessoa parda. Mas dentro dessa margem eu queria muito colocar isso como uma ideia de uma brecha. Sabe de uma passagem assim de uma possibilidade de que pessoas que não se encaixam na nossa negritude utilizarem de direitos que historicamente foram conquistados por nós, que deveriam ser nossos. Então, quando eu falo, eu vou pensando em pessoas, então eu vou pensando em tons, eu vou construindo essas pessoas na minha cabeça. Então eu vi que tinham pessoas ali que não eram pardas e eu vi pessoas que eram negras. Acho que só a autodeclaração não basta. Acho que só a heteroidentificação não basta. Eu acho que só a análise de qualquer juiz branco de um processo desse não basta, não basta se a gente não passar por uma instituição, por um conselho, por uma, sabe, por mais alguma coisa que possa fazer, essa reafirmação não é suficiente. (Azaléia, estudante de geografia)

A estudante, na descrição de como foi seu procedimento, toca em dois pontos: a presença de uma pessoa branca na comissão, além das cinco pessoas pretas e a gravação de um vídeo. No tocante ao edital a respeito de estabelecimento de normas do procedimento de heteroidentificação, explicado no tópico anterior, a composição da banca deve atender os critérios de diversidade atendendo em gênero, cor e naturalidade. Por isso, na presença do membro fenotipicamente branco, a intenção dessa diversidade é para que haja diversidade também no olhar nos membros diante dos fenótipos, cores dos candidatos à vaga. Já a gravação é feita para um registro oficial e afirmação da autodeclaração,

§ 3º O procedimento de heteroidentificação complementar será registrado por meio de gravação audiovisual, devendo a Administração Central/UFGD disponibilizar equipamentos e pessoal adequados para a realização do registro, conforme as necessidades da comissão. I - no início do procedimento, a comissão informará ao candidato que sua voz e imagem serão gravadas e que o registro será utilizado exclusivamente para análise de eventuais recursos interpostos. II - caso o candidato se recuse o registro audiovisual de seu procedimento de heteroidentificação ele terá sua autodeclaração não confirmada. § 4º Para fins de registro audiovisual, será solicitado ao candidato que verbalize sua identificação pessoal, a sua autodeclaração de negro (preto ou pardo) e sua concordância com o registro audiovisual. (UFGD, 2019, p.64-65)

O procedimento de heteroidentificação, foi onde, na sua primeira fala, sentiu pertencente por ter outros candidatos negros, entretanto, na sua opinião além da avaliação fenotípica é de fundamental importância uma conversa - que ela chama de social- entre os membros da comissão com os candidatos à vaga de cotas, para que todos os candidatos,

independente da renda, pudessem compreender essa ação política. Para que os estudantes negros se compreendam enquanto negros, independente do tom de pele. Que houvesse esse compartilhamento, para que diminua, essas “brechas”, ou seja pessoas brancas que se utilizam da categoria “parda” para ocupar vaga daqueles que realmente tem o direito a cotas, estudantes negros.

Já o Antúrio ao passar no curso de medicina da UFGD foi adicionado pelo *whatsapp* para participar do grupo dos calouros de medicina que optaram pela vaga de cotas raciais. No tocante grupo, o estudante percebeu uma movimentação por parte de alguns candidatos que por não terem pesquisado sobre a banca e refletido sobre a sua identidade racial estavam tendo dúvidas e inseguranças se os seus fenótipos estariam de acordo com os critérios, ou seja, fenotipicamente negros. A isso muitos, em desespero, mandavam fotos próprias a fim de receber um feedback de aprovação.

É que assim, na medicina, quando a galera passa... O que eu acho bacana da medicina é isso de capturar quem são as pessoas, sabe? Então sempre é feito um grupo antes, né? E etc. E eu não tinha pesquisado sobre a banca não. Foi tipo assim eu peguei e coloquei lá só cor. Então, coloquei sem pensar, porque eu já me identificava, eu falava “sou pardo, pelo amor de Deus”. Mas enfim, eu não fiquei preocupado. Às vezes a pessoa... Enfim vem falar que eu sou branco, pelo amor de Deus. Só que aí começou a surgir preocupações dentro do grupo onde as pessoas estão com medo da banca. [...] Medo do que? Você não é preto, pardo e etc. Ah, não sei. Aí a pessoa começava a te mandar as fotos de rosto, sabe? Assim Ah, aí eu ficava assim... (Antúrio, estudante de medicina)

Vimos, nos estudos de Souza (2020) o perfil de fraudadores, pessoas fenotipicamente brancas que por diversas razões das maliciosas às ingênuas se candidatar na vaga de cotas para burlar o sistema. Antúrio, observa esses candidatos e via a movimentação no grupo de *whatsapp* em que estava,

Eu ficava assim olhando, mas eu ficava quieto. Eu estava bem seguro, mas pra você ter noção, eu fui pesquisar como funcionava a banca, que depois de tudo que eu fiquei olhando, aí o pessoal começou a reprovar, obviamente pessoas brancas tentando entrar, né? Era nítido. Então era só o povo falando do grupo do WhatsApp, era o povo saindo, sabe? E a gente não entendia nada. Na realidade era porque a pessoa foi indeferida na banca, a pessoa não passou. Eu me perguntei, como funciona essa banca? Eu queria entender e eu fui pesquisar como funcionava. Perguntei para colegas que passaram como era, “às vezes eles fazem umas perguntas, pede para você ler um texto, analisa as características e no final dá o resultado”. Tipo assim, não tem muito segredo você tem uma segurança né? Que é pardo ou preto. Agora ficar naquele tipo “nossa, não sei” como muitos ficaram tipo no sentido tipo eram brancos, mas estavam tentando se passar porque meu pai é negro e etc. A minha avó, tataravó e etc é negra, então eu tenho direito a alguma coisa, não é bem assim, é igual eu sempre perguntava. Eu até mandei no grupo. Gente, a primeira pergunta vocês já sofreram algum preconceito na escola? Alguém já te chamou de pretinho de algo relacionado a isso? Sabe alguém já? Tipo assim, colocou essas características porque é isso. É algo que fica muito marcado, pelo

menos pra mim. Foi algo que ficou muito marcado na minha infância. A questão das pessoas de sofrer mesmo racismo, entendeu? De você entrar numa loja e as pessoas te seguirem sem motivo algum. Já passaram por alguma situação assim? Coloque isso na cabeça, né? E então, assim, depois que eu entrei na universidade eu percebi que realmente existiam muitas fraudes, né? Porque mesmo com esse sistema as pessoas tentavam entrar. Assim como hoje as chamadas da medicina vão até a 14.^a, 15.^a chamada. Por quê? Por que as pessoas ainda estão tentando entrar numa vaga que não pertence, né? Então, por isso que eu falo gente, é só essa, é a banca é muito importante e não tem que ter medo nenhum. Se você tem, você é uma pessoa. Para ser uma pessoa negra, você vai entrar, você vai ocupar aquele espaço que é seu por direito, entendeu? Não tenho por que ter medo, né? (Antúrio, estudante de medicina)

Nesse primeiro contato, assim como na observação de Antúrio que ao longo do tempo em que houve o início da chamada das bancas, os candidatos desesperados foram os primeiros a sair do grupo, resultando em seu indeferimento e fortalecendo a utilização do método avaliativo como estratégica contra esse grupo de fraudadores, mas também valorização de identidade negra que pode a partir de suas características obter uma política de direitos.

observou-se que o método de utilização de “bancas” fortalece o “caráter político” das cotas raciais e de seu sentido, quando oportuniza, em muitas situações, pela primeira vez, que pessoas negras (pretas ou pardas) se declarem como tal num documento e diante de outras pessoas para serem beneficiadas. Em muitos relatos, sobretudo de candidatas, fica explícito o marco do momento em que consideram ser a primeira vez na vida que sua cor escura, seus lábios, cabelos crespos serão utilizados como critérios para incluir e não excluir. (SOUZA,2020, p.93)

Nesse contexto, passar pelo procedimento de heteroidentificação foi tranquilo, havendo um acolhimento por parte dos veteranos de medicina, que ajudaram a esclarecer sobre a banca e comunicar com os novos calouros.

Compreendeu-se, primeiramente, o pardo no processo de identificação anterior ao ingresso da universidade, agora após as experiências no ambiente acadêmico os estudantes respondem como o “pardo” perpassa em seus pensamentos.

Agora, nesse momento em que se encontra no meio acadêmico, Lírio apresenta uma visão quando a figura do pardo da seguinte forma.

Pelo menos no meu ponto de vista, ser pardo hoje em dia é ser uma pessoa negra, porém que não puxou tanto a coloração mesmo só um pouco mais claro, mas é negro, pra mim hoje não tem tanto essa distinção. Tem um pouco a questão da melanina, mas é mesma coisa pra mim, hoje eu me identifico negro. Eu acho que é mais aquela questão, lembra que eu tinha citado anteriormente, que eu tinha um certo preconceito “ah, eu não sou uma pessoa negra”, mas hoje em dia eu me vejo diferente. Pra mim sou uma pessoa negra, estou bem com isso, tenho os fenótipos, cabelos cacheados, cabelos crespos, coloração é isso (Lírio, estudante de Ciências Biológicas).

Percebe-se agora uma visão de aceitação, um reconhecimento identitário quanto pessoa negra, na visão de Lírio o “pardo” é uma figura integrante quando se faz o referencial ao “negro”, claro que com algumas ressalvas como pontuado na fala da entrevistada, questão de tonalidade de pele e de traços físicos, os ditos “traços negroides”.

Por sua vez, já vivendo a experiência dentro do meio acadêmico, Amarílis apresenta uma visão quanto a figura do “pardo” de uma forma diferente. Na perspectiva de Amarílis o “pardo” é.

É aquilo que eu disse, hoje eu repensei, eu acho que é um degrau pro processo de identificação completo para um preto se reconhecer como preto, é quase que invariavelmente, ele vai passar pela categoria pardo, e nem ele tem ali um papel, eu penso, na categoria pardo como um degrau no processo final [...] Eu entendo a importância dele, como de fato um processo identificatório, mas ele ainda não atingiu seu resultado. (Amarílis, estudante de medicina)

Dentro do processo de identidade quanto à pessoa preta, para a entrevistada Amarílis, o “pardo” se trata de um processo transitório, uma fase que as pessoas não-brancas ou “pretos de pele clara” passam para, enfim, se identificar e reconhecer como pessoas pretas. Mesmo sendo uma fase transitória, a Amarílis não deixa de reconhecer e considerar a figura do “pardo” como relevante.

Antúrio, um estudante de medicina, depois de se encontrar dentro da universidade e de ter um maior contato com debates sobre identidade e afins, já apresenta a seguinte visão.

Pra mim ele é evidente. Pra mim ele é maioria. Ainda em relação ao preto, ao retinto, entendeu? Pelo menos aqui na cidade de Dourados. Então, assim a gente vê muito mais pessoas, pelo menos dentro da universidade, no meu convívio dentro do hospital, pessoas pardas do que o negro retinto. Eu acho que a gente tem que ter uma construção de entender mais a cor, o par das características, o pardo de em si. Eu acho que a gente precisa ter mais acesso a essas informações, né? Eu acho que tem que parar de ser uma questão assim, de não existe o pardo, acho que sim, existe, mas essas informações precisam ser levadas de alguma forma, né? Seja numa matéria complementar, no início, na faculdade, né? Como temos matérias eletivas e afins, então eu acho que é uma construção assim que a gente precisa fazer. Eu acho que é pouco debatida ainda, né? Então até entrar na universidade mesmo, a questão do pardo ainda às vezes as pessoas me perguntam o que que é o papel cartolina que é o pardo, né. (Antúrio, estudante de medicina)

Antúrio elenca que os debates sobre a figura do “pardo” ainda são pouco explorado seja dentro do meio acadêmico quanto no meio social em geral e isso acaba colaborando com o sentimento de “invisibilidade” do pardo e do sentimento de não-pertencimento que as pessoas consideradas pardas sentem. Seja ela vinda das pessoas vistas socialmente como brancas quanto pelas pessoas pretas. Mesmo que, pela perspectiva da entrevista, o pardo

venha ser maioria quantitativamente nos espaços no qual frequenta, indo em conformidade com as informações colhidas com os censos feitos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

Eu não gosto de pensar naquela ideia do que. Se existe essa dúvida ou eu sou muito branca pra ser negra e sou muito negra para ser branca, o que muitas pessoas colocam contra o pardo [...] Para mim, se ela já não é branca, considerando obviamente todo esse histórico, tem que pensar como essa pessoa entende como é a vivência dela? Porque se fosse só eu pensar assim ah, eu não sou tão branca para ser branca e tão negra para ser negra e não visse como eu senti quando sofria racismo, como eu era discriminada, como eu tinha questões com a minha própria racionalidade, que se eu me entendesse enquanto parda, me afirmasse só enquanto parda e não passasse por nada disso, seria muito fácil, entendeu? Eu acho que todas essas dificuldades também vão construindo o que é uma pessoa preta. Então é por isso que só a análise do fenótipo, apesar de que eu não consigo me ver como uma pessoa parda eu não consigo me enxergar e pensar eu não sou tão negra para ser negra, eu sou negra, entendeu? Ah, eu não sou branca o suficiente para ser branca. Nem sou branca, entendeu? Eu nem sou branca para ser o suficiente para ser branca. Nem longe, nem longe. Então eu acho que é isso. Eu acho que é isso. (xxxx, xxx)

A Azaléia entende que se a negritude é construída pelo conjunto de vivências do sujeito, então só o olhar fenotípico para definir ou classificar. Os discursos sobre o pardo “nem branco, nem negro” tem sua origem devida a ideia de “ambiguidade”. Para Azaléia, a figura do pardo seria mais um recurso narrativo/discursivo, que na verdade, as pessoas pardas, por possuir traços fenotípicos dos pretos e por acabar tendo uma vivência mais próxima das pessoas pretas retintas - acometimento de preconceitos raciais, posição socioeconômico semelhante as pessoas pretas - os pardos são, na visão da entrevistada, pessoas pretas.

Com isso, para a Azaleia, o fator tom de pele acaba assumindo um papel secundário perante os elementos de vivência, experiências e características físicas das pessoas quando se refere a devida identificação do sujeito quanto pessoa preta, tal visão se aproxima e pode servir como complemento da visão apresentada pela Amarílis. Ambas, Azaleia e Amarílis, seja diretamente ou indiretamente, enxergam a figura do pardo como uma estrutura subjetiva, como, na verdade, uma extensão do que venha ser uma pessoa preta.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pensar na negritude como ato político envolve várias discussões sobre interseccionalidade. Esta pesquisa ampliou a minha compreensão da vivência produzida pelo cotidiano de olhares contextualizados que caracterizam os sujeitos, demonstrando que seus

processos de identificação questionam uma concepção de identidade que tinha como base a apenas o fenótipo identificando e produzindo efeitos em respostas ao que era engessado e hermético.

A atualização desses olhares pontuados pelas falas dos entrevistados não busca respostas factuais ou cartesianas, todavia constrói um discurso em torno de atos vivenciados e fluidos que permitem um movimento contínuo e não específico das pluralidades engendradas na identidade racial. Envolve a adesão dos aspectos de gênero, militância negra e a participação em coletivos que é engajamento político e é transformador além de poder ser verificado através dos discursos produzidos sobre si mesmo, seu pertencimento, sua identificação e ações que reverberam a compreensão do discurso racial.

O sujeito de matiz de cor parda também engloba uma escolha de pertencimento de afirmação de negritude, pois é necessário que esse sujeito que tenha essa vivência de ambiguidade do pardo, e deverá estabelecer a construção de uma escolha em assumir um posicionamento diante da autoidentificação racial: ser negro.

Vimos no primeiro momento da pesquisa, a contextualização para conceituarmos o que é a identidade, o que é diferença e como pensamos em diferentes processos até chegarmos a uma identidade pós-moderna. Entender a identidade como um processo múltiplo é necessário para compreendermos a construção do processo identitário. E mais, compreender também as diferentes perspectivas que cada sujeito pode ter sobre si mesmo ao longo de sua trajetória. Nesse contexto de compreensão da identidade, os Estudos Culturais como referenciais teóricos da pesquisa auxiliam no entendimento não só do processo identitário dos sujeitos, mais também nos discursos por eles utilizados sobre eles, ou seja, tanto no modo como eles se entendem e referem a si mesmo e como socialmente, eles são classificados no olhar do outro.

Ao considerar a pós-modernidade no contexto racial, compreendeu-se não apenas apropriar da experiência do "outro" que foi colocado como oprimido, mas também adicionar um discurso de "política da diferença" que reconheça e transforme esse "outro" em sujeito. Essa transformação permite que ele ganhe voz e construa sua própria identidade.

Portanto, a identidade racial não é fixa ou única, mas resultado de uma complexa interação de elementos e experiências. O sujeito negro pode se identificar de diferentes formas, como "preto" ou "pardo", mas essas categorias são constantemente negociadas com

outras diferenças, como gênero. É crucial compreender que nossas diferenças raciais não nos definem completamente como indivíduos, mas são uma parte significativa de nossa identidade. A construção da identidade racial é um processo contínuo, o que nos torna seres complexos e únicos. Devemos sempre buscar uma compreensão mais profunda dessa diversidade, respeitando e valorizando as experiências individuais de cada pessoa.

O estudo da identidade e diferença nos leva ao pensamento de desconstrução dessa dicotomia, como visto, a identidade é um processo contínuo, fragmentado composto pelas experiências do sujeito. O “negro” como um significante reflete no processo de identificação, com isso a análise dicotômica entre branco/não-branco não abre espaço para revelar uma gama de diversidade refletida no processo de identificação da identidade negra.

A miscigenação desempenha um papel essencial na formação da identidade racial brasileira e na representação social dos pardos como um grupo diversificado. A ambiguidade atualmente discutida em relação aos pardos tem raízes na maneira como esses indivíduos resultantes da miscigenação foram ou não foram definidos. Embora os pardos sejam categorizados como "negros" de acordo com pesquisas sobre desigualdade racial, sua representação na cultura popular ainda inclui pessoas que não se identificam como negras nem como brancas, e que também não são identificadas como tal.

Para os teóricos Hofbauer (2006) e Sérgio Costa (2002) a sociedade brasileira é país multirracial, isso significa que a construção da identidade racial também partiria de uma pluralidade para além dos termos “branco” e “negro”. Desse modo, o olhar auxilia para uma análise de identidade e parte do pressuposto de uma diversidade negra e compreende o pardo como parte dela.

O que está em pauta é a discussão das diferentes formas de identificação racial, sendo nesse sentido, o negro, pardo e preto, sujeitos a todo momento em construção e reconstrução de si. Assim, não cabe definir ou concluir o que é ou quem é pardo, mas mostrar como, atualmente, essa identidade vem se apresentando no reconhecimento desse sujeito negro, uma vez que, os debates sobre a temática ainda se arrastam e incluem, novas visões e conceitos que seguem surgindo com a intenção de colocar mais luz e auxiliar os sujeitos em suas trajetórias no que diz respeito a sua identificação quanto a si como indivíduo e quanto como um sujeito social.

Ao fazer um estudo que aborda sobre pardo, como categoria identitária sobre a ótica dos estudantes, se constitui uma análise de construção de identidade advinda da experiência do próprio sujeito. Entender a negritude brasileira a partir do próprio brasileiro negro, é esmiuçar os conceitos de “negro”, “preto” e “pardo” debatido nos movimentos negros e dentro da academia. Conceitualmente negro, segundo o Estatuto da Igualdade Racial (BRASIL, 2010) se relaciona aos conjuntos de pessoas que se autodeclaram pretas ou pardas no quesito cor ou raça formulado pelo Estatuto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Esse viés também é constituído pelas oportunidades de inclusão e direitos oferecidos para a população negra através das políticas de Ações Afirmativas.

Portanto não existe uma "identidade mestre", mas sim uma combinação de elementos e experiências que constituem um jogo de identidades para o sujeito negro. Tanto "negro", "preto" e, especialmente, "pardo" se tornam categorias não essenciais que são vivenciadas de diferentes formas pelos indivíduos negros. Somos seres que constantemente negociamos nossas diversas diferenças quer seja - de gênero, classe e religião - e, portanto, nossas diferenças raciais não nos definem por completo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Rafael de. **Três anos de intervenção na UFGD e nomeação de reitor eleito depende apenas de Bolsonaro.** SINTEF- SINDICATO dos Trabalhadores das Instituições Federais, 2022. Acessado em <<https://portalsintef.com.br/2022/06/tres-anos-de-intervencao-na-ufgd-e-nomeacao-de-reitor-eleito-depende-apenas-de-bolsonaro/>>

ALVES, José Diego Gobbo; CURITIBA, Jaqueline Assunção; RIMOLI, Josely. **Cursinho Pré-vestibular Colmeia acolhimento, vínculo e impactos socioespaciais.** Rev. Intern. Exten. UNICAMP / Intern. J. of Out. and Com. Engag. |Campinas, SP | v. 1 | n.1 | p.19-30 | jul./dez. 2020;

ANJOS, Gabriele dos. **A questão “cor” ou “raça” nos censos nacionais.** Indicadores Econômicos FEE, v. 41, n. 1, p. 103-118, 2013.

AMADEO, J. **Identidade, Reconhecimento e Redistribuição: uma análise crítica do pensamento de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser.** Política e Sociedade – Florianópolis-SC, Vol.16, Nº 35. Jan/Abr. de 2017. P.242-270.

BEAUVOIR, S. **O segundo Sexo: Fatos e Mitos.** Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1980;

HOWARD, Becker. **A escola de Chicago.** Mana [online]. 1996, v. 2, n. 2 [Acessado 18 Novembro 2022], pp. 177-188. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200008>>. Epub 08 Maio 2007. ISSN 1678-4944. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200008>;

BENTO, André. **Reitora reintegra alunos de medicina afastados por suposta fraude em cotas.** Dourados News, 2019. Acessado em <<https://www.douradosnews.com.br/dourados/reitora-reintegra-alunos-de-medicina-afastados-por-suposta-fraude-em/1111173/>>;

BORGES, Livia de Oliveira; CARVALHO, Virgínia Donizete de e REGO, Denise Pereira do. **Interacionismo simbólico: origens, pressupostos e contribuições aos estudos em Psicologia Social.** Psicol. cienc. prof. [online]. 2010, vol.30, n.1, pp. 146-161. ISSN 1414;

BRAGA, Sabrina de Paula. **Racismo, colorismo e afro-conveniência nas cotas raciais eleitorais**. Consultor Jurídico. 2022. Acessado em <<https://www.conjur.com.br/2022-set-26/direito-eleitoral-racismo-colorismo-afro-conveniencia-cotas-raciais-eleitorais>>;

BRASIL. **Estatuto da igualdade racial**. – Brasília : Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2010.

BRASIL. **ORIENTAÇÃO NORMATIVA Nº 3, DE 1º DE AGOSTO DE 2016**. Diário Oficial da União, 2016;

BRAH, Avtar. **Diferença, diversidade, diferenciação**. Cadernos Pagu, [S. l.], n. 26, p. 329–376, 2016. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8644745>. Acesso em: 15 jun. 2022;

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade: tratado de Sociologia do conhecimento**. Petrópolis: Vozes, 1973;

CAMPOS, Elizangela de Souza Bernardes. **Das comissões de heteroidentificação às construções de identidades: uma análise sociológica da negritude (re)significada pelos alunos pardos dos cursos de Direito e Medicina da UFGD ingressantes pelo PSV e SiSU (2019-2021)**. 2022. 163 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS. 2022;

CARVALHO Gomes, J. F.; SILVÉRIO Roberto, V. MELO Nascimento De, C. **O que os marcadores apagam o fogo reacende: Diáspora e a lógica de Traduções Culturais**. Movimentação, [S. l.], v. 8, n. 15, p. 9–24, 2022. DOI: 10.30612/mvt. v8i15.15456. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/movimentacao/article/view/15456>. Acesso em: 18 nov. 2022;

CARVALHO, Francine Adelino. **Formações Identitárias no Pós-colonialismo: Quem é o sujeito negro?** TEIAS: Rio de Janeiro, ano 11, nº21, jan/abr 2010;

COSTA, Sérgio. **A construção sociológica da raça no Brasil**. Estudos Afro-Asiáticos [online]. 2002, v. 24, n. 1 [Acessado 18 Novembro 2022], pp. 35-61. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0101-546X2002000100003>>. Epub 20 Dez 2002. ISSN 1678-4650. <https://doi.org/10.1590/S0101-546X2002000100003>;

COSTA, Eliane Silvia; SCHUCMAN, Lia Vainer. **Identidades, Identificações e Classificações Raciais no Brasil: O Pardo e as Ações Afirmativas**. Estudos e Pesquisas em Psicologia 2022, Vol. 02. doi:10.12957/epp.2022.68631 ISSN 1808-4281 (online version);

COLLINS, Patricia Hill. **Aprendendo com a outsider within* * O termo outsider within não tem uma correspondência inquestionável em português, por isso optamos por manter o termo original. Possíveis traduções do termo poderiam ser "forasteiras de dentro", "estrangeiras de dentro". (n. da t.): a significação sociológica do pensamento feminista negro** ** Texto original "Learning from the outsider within: the sociological significance of black feminist thought"**, publicado em Social Problems, v. 33, n. 6, "Special theory issue", p. 14-32, Oct. -Dec. 1986. A publicação desse artigo tem a permissão direta de Patricia Hill Collins e da Oxford University Press. Tradução: Juliana de Castro Galvão. Revisão: Joaze Bernardino-Costa. Sociedade e Estado [online]. 2016, v. 31, n. 1 [Acessado 18 Novembro 2022], pp. 99-127. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100006>>. ISSN 0102-6992. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100006>.

TAYLOR, C. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Edições Loyola, 2000;

DEVULSKY, Alessandra. Colorismo. São Paulo: Editora Jandaíra, 2021;

Dias, Rafaela Cyrino Peralva. Resenha: **Modernidade e Identidade**. Psicologia & Sociedade [online]. 2005, v. 17, n. 3 [Acessado 17 Novembro 2022], pp. 87-88. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-71822005000300013>>. Epub 10 Mar 2006. ISSN 1807-0310. <https://doi.org/10.1590/S0102-71822005000300013>;

FARINHA, André. **Novo reitor da UFGD é empossado e põe fim à intervenção de três anos**. ENFOQUE MS, 2022. Acessado em <<https://www.enfoquems.com.br/novo-reitor-da-ufgd-e-empossado-e-poe-fim-a-intervencao-de-tres-anos/>>

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Ed. UFBA, 2008;

FIGUEIREDO, Aline Benvinda; MARQUES, Eugênia Portela Siqueira; SOUZA, Julia Duarte; NUNES, Luis Carlos Santos dos; SILVA, Aparecida Queiroz Zacarias; SILVA, Eduardo Henrique Oliveira da. **A IMPORTÂNCIA DOS NÚCLEOS DE ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS NA EFETIVAÇÃO DA IGUALDADE RACIAL: A**

EXPERIÊNCIA DO NEAB / UFGD - UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS. A educação enquanto fenômeno social e a superação das desigualdades sociais 3 / Organizador Américo Junior Nunes da Silva. – Ponta Grossa - PR: Atena, 2022.

GOMES, Nilma Lino. **Movimento negro e educação: ressignificando e politizando a raça.** Educação & Sociedade [online]. 2012, v. 33, n. 120 [Acessado 18 novembro 2022], pp. 727-744. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0101-73302012000300005>>. Epub 24 Out 2012. ISSN 1678-4626. <https://doi.org/10.1590/S0101-73302012000300005>.

GOFFMAN, Erving. **A Representação do Eu na Vida Cotidiana.** Petrópolis: Vozes, 1985;

GILROY, Paul. **Entre Campos: Nações, Culturas e o Fascínio da Raça.** / Paul Gilroy. Tradução de Celia Maria Marinho de Azevedo et. al. – São Paulo: Annablume, 2007;

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002;

GONZALEZ, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira.** In: Luiz Antônio Silva (Org.). Movimentos sociais, urbanos, memórias étnicas e outros estudos. Brasília: Anpocs (Ciência Sociais Hoje, 2), 1984, p. 223-244.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Como trabalhar com "raça" em sociologia.** Educ. Pesqui. São Paulo, v. 29, n. 1, p. 93-107, jun. 2003;

GUIMARÃES, A.S.A. **Racismo e Antirracismo no Brasil.** Editora 34; 2a edição, 2005;

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo.; RIOS, Flavia; SOTERO, Edilza. **COLETIVOS NEGROS E NOVAS IDENTIDADES RACIAIS.** Novos estudos CEBRAP, v. 39, n. 2, p. 309–327, maio 2020.

HALL, Stuart. **Identidade Cultural na Pós-Modernidade.** Trad, Tomaz Tadeu Silva, Guaraceira Lopes Louro - 11 ed. - Rio de Janeiro: DP&A, 2006;

HALL, Stuart. **Quem precisa da identidade?** In. SILVA, Tomaz. T. Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2008. cap.3, p.103-133;

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidade e mediações culturais**. Liv Sovik (org). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003;

HALL, S. **Diásporas, ou a lógica da tradução cultural**. MATRIZES, [S. l.], v. 10, n. 3, p. 47-58, 2016. DOI: 10.11606/issn.1982-8160.v10i3p47-58. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/matrizes/article/view/124647>. Acesso em: 18 nov. 2022;

HARVEY, David. **Condição Pós-Moderna**. 26 ed. São Paulo: Edições Loyola. 128 2016;

HOOKS, bell. **Olhares Negros: Raça e Representação**/ bell hooks; tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019;

JACCOUD, L. **O Combate ao Racismo e à Desigualdade: o Desafio das Políticas Públicas de Promoção da Igualdade Racial**. In: THEODORO, M. (Org.) *As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil: 120 anos após a abolição*. Brasília: Ipea, 2008. p. 131-166;

JESUS, Rodrigo Ednilson de. *Quem quer (pode) ser negro no Brasil?* - 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2021;

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogá, 2019.

HOFBAUER, Andreas. **Ações Afirmativas e o debate sobre racismo no Brasil**. Lua Nova [online]. 2006, n. 68;

HOFBAUER, Andreaa. **O conceito de “raça” e o ideário do “branqueamento” no século XIX – bases ideológicas do racismo brasileiro**. In. *Revista Teoria e Pesquisa*, Brasília. Vol1, n.42, p.63- 110, jul. 2003.

MAIO, Marcos Chor. **O Projeto Unesco e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50**. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* [online]. 1999, v. 14, n. 41 [Acessado 18 novembro 2022], pp. 141-158. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-69091999000300009>>. Epub 26 maio 2000. ISSN 1806-9053. <https://doi.org/10.1590/S0102-69091999000300009>.

MARTINS, Hildeberto Vieira. **Outros personagens entraram em cena: o movimento negro e a emergência de uma "política racializada"**. Estud. pesqui. psicol. [online]. 2018, vol.18, n.spe, pp. 1393-1414. ISSN 1808-4281;

MENDES, Michele; RODRIGUES, Paloma. **Professor é reprovado em concurso público por cotas 15 anos depois de passar na UnB pelo mesmo sistema**. Portal G1,2023. Acessado em <<https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2023/03/23/professor-do-df-e-reprovado-em-concurso-publico-por-cotas-15-anos-depois-de-ser-aprovado-na-universidade-pelo-mesmo-sistema.ghtml>>

MOURA, Clóvis. **Dialética radical do Brasil negro**. São Paulo: Fundação Maurício Gabrois; Anita Garibaldi, 1994;

MORENO, Rosângela Carrilo. **HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade**. Resenha, Cidadania & Movimentos Sociais, Educação Temática Digital, Campinas, v.5, n.2, p145-149, jun. 2004.

MOREIRA, Rafael Camolez. **Análise e proposições do processo de avaliação socioeconômica na Universidade Federal da Grande Dourados**. 2018. 80 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Administração Pública em Rede Nacional) – Faculdade de Administração, Ciências Contábeis e Economia, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2018.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus identidade negra**. 5. ed. Belo Horizonte: Autêntica. Coleção Cultura Negra e Identidades. 2019;

NASCIMENTO, Alessandra Santos; Fonseca, Dagoberto José. **Classificações e identidades: mudanças e continuidades nas definições de cor ou raça na PCERP/2008**. Estudos & Análises, v. 2, n. 1, p. 49-80, 2013. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/124640>>;

NETTO, Tathina Lúcio Braga; SANTOS, César de Holanda. **QUAL A SUA COR? - (RE)CONSTRUÇÃO DE SUBJETIVIDADES NEGRAS ATRAVÉS DE POLÍTICAS AFIRMATIVAS** REVISTA ENSAIOS E PESQUISA EM EDUCAÇÃO E CULTURA – 2020. 2 / vol . 5 – n.9 30 – 44;

NOGUEIRA, Maria Luísa Magalhães et al. **O método de história de vida: a exigência de um encontro em tempos de aceleração**. *Pesqui. prá. psicossociais*, São João del-Rei, v. 12, n. 2, p. 466-485, ago. 2017;

NOGUEIRA, Oracy. **Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil**. *Tempo Social* [online]. 2007, v. 19, n. 1 [Acessado 17 Novembro 2022], pp. 287-308;

PETRUCCELLI, José Luis. **Autoidentificação, identidade étnico-racial e heteroclassificação**. In: PETRUCCELLI, José Luis; SABOIA, Ana Lucia. *Características Étnico-raciais da População: classificações e identidades*. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE, 2013;

PRAVALER, **Cotas no Prouni: o que é e como funciona?** 2022. Acessado em <<https://www.pravaler.com.br/blog/prouni/cotas-no-prouni/>>

QUINTANEIRO, Tânia; BARBOSA, Maria L. de O. e OLIVEIRA, Márcia Gardênia de. **Um toque de clássicos**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

ROCHA, José, Geraldo da. De preto a afrodescendente: implicações terminológicas. *Cadernos do CNLF*, v.14, n. 2, t.1. 2010. Disponível em: <http://www.filologia.org.br/xiv_cnlf/tomo_1/899-907.pdf>. Acesso em: 30 abril 2023

ROSA, Aline Anjos da. **A Implementação das cotas raciais e sociais na UFGD e sua contribuição para a política de ações afirmativas (2012-2014)**. 2016. 156 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2016;

ROSA, A. A.; SANTOS, A. P. O.; MARQUES, E. P. S. **Comissões de heteroidentificação no centro-oeste: o caso da UFMS e da UFGD**. *Repecult: Revista Ensaios e Pesquisas em Educação e Cultura*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, p. 159-72, 2020. <https://doi.org/10.29327/211303.5.9-10>

SANTOS, Boaventura de Sousa. (Org.) **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003;

SOUZA, Marcilene Garcia de. **Bancas de aferição, fraudes e seus desafios na educação superior e nos concursos públicos.** Revista Educação em Debate, Fortaleza, ano 42, n. 83, p. 85-97, set./dez. 2020.

SANSONE, Lívio. **Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil**, trad. de Vera Ribeiro, Salvador/Rio de Janeiro, Edufba/Pallas, 2004

SILVÉRIO, Valter R. **O Programa Brasil-África na Construção da Ideia de Diáspora Africana.** Revista do PPGCS – UFRB – Novos Olhares Sociais | Vol.1 - n.1 – 2018;

SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais.** 14. ed. Petrópolis - Rj: Editora Vozes, 2014;

SILVA, A. C. O. da.; WAY, P. da S. V. D. . **Quem somos nós? Negras e negros de pele clara no Brasil: uma autoidentificação interseccional dos incômodos.** Revista Remecs - Revista Multidisciplinar de Estudos Científicos em Saúde, [S. l.], p. 53–57, 2022. DOI: 10.24281/Imostracientifica2022.1.53-57. Disponível em: <http://www.revistaremeecs.com.br/index.php/remecs/article/view/932>. Acesso em: 9 mar. 2023;

SILVA, A. P.; BARROS, C. R.; NOGUEIRA, M. L. M.; BARROS, V. A. **"Conte-me sua história": reflexões sobre o método de História de Vida.** Mosaico: Estudos em Psicologia, Belo Horizonte, Brasil, v. 1, n. 1, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/mosaico/article/view/6224>. Acesso em: 7 set. 2023.

SODRÉ, Muniz. **Claros e Escuros: identidade, povo e mídia no Brasil.** Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2015;

STRAUSS, Anselm. **Espelhos e Máscaras: A busca da identidade.** São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1999;

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978;

SALAINI, Cristian Jobi; COMIN, Ana Paula. **Teorias da Etnicidade.** In: Universidade Luterana do Brasil. (Org.). Desigualdades de gênero, raça e etnia. Curitiba: IBPEX, 2009, v., p. 115-128;

SANSONE, Livio. **Nem somente preto ou negro: o sistema de classificação racial no Brasil que muda.** Afro-Ásia, Salvador, n. 18, 1996. DOI: 10.9771/aa.v0i18.20904. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20904>. Acesso em: 7 set. 2023;

SCOTT, Paulo. **Marrom e Amarelo.** 1ªed. - Rio de Janeiro: Alfabeta, 2019;

SCHWARCZ, Lilia Mortz. **O espetáculo da miscigenação.** In: DOMINGUES, HMB., SÁ, MR., e GLICK, T., (Orgs). A recepção do Darwinismo no Brasil [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2003;

SCHWARCZ, Lilia Mortz. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira.** — 1ª- ed. — São Paulo: Claro Enigma, 2012;

SKIDMORE, Thomas E. **Preto no branco: Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro;** tradução Donaldson M. Garschagen; prefácio Lilia Moritz Schwarcz. - 1ª ed - São Paulo: Companhia das Letras, 2021;

UFMS. **Coun. Resolução nº 150, de 30 de agosto de 2019.** Boletim Oficial nº 7117, Campo Grande, MS, 03 setembro, 2019;

UFGD. PRÓ-REITORIA DE ASSUNTOS COMUNITÁRIOS E ESTUDANTIS. Perguntas frequentes, 2022. Acessado em <<https://portal.ufgd.edu.br/pro-reitoria/proae/perguntas-frequentes>>

UFGD. **POLÍTICA DE ASSISTÊNCIA ESTUDANTIL DE GRADUAÇÃO DA FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS.** Nº 412, DE 24 DE FEVEREIRO DE 2023. Acessado em <<https://files.ufgd.edu.br/arquivos/arquivos/78/PROAE/A%20Proae/Resolu%C3%A7%C3%A3o%20n.%20412%20Pol%C3%ADtica%20de%20Assist%C3%Aancia%20Estudantil%20de%20Gradua%C3%A7%C3%A3o.pdf>>

VIANNA, O. **Raça e assimilação.** São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1938;

ZANATA, M.S. **Nas teias de identidade: construções para a discussão do conceito de identidade na teoria sociológica.** Perspectiva. V. 35, p.41-54, dezembro, 2011.