



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE BACHARELADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

LÍVIA MARIA DOS SANTOS ARAÚJO

**A PELE PARDA EM QUE HABITO: uma análise das percepções de subjetividade
acerca da consciência racial em pessoas autodeclaradas pardas**

RECIFE

2022

LÍVIA MARIA DOS SANTOS ARAÚJO

**A PELE PARDA EM QUE HABITO: uma análise da subjetividade acerca da
consciência racial em pessoas autodeclaradas pardas**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado
ao colegiado do curso de Ciências Sociais, do
Centro de Filosofia e Ciências Humanas, da
Universidade Federal de Pernambuco, como
requisito para conclusão do curso de graduação
em Bacharelado em Ciências Sociais.

Orientador: Francisco Jatobá de Andrade

RECIFE

2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do programa de geração automática do SIB/UFPE

Araújo, Livia Maria dos Santos.

A pele parda em que habito: uma análise das percepções de subjetividade
acerca da consciência racial em pessoas autodeclaradas pardas / Livia Maria
dos Santos Araújo. - Recife, 2022.

67, tab.

Orientador(a): Francisco Jatobá de Andrade

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal de
Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Ciências Sociais -
Bacharelado, 2022.

Inclui referências, anexos.

1. Políticas Afirmativas e Relações Raciais. 2. Pardificação e Autopercepção
racial. 3. Pardismo no Brasil e Autodeclaração Racial. 4. Percepção Racial e
Construção Política-identitária. 5. Questões de Raça e Racismo. I. Andrade,
Francisco Jatobá de. (Orientação). II. Título.

300 CDD (22.ed.)

LÍVIA MARIA DOS SANTOS ARAÚJO

**A PELE PARDA EM QUE HABITO: uma análise das percepções de subjetividade
acerca da consciência racial em pessoas autodeclaradas pardas**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado
ao colegiado do curso de Ciências Sociais, do
Centro de Filosofia e Ciências Humanas, da
Universidade Federal de Pernambuco, como
requisito para conclusão do curso de graduação
em Bacharelado em Ciências Sociais.

Aprovado em: 28/12/2022

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Francisco Jatobá de Andrade (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Profa. Ma. Hallana Maria Almeida de Carvalho (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Profa. Ma. Dayane Silva Nascimento (Examinador Externo)
Universidade Federal Rural de Pernambuco

RESUMO

Os debates raciais estão presentes na história do Brasil desde seus primeiros escritos e, em conjunto com sua origem, a categoria pardo tem aberto questões delicadas e complexas, tanto em um reconhecimento institucional e intelectual, quanto no letramento racial subjetivo. Assim, o presente trabalho tem como principal objetivo entender a inconstância da pardificação que traça impactos político-identitários e caminhos para a reivindicação de políticas públicas. Movido a tal questionamento, realizou-se uma análise de caso exploratório com entrevistas semiestruturadas com jovens-adultos autodeclarados pardos que indicam a percepção racial sobre o que é ser e sentir-se pardo. A análise dos dados apresentados apontam uma perspectiva para entender a (não)racialização do pardo contemporâneo.

Palavras-chave: Pardificação; Autodeclaração; Percepção racial.

ABSTRACT

Racial debates have been present in the history of Brazil since its first writings and, together with its origin, the pardo (brown) category has opened up delicate and complex issues, both in institutional and intellectual recognition, and in subjective racial literacy. Thus, the present work has as its main objective to understand the inconstancy of “pardification” that traces political-identity impacts and paths for the claiming of public policies. Moved by this questioning, an exploratory case analysis was carried out with semi-structured interviews with self-declared pardos (brown) young adults who indicate the racial perception of what it is to be and feel brown. The analysis of the presented data points to a perspective to understand the (non)racialization of the contemporary pardo (brown).

Keywords: Pardification; Self-declaration; Racial perception.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	7
2. O SER PARDO NO MAPA DO BRASIL	8
2.1 O pardo como embranquecimento civilizador ou degeneração das raças: A articulação nacional e perspectiva global	8
2.2 A descolonização do ver e as veias abertas do ser: A recanonização dos clássicos negros e o pardo no Brasil.....	11
2.3 O pardo-consequente: O pardo contemporâneo frente aos efeitos (a)temporais do Brasil	16
3. PERCEPÇÕES DE SUBJETIVIDADE: TRAVESSIAS E ATRAVESSAMENTOS DO HABITAR O EU PARDO	25
3.1 A nascente do campo: Configurações de diáspora e encruzilhadas	25
3.2 Relatos sob(re) eu sujeito: O sujeito-tipo pardo nas entrevistas compartilhadas.....	27
3.2.1 A formação do eu sujeito e sintomas da pardificação	27
3.2.2 A socialização racial primária nos sujeitos tipo-pardo.....	33
3.2.3 Letramento racial nas percepções de subjetividade e os processos de (não)racialização do sujeito tipo-pardo	42
3.2.4 O mito da cor do pecado: a interseccionalidade de gênero e raça para mulheres autodeclaradas pardas	53
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	58
5. REFERÊNCIAS.....	60
6. ANEXOS.....	63

1. INTRODUÇÃO

Desde 2015, a maior parte da população brasileira se autodeclara parda e, desde que esse percentual passou o da população branca nesse mesmo ano, há um aumento contínuo que ocorre a cada última coleta. No Brasil de hoje, cerca de 98,1 milhões de pessoas se autodeclaram pardas, apresentando 46,8% da população (PNAD, 2019). Mas afinal, o que é ser pardo? De acordo com o último Manual do Recenseador do IBGE, com orientações para o censo nacional de 2020, ser pardo se conceitua “para a pessoa que se declarar parda ou que se identifique com mistura de duas ou mais opções de cor ou raça, incluindo branca, preta, parda e indígena”.

O interessante para compreender tais informações —para além de estatísticas vitais— é revisitar e revirar a própria reprodução de sistema de classificação presente na sociedade brasileira, visto que, de acordo com Nobles (2000), há um sentido de usos sociais nas informações oficiais que são politicamente orientadas na própria história dos censos nacionais. A influência presente nessa construção dialoga diretamente como o Brasil tinha seus próprios projetos de nação pautadas na ideologia civilizadora, em que se deparava com as problemáticas de lidar com uma população que demandava ser conhecida, diagnosticada, numerada e regulada.

Devido à presente pesquisa compreender que os dados censitários sobre a composição racial da população brasileira são basilares para a reivindicação de políticas públicas, como as de ações afirmativas e que subsidiam estratégias político-identitárias, propõe-se a desenvolver uma análise sobre um estudo de caso exploratório acerca das percepções raciais de indivíduos que se autodeclaram pardos. Desta forma, as questões de pesquisa se debruçam em contestar como a população brasileira passa por seu processo de formação identitária a nível macrosociológico, desenvolvendo assim o primeiro capítulo sobre o ser pardo no Brasil, rememorando um mapeamento do pardo nos clássicos e críticos do pensamento social brasileiro, assim como nos processos de institucionalização de fontes e informações oficiais e, já na construção de um segundo capítulo, desenvolveu-se um trabalho a nível microsociológico ao realizar uma análise das entrevistas semiestruturadas, estas tendo o objetivo de compreender como as subjetividades influenciam e são influenciadas na significação do que conceitua ser e sentir-se pardo no Brasil.

2. O SER PARDO NO MAPA DO BRASIL

2.1 O pardo como embranquecimento civilizador ou degeneração das raças: a articulação nacional e a perspectiva global

Desde sua gênese, as questões raciais no Brasil se deram como uma configuração complexa e delicada que se acentuava por tentar dialogar diretamente com perspectivas debatidas internacionalmente e, especificamente, pela realidade eurocentrada. O confronto traçado na agenda nacional partia do princípio da realidade dos países colonizadores e dominantes, em que as questões raciais entravam no debate de forma birracializada, o que não abria espaços para compreender e interpretar a realidade brasileira, visto que se tinha uma população diversificada pelas invasões coloniais de terras e de corpos, tanto os que aqui habitavam, quanto os que foram trazidos e desumanizados como fonte de exploração.

Em busca de acompanhar as concepções teológicas, filosóficas e científicas como monopólios da razão no passar dos séculos, incorpora-se a realidade de que o homem é a fonte de conhecimento para entendermos o mundo. Assim, podemos compreender que a história da humanidade tem sido construída sob e sobre uma hegemonia branca que toma como verdade sua branquitude como o próprio sentido de real. Alguns dos registros mais antigos¹ já evidenciavam o homem branco como fonte do bom, do belo e do justo. A maldição sobre o personagem bíblico Cam na passagem da gênese, exemplifica como a supremacia branca se instaurou como a pureza e grandeza inestimável, visto que, como castigo, Noé amaldiçoa os descendentes de Cam a serem servos, carregando as mazelas do mundo em sua carne (ROEDEL, 2017). O pecado se institui como pele, escura como as trevas, enquanto a pele alva e branca institui a pureza e a salvação.

Além dos aspectos teológicos, cabe-nos historicizar a passagem do Iluminismo e suas atuações colaborativas para pensar a diferenciação da raça humana. Silvio Almeida (2019) define como esta perspectiva filosófica do século XVIII atribuiu parâmetros e construiu ferramentas que tornaram possível a comparação entre uma coisa à outra; nessa perspectiva há o caminhar do direito e da razão científica que se debruça com o olhar da branquitude. Um século antes, o monopólio da razão estava atrelado justo à igreja (cristã e colonial), havendo

¹ No século XV, a imaginação do grego Heródoto de que os meios justificavam os fins tornou possível que teorias, como a teoria de Buffon do naturalista Georges-Louis Leclerc, justificasse que historiadores tornassem aspectos geográficos, como o clima e a temperatura, responsáveis por formar bárbaros (em climas mais quentes e tropicais, como o continente africano) ou seres mais civilizados (em climas mais frios, como no continente europeu).

uma espécie de racismo teológico que, em meio a suas invasões demarcadas com violência e genocídio, tratava a catequese como meio de salvação e distanciamento da barbárie.

Após os primeiros passos com o determinismo biológico e geográfico serem validados como fontes de conhecimento, o racismo científico se apropria de tal lógica para pensar como as raças continham suas classificações próprias e, logo, seriam diferenciadas e hierarquizadas. Como um de seus principais precursores, Cesare Lombroso (1893; 1894 apud BRYM, *et. al.*, 2006, p. 212-215) foi responsável por atribuir um conjunto de características para determinar o que chamou de uma antropologia criminal. Sua teoria tem uma articulação que justifica a inferioridade da raça negra em relação à raça branca em uma espécie evolutiva de darwinismo social (o negro como primitivo e o branco como civilizatório), além disso, abre-se a articulação para que a discriminação racial seja reconhecida como código penal; nesta lógica, um indivíduo negro estaria mais tendencioso a cometer crimes por suas próprias e indissociáveis atribuições fenotípicas e comportamentais

Tal conjuntura traçada é fundamental para pensar o pardo, principalmente, em questões da territorialidade brasileira. O binarismo historicizado durante estas passagens históricas sublinham como a população preta foi animalizada, objetificada e subjugada às camadas atribuídas pela supremacia branca. Contudo, com a ascensão da mestiçagem graças às invasões coloniais e exploração escravocrata, a mestiçagem entra nos debates das questões raciais e, diante de uma perspectiva racista de raça pura, o preto tinha lugar como a raça pura primitiva, enquanto a população mestiça era considerada a mais abolitiva das raças. A miscigenação significava a degeneração da raça, como uma atrofia ao ponto de criar a falácia de que os indivíduos miscigenados seriam incapazes da reprodução.

Apesar de o racismo científico também ter se impregnado no Brasil à luz das teorias racistas globais revisitadas anteriormente, de grosso modo, consagradas como avanços científicos validadas por intelectuais da época, a centralidade dos debates raciais no Brasil ganha grande impacto com Gilberto Freyre, não por coincidência sendo um dos autores mais lidos do mundo. Após um período demarcado como a independência política no Brasil, em meados de 1844, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro abre um concurso para fundamentar uma história para o Brasil. Carl von Martius, um antropólogo alemão, é que assume a responsabilidade de atribuir um sentido de nacionalidade brasileira em primeira instância, conceituando uma metáfora fluvial dos três rios (brancos, pretos e indígenas) que se misturavam e formavam o Brasil, consagrando-o enquanto um país miscigenado por excelência.

Na tentativa da construção de uma identidade unificadora como projeto político e consagração nacional diante de um processo pós-abolicionista, Freyre dialoga diretamente com a ideia de assumir o Brasil enquanto um país mestiço, contudo, constituindo uma corroboração acerca do racismo científico ascendente até então. Em obras como *Casa Grande e Senzala* (1933) e *Sobrados e Mucambos* (1936), o autor traz uma narrativa endossada e suavizada do processo colonial e escravocrata no Brasil para consagrar a ideia da harmonia racial no país. A harmonia racial tomava como principal perspectiva que o mestiço seria um avanço para a população brasileira, pois estaria mais próximo ao embranquecimento e que o negro logo seria extinto. Tal noção colocava em perspectiva o Brasil enquanto um país que não tinha delimitações de raça, pois todos seriam mestiços e, logo, não haveria racismo sem a hierarquia racial, além de dar uma imagem externa do Brasil enquanto um país que estava caminhando e ascendendo objetivando os países considerados de "primeiro mundo".

Apesar de compreender que o mito da democracia racial não nasce em 1933 com a publicação de *Casa Grande e Senzala* (BERNARDINO, 2002, p. 251), é a partir da fertilidade ideológica freyriana no desenvolvimento da obra que se consolida uma sistematização e status científico. Deste modo, a teoria lusotropicalista de Freyre e sua enfática insistência no termo da “morenidade”, germinava processos de aculturação e assimilação das demais identidades formativas do país, cristalizando-os como fonte do primitivo e que deveria ser celebrado com harmonia sobre um passado de riquezas culturais mas que, ao mesmo tempo, cultuava um malicioso embranquecimento para a projeção de nação que tratava a miscigenação como uma passagem fulcral que exterminaria a população negra e ascenderia a população branca.

Abdias Nascimento (2020) aponta como esse julgamento atribui a responsabilidade equivocada da exterminação dos povos indígenas tanto aos negros vindos de África, quanto ao europeu colonizador; "A metarraça significaria o além-raça, suposta base da consciência brasileira. Atingiríamos, nesse ponto do nosso desenvolvimento demográfico, uma síntese suprema: a morenidade metarracial." (p. 50). Essa espécie de neologismo compactuava que conceitos arianos e da negritude eram radicais de forma igualitária, sendo assim, a “morenidade” se estabelecia como um termo civilizador e harmônico e o genocídio indígena ficaria a critério desse radicalismo de ambas as partes.

Essa materialização tinha não só uma articulação intelectual, mas também política quando no mesmo período, não por acaso, Getúlio Vargas assina um Decreto de Lei (nº 7976) que regulamenta a entrada de imigrantes de acordo com a “necessidade de preservar e

desenvolver na composição étnica da população, as características mais convenientes da sua ascendência europeia” (NASCIMENTO, 2020, p. 86). Além de um convite ao estrangeiro branco como uma fonte salvadora da nação, há a criação da Lei da Vadiagem que é instaurada logo depois da Proclamação da República “para agir como elemento de repressão e controle social contra essa grande franja marginalizada de negros e não brancos em geral.” (MOURA, 2020, p. 116). Ainda, em suas reflexões sobre as concepções de embranquecimento estarem atreladas ao desenvolvimento capitalista nacional, Clóvis Moura (2020, p. 109) acrescenta:

“O auge da campanha pelo branqueamento no Brasil surge exatamente no momento em que o trabalho escravo (negro) é descartado e substituído pelo assalariado [...] Dessa forma, para se modernizar e desenvolver o Brasil só havia um caminho: colocar no lugar do negro o trabalhador imigrante, descartar o país dessa carga passiva, exótica, fetichista e perigosa por uma população cristã, europeia e morigerada.”

Os eventos pontualmente abordados abrem espaço para muitas questões que teremos que trabalhar para desenvolver aqui. Neste tópico, foi elucidado uma articulação embrionária sobre como as relações raciais se fecundam no “mundo” (dos países dominantes) e se conectam com o “resto do mundo” (para toda a camada não-europeia dominada) para, enfim, abriremos margem para adentrar como os intelectuais negros e que tratam de uma perspectiva a partir da negritude atribuem uma revolução de paradigma por excelência no pensamento social brasileiro. Desta forma, o próximo tópico começa a traçar alguns dos principais conceitos de autores que serão cruciais para a revisão da literatura da presente pesquisa.

2.2 A descolonização do ver e as veias abertas do ser: a recanonização dos clássicos negros e o pardo no Brasil

Em consonância com algumas passagens já desenvolvidas no tópico anterior na análise histórica de Silvio Almeida (2019), Kabengele Munanga (2003) elucidada que para debater as questões de raça e racismo é necessário “observar que o conceito de raça tal qual empregamos hoje, nada tem de biológico. É um conceito carregado de ideologia, pois como todas as ideologias, ele esconde uma coisa não proclamada: a relação de poder e dominação.” (p. 4). A citação trazida nos evidencia algumas questões: 1. o conceito de raça é socialmente desenvolvido, logo, raça não existe se não for em fatores socialmente atribuídos para designar diferenças; 2. as diferenças atribuídas às raças são conceituadas para hierarquizar os seres humanos de acordo com escalas valorativas e graus de prestígio e, por fim; 3. a concepção de superioridade e inferioridade é ideologicamente atribuída pelo branco, que toma como fonte de verdade sua própria realidade e a utiliza como um instrumento de violência para justificar a naturalização do gozo de seus privilégios e da manutenção de subalternidade do outro.

Para dissecarmos ainda mais essas questões de como raça e racismo são indissociáveis e como o racismo não é estático, mas que se moderniza diante das explicações que são desenvolvidas ao longo do tempo, precisamos voltar o olhar para o “oculto dominante”: a branquitude. A própria explicação adotada para celebrar a miscigenação que aqui ocorre, é o fato de como constituímos uma gratidão imensa à nossa forma de colonização frente a de outros países, não à toa que uma das obras de Freyre se intitula *O Mundo Que o Português Criou* (1953). Essa celebração se dava pelo colonizador português ser aventureiro e conter "o elemento da plasticidade, do homem sem ideais absolutos nem preconceitos inflexíveis." (FREYRE, 1957, p. 191), contrariando a rigidez de valores absolutos do colonizador trabalhador espanhol e anglo-saxão.

Tal paralelo entre colonizadores evidencia algo que Lourenço Cardoso desenvolve muito bem em sua obra *Branquitude: Estudos sobre a Identidade Branca no Brasil* (2018), ao projetar que o branco português já não era um branco tão branco, ou melhor, um branco legítimo, se equiparado aos demais países da Europa. Essa diferenciação de orgulho branco ocorre justo pelos mesmos ideais de raça pura anteriormente perpassados. O colonizador português era um branco já miscigenado.

Vale ressaltar neste ponto que, além dessa "ilegitimidade" do branco português, a ocupação de brancos que começam a miscigenar o Brasil vem de uma linhagem do que Cardoso chama de "brancos degenerados", os quais seriam os brancos castigados de desterrar Portugal e habitar sua colônia para marcar território, sendo essa a sua punição. Grande parte desses crimes estavam atrelados à violência sexual e é nesse sentido que manifestamos como o Brasil nasce do estupro. Freyre endossa essa criminalidade como "indivíduos que sabemos terem sido expatriados para cá por irregularidades ou excessos em sua vida sexual (...) convinhavam superexcitados sexuais (...) Atraídos por uma vida livre, inteiramente solta, no meio de muita mulher nua." (1933, p. 83)

Independentemente de existir essa diferenciação entre os brancos, a própria branquitude não é questionada e muito menos racializada. Ainda que haja essa escala de supremacia branca e ideais de raça pura, a vinculação do branco como o eu universal é inquestionável. Grada Kilomba (2019) em uma ótica psicanalítica leciona essa temática sobre a formação do outro sob o antagonismo do eu de forma crua, o que chama de "cindidas do psique". De acordo com a autora, a todo momento o branco constrói uma projeção exterior do outro para encontrar o seu próprio eu no interior; assim, "o sujeito negro torna-se então aquilo que o sujeito branco não

quer ser relacionado (...) aquilo que o sujeito branco teme reconhecer sobre si mesmo." (p. 37). Recuperando o conceito de dessemelhança de Toni Morrison (1992), Grada explicita a branquitude como uma identidade dependente, que só existe a partir da exploração do outro, sendo "a negritude como forma primária de outridade, pela qual a branquitude é construída." (p. 38)

Essa identidade é reafirmada pelo que Guerreiro Ramos (1963) atribui na passagem do capítulo "Protesto Racial Branco", o qual revela como o branco está engajado em criar uma memória ficcionalizada de si e uma autoestima de um passado de poder e grandeza; assim, "para garantir a espoliação, a minoria dominante de origem européia recorria não somente à força, à violência, mas a um sistema de pseudojustificações, de estereótipos ou processos de domesticação psicológica." (p. 175). Na mesma perspectiva Cida Bento (2022) disserta como o branco negligencia a própria história, assumindo a narrativa do senhor de terra e detentor de poder, mas não a responsabilidade dos processos de abuso e genocídio que fizeram sua trajetória. O conceito do pacto narcísico da branquitude atribuído por Bento denuncia uma relação direta de dominação dos brancos cercada pelo silêncio, assim argumenta: "a grande questão para mim sempre foi o não reconhecimento da herança escravocrata nas instituições e na história do país [...] A supremacia branca incrustada na branquitude em relação de dominação cotidiana que assegura privilégios para um grupo e relega péssimas condições a outro." (p. 9).

Tal pacto se coloca não só como fonte da construção da história enquanto um conhecimento legítimo ao branco demarcar-se enquanto referência da condição humana, mas como tem o objetivo de invisibilizar a contribuição da população negra (e da população indígena) na própria história nacional. Assim, segue a perspectiva de que o pacto é narcísico por se tratar da autopreservação da branquitude em temer uma ameaça à sua posição de normal e universal. O medo branco se torna uma essência do preconceito para justificar como se dá a relação e a representação com o outro.

A distorção do lugar tanto do branco quanto do negro sob o silêncio e a omissão no apagamento da memória e corpos negros (e não brancos em geral), influencia diretamente na consolidação e perpetuação de desigualdades raciais do Brasil. Há uma série de "mecanismos de peneiramento que determinava o seu imobilismo" (MOURA, 2020, p. 106), os quais atrelava as questões raciais como basilares do desenvolvimento do capitalismo nacional. Contudo, engatada à ideia de como se constitui um apagamento histórico brasileiro, há uma cegueira

estrutural das desigualdades que tem como chave indispensável o que, enfim, buscamos nos debruçar: o sentido da mestiçagem e a formação do sujeito pardo.

A cegueira estrutural das desigualdades centralizada no sujeito pardo é algo que podemos refletir a partir de Teles dos Santos (2005) visto que, quando o autor reflete a fundamentação identitária de cor no sistema de classificação nacional, há sempre uma reprodução que apresenta um diálogo direto entre “atributos físicos quanto raciais que fazem parte do “modus operandi” da classificação racial brasileira.” (p. 132). Segundo o autor, existe uma herança do sistema linguístico escravocrata, analisado em alguns testamentos da Santa Casa da Misericórdia no período de 1763-1871, que “permitia arranjos conceituais e indicava uma flexibilidade do uso de categorias no Brasil colônia” (p. 118).

A flexibilidade presente no vocabulário, seja anunciando uma etnogênese ou ambiguidade classificatória, sublinha-nos o que buscamos denominar aqui como a inconstância da pardificação. As tipificações da categoria parda são eminentemente consagradas como um espaço de negociação racial, visto que se designar um sujeito pardo, nos testamentos analisados por Teles dos Santos, poderia ser classificá-lo em uma situação de prestígio (em uma camada que ele seria embranquecido) ou de desprestígio (em uma camada que seria empretecido). Ainda assim, a classificação não era estática, podendo apresentar uma reclassificação de acordo tanto com condição social quanto como uma marca de “cor”. Assim, o autor complementa que: “O mestiço tornava-se, portanto, uma possível ilusão de sentidos” (p. 119).

As passagens registram mais do que o pardo como uma terminologia oficial desde o Brasil colônia, atestam as rachaduras e fragilidades que circundam a categoria até os impactos que se refletem atualmente, além de abrir as margens para adentrarmos nas principais tensionalidades que fundamentam sua inconstância. Desta forma, podemos afirmar que “o pardo marca a passagem de um oposto ao outro e ao mesmo tempo borra qualquer noção de fronteira. Para fins estatísticos, o pardo é uma cor que resulta do cruzamento entre as raças/etnias brancas e negras: é o símbolo da mestiçagem” (WESCHENFELDER; SILVA, 2018, p. 211).

O sistema classificatório que o colonizador português impôs, criou a categoria mulato que entra como dobradiça amortecedora dessa consciência [...] essa perda ou fragmentação da identidade étnica determinará, por sua vez, a impossibilidade de emergir uma consciência mais abrangente do segmento negro e não branco em geral. (MOURA, 2020, p. 100)

Articulando as ideias debatidas acima, podemos caminhar para alguns pontos. Em primeiro caso, o sintoma adotado como a miscigenação, que ganha sentido como morenidade

na consciência popular, tem a busca de se concretizar como um fenômeno da perda de cor. A categoria parda histórica/politicamente se alinha em uma vasta gama de indivíduos, podendo abranger brancos “não-legítimos” (o branco pobre, o pardo não racializado, o branco que não está no topo da pirâmide hierárquica das desigualdades) e também os indivíduos racializados que tentavam alcançar alguma glória ao se distanciar de tudo que o imaginário branco se colocou como fonte de verdade para a construção da consciência negra, assim, negros de pele mais claras, mais escuras e apresentando os mais diferentes traços fenotípicos, tentavam encontrar no pardo uma desvinculação com o corpo subalterno por excelência e encontrar na autodeclaração uma brencha para adentrar numa possível aceitação no mundo competitivo contemporâneo do Brasil.

Mesmo que a categoria parda seja fundamentada como essa neblina de fronteiras, a composição de corpos em determinados espaços sociais (ou a ausência deles) demonstram como a realidade demarca a identidade dos indivíduos brasileiros, visto que há um "continuum discriminatório que se inicia com as Ordenações do Reino e persiste até hoje nas classes dominantes" (MOURA, 2020, p. 111) e que, na mesma medida, perpetua os negros à "lata de lixo da sociedade brasileira", nas palavras cirúrgicas de Lélia Gonzalez. Assim nos adverte Neusa Santos Souza (2021):

A sociedade escravista, ao transformar o africano em escravo, definiu o negro como raça, demarcou o seu lugar, a maneira de tratar e ser tratado, os padrões de interação com o branco, e instituiu o paralelismo entre cor negra e posição inferior [...] Convém explicar que raça aqui é entendida como uma noção ideológica, engendrada como critério social para distribuição de posição na estrutura de classes [...] raça no Brasil sempre foi definida no Brasil em termos de atributo compartilhado por um determinado grupo social, tendo em comum uma mesma graduação social, um mesmo contingente de prestígio e mesma bagagem de valores culturais [...] a raça exerce funções simbólicas (valorativas e estratificadoras). A categoria racial possibilita a distribuição dos indivíduos em diferentes posições na estrutura de classe, conforme pertençam ou estejam mais próximos dos padrões raciais da classe/raça dominante. (p. 48-49)

Compreendendo tais apontamentos, não cabe ao argumento pensar que não haja brancos em situações de vulnerabilidade social, até porque, como discorrido anteriormente, há uma diferenciação entre o próprio orgulho branco e que constitui a supremacia branca. O que sublinhamos enquanto evidente é que, além da maior parte da população negra estar nas favelas e apresentarem o maior índice de vulnerabilidade social (ZENKER, 2008), os brancos que podem se encontrar em condições semelhantes não estarão circundados por essa imobilidade social de um círculo vicioso “expostos a toda espécie de agentes de destruição” (NASCIMENTO, 2020, p. 88). Nascimento ainda complementa que, o discurso ideológico da

miscigenação do Brasil em conceber todos isentos de raça faz com que “neste cerco fechado, o termo "raça" não aparece, mas é o arame farpado onde o negro sangra sua humanidade.” (p. 92)

O sistema capitalista nacional assim, não se concretiza apenas como os autores aqui trazidos o reviram, como sendo sua raiz racista explorar a mão de obra negra para proliferação de lucros. Mas, para o que nos faz interessante, é a cadeia oculta que evidencia o papel da miscigenação como o papel democrático capitalista no Brasil. Bento (2022), ao expor processos de ética, moral e da própria democratização nacional, aponta como há uma ideia de mérito em um país onde todos são iguais, definindo a meritocracia no capitalismo como uma "parte de uma ideia falsa para chegar a uma conclusão igualmente falsa." (p. 13). Incorporando os discursos populares, Gonzalez (1984) nos instrui que a ideia democrática reforça o esforço individual:

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. (p. 226)

De fato, a presença da intelectualidade negra é fulcral para pensarmos as questões de raça e racismo em todo mundo, e, particularmente para nós, fazem-se revolucionários ao pensar como a classe dominante (da elite branca) do Brasil utiliza estrategicamente da noção de mestiçagem para perpetuar suas fontes de dominação, exploração e genocídio para as populações racializadas no país (negros e indígenas em evidência, mas não brancos em geral). Neste subcapítulo, houve o comprometimento de sublinhar as fragilidades da branquitude, as tornando como foco de pesquisa e questionamentos, algo inusitado da contemporaneidade e, ainda mais importante, dando ensejo para pensar o Brasil de forma racializada a partir de um arcabouço da negritude, isto é, atribuindo autonomia de contar a própria história. Essa revisita é primordial para nos debruçarmos sobre o objeto que constitui o sujeito-tipo pardo pois, portanto, aparecerá de forma mais evidente as influências e usos sociais que fundamentam a categoria ao longo da história nacional (NOBLES, 2000).

2.3 O pardo-consequente: o pardo contemporâneo frente aos efeitos (a)temporais do Brasil

Até aqui, construímos uma dinâmica de contraposições, mesmo que de grosso modo, para explicitar uma contextualização dos debates que as questões raciais germinaram de forma global e, enfatizando o impacto, como o Brasil trilhou seus projetos na tentativa de um desenvolvimento autônomo, sublinhando a revolução penetrante da intelectualidade negra no

seio dos debates sobre o pensamento social brasileiro. Neste tópico agora, cabe-nos adentrar em nosso foco de pesquisa sociológico, afinal, o que é o pardo brasileiro?

No projeto PERLA (Project on Ethnicity and Race in Latin America), sintetizado e analisado na forma do livro *Pigmentocracies* em 2014, Edward Telles nos traz uma gama de questões que retratam como "em nenhuma outra parte do mundo a mestiçagem foi tão importante como na chamada América Latina." (MUNANGA, 2020, p. 99). Nos esforços para coletar e analisar os dados em uma escala tão abrangente em uma representação transnacional, abarca-se o compromisso de mapear e rotular as perspectivas etnicorraciais nos censos nacionais e demais inquéritos oficiais e analisá-los nas condições específicas de desigualdades e discriminações na ótica da opinião pública.

Articulando questões do fenótipo, da ancestralidade e da linguagem demarcados como hierárquicos desde 1492 com as invasões europeias e suas consequências de abuso, genocídio e violência, Telles (2014) destaca como o Brasil foi de longe a colônia que mais teve produção de escravizados vindos de África, sendo 11 vezes mais se comparado aos Estados Unidos e 15 vezes mais se comparado a toda a América Latina. Assim, o Brasil se faz o lar de uma grande maioria do que o autor intitula como os "afro-latino-americanos", totalizando um total de 90 milhões de sua população. Além de constituir mais da metade da população do maior país da região, de acordo com último censo desenvolvido em 2010, também se apresenta como cerca de 73% a 86,7% de toda a população afrodescendente da América Latina.

O que interessa para Telles é entender como se atribui uma metodologia nacional para coletar uma identidade autônoma dos sujeitos em sua nacionalidade, a qual possibilitasse uma fidedignidade dos dados com as percepções da subjetividade. Nesse sentido, revisita-se como o Brasil foi um dos pioneiros na consistência de coletar os dados da sua população em relação aos demais países americanos. O primeiro censo registrado, em 1872² durante o período imperial, já levantava a questão de cor como categoria populacional, contudo, Telles nos aponta como essa margem já demarcava a institucionalização da branquitude, visto que apenas pessoas libertas fariam parte do censo.

² Não por coincidência, o primeiro censo oficial surge após a chamada Lei do Ventre Livre de 1871. Essa configuração evidencia como a racialização dos indivíduos era condicionada a partir de sua situação de liberdade ou de escravizado, em que apenas as pessoas livres eram contabilizadas no censo, por óbvio, as pessoas escravizadas não atribuídas se dava justamente por sua condição de objeto no Brasil colonial, não de sujeito.

Em consonância, Melissa Nobles (2000) nos explana como, desde sua gênese, houve propósitos políticos e sociais que variam ao longo do tempo na periodização das informações oficiais. Essas atuações de usos e sentidos eram construídas e disseminadas sob uma relação de poder, a qual estava presente em seu âmago a visão das elites brasileiras políticas e intelectuais, não por coincidência, sendo parte responsável e formuladora do próprio censo. Não à toa, a autora caminha com essas identificações, para expor como a metodologia escolhida para construção da coleta das categorias, desumanizava a população negra, invisibilizava as pessoas indígenas e buscava perpassar uma imagem de um Brasil branco e que caminhava para a branquitude. Tal apontamento se torna ainda mais evidente quando no censo seguinte, em 1890, a população branca se torna a maior do Brasil com 44% do percentual populacional. Nos anos seguintes, a coleta de dados é suspensa com a justificativa de que as categorias de raça e cor tinham uma complexidade incompatível de mediação, o que Nobles denuncia como uma estratégia da elite para esconder o número inquestionável da população de negros no Brasil.

TABELA 1 - O PARDO NOS CENSOS NACIONAIS

1872	1890	1920	1940	1950	1960
42,9%	-	-	21,2%	26,5%	29,5%
Combinado à condição de livre/escravo	Categoria ausente	Não houve investigação de raça/cor	Designado como mestiçagem	Designado os que se declaram “índios”, mulatos, caboclos, cafuzos	Designado mulato, caboclo, cafuzo, etc. e indígenas vivendo fora de aldeamentos indígenas

1970	1980	1991	2000	2010
-	38,8%	42,6%	38,9%	41,6%
Categoria ausente	Designado para as diferentes de branca, preta e amarela, tais como mulata, mestiça, índia, etc...	Designado para declarações diferentes de branca, preta e amarela ou indígena, tais como mulata,	Designado para pessoa que se enquadrar como parda ou se declara mulata, cabocla, cafuzo, mameluca ou	Remete a uma miscigenação de origem preta ou indígena com qualquer outra cor ou raça.

		mestiça, cabocla, cafuza, mameluca, etc...	mestiça	
--	--	--	---------	--

Fonte: Elaboração própria com dados do IBGE

A categoria parda já aparece desde o primeiro censo registrado. O interessante nessa questão é algo argumentado por Rafael Osório (2003), o qual explica que, ao contrário do que muitos possam pensar, não é o IBGE que cria categorias fechadas para classificar a população, mas que tende a coletar as categorias aglutinadoras que lidem com a complexidade de traçar perfis populacionais. A exemplo do termo pardo, o autor pontua como os anúncios de jornais começaram a designar o termo como perfil. Muitos foram os veículos que contribuíram para a formulação do que seria ser o mulato no Brasil, sendo uma perspectiva direta do que caracterizaria o próprio sentido da mestiçagem. Clóvis Moura (2020) tece uma crítica fundamental a como a literatura³ teve personalidades essenciais que contribuíram para a criação de uma imagem estereotipada que garantisse a normalidade do sistema, criando assim, imagens de controle que demarcavam o que é ser racializado na sociedade brasileira.

De fato, não é novidade que a categoria raça é uma construção social, nem que, embora a ideia de raça tenha surgido nos séculos XVIII e XIX, já havia sistemas de dominação e poder nas relações sociais. O que de fato importa nessas colocações, é pensar como elas são criadas e apropriadas ao longo de passagens na história de acordo com relações políticas e ideológicas. Isto é, por mais que a categoria pardo possa ter se germinado por uma linguagem popular, a elite dominante se apropria de tal maneira que regulamenta as definições sobre suas condições, tendo o limite a manutenção de seus privilégios e sua exploração.

Muitos foram os autores que voltaram a atenção para interpretar o que seria essa curiosa categoria de tamanha particularidade brasileira. O que se tem reiterado nesses trabalhos é o quanto o próprio uso de termos raciais varia, não apenas de indivíduo para indivíduo, mas em relação à contextualização de tempo, espaço, lugar, experiências e a própria observação dos pesquisadores ser influente na construção interpretativa da designação racial. Se tratando em específico da pardificação essas demarcações se tornam ainda mais incertas, ou melhor,

³ As ideias de Freyre ganharam grande popularidade nos círculos literários brasileiros por seu projeto de nacionalidade se encaixar diretamente com os esforços de civilização e modernização. Vale ressaltar ainda que nesse linguajar literário a nomenclatura de identidade racial para pessoas negras por muitas vezes era atribuída como mulato.

nebulosas, nas palavras de Osório (2003). Nesses constantes debates, há a construção do termo "raça social" (VALLE, SILVA, 1994; SCHWARCZ, 2012; PIZA, ROSEMBERG, 2002) embasados em uma argumentação de que a categoria pardo é o que transita mais fluidamente pelas linhas de cor, tendo como um marco inegável a própria variação de pertencimento e os significados sociais atribuídos à questão de cor.

Ainda que não oficializada nos censos nacionais, a categoria "moreno" aparece recursivamente presente na autodefinição identitária dos brasileiros. Tal categoria é como um sinônimo da categoria pardo em uma linguagem mais popular, visto que partem da mesma realidade instável de estabelecer limites geralmente amplos. O moreno brasileiro varia do branco de cabelo escuro ao negro de pele menos retinta na pigmentação da pele. O que vai pesar na definição de caber em determinada categoria e não em outra vai depender diretamente das condições socioeconômicas que os indivíduos se encontram (SANSONE, 1992; AZEVEDO, 1996; BARROS, 2003) frente aos fatores abordados da contextualização.

Contudo, desde muito cedo se há registros que evidenciam que quanto mais teor de pigmentação tiver o indivíduo, maior será seu índice de vulnerabilidade social na sociedade brasileira, apresentando baixas estatísticas nos infratores de renda, ocupação, educação, saúde e afins. Grande parte da mobilização acerca da reivindicação da formalização da coleta de dados relativos à raça/cor vem justamente dos movimentos sociais negros. Tais movimentos travam uma luta decisiva numa posição contra-hegemônica no patamar teórico e político frente à ascensão da supervalorização dos discursos sobre a mestiçagem. Assim, a frente dos movimentos negros tinha como principal objetivo racializar o Brasil na história da construção nacional, ao denunciar as péssimas condições que estavam atrelados por gerações ininterruptas, estas por sua vez sendo consequências diretas do racismo colonial refletido na contemporaneidade e seus desdobramentos.

Na exposição desses discursos, a mestiçagem tem suas veias abertas e sublinha-se como uma articulação poderosa e estratégica da elite brasileira. A elite brasileira inquietava-se nas proporções de construir uma nação que lidasse com a pluralidade de identidades que existiam em seu interior. Abraçar a ideia de mestiçagem como conceito aglutinador foi uma maneira de desviar a atenção do tipo-ideal branco e do sistema de dominação da branquitude para dinâmicas de transições sociais que a categoria de ser mestiço podia abarcar sob sua plasticidade. Em uma sociedade que constitui a identidade negra sob efeitos corrosivos de manutenção autodestrutiva, fazia-se com que grande parte da população não quisesse ser

atrelada a esses fenômenos, recorrendo a todo tipo de definição dentre esses limites vastos que existem na (ausência) de fronteiras do que é ser pardo. Aqui cabe definirmos o que Silvio Almeida (2019, p. 46) denomina como sujeito colonial, significando que ao "em vez de destruir a cultura, é mais inteligente determinar qual o seu valor e seu significado."

Desta forma, grande parte da população racializada do Brasil direciona seu desejo de reconhecimento em uma identidade autônoma (ser negro) para essa socialização do ser pardo, que é apresentado ideologicamente como libertadora e emancipadora, reproduzindo um "desejo irracional de ser reconhecido numa inferioridade relativa" (D'ADESKY, 2001, p. 174), em busca de uma proximidade e homogeneidade com o tipo ideal de ser sujeito, isto é, os parâmetros do eu branco. É nesse sentido que a filósofa e ativista antirracista do movimento social negro brasileiro Sueli Carneiro manifesta como "aprendemos a não saber o que somos e sobretudo o que devemos ser" (2011, p. 64). Há um investimento constante que tensiona a manipulação da identidade dos sujeitos brasileiros na inconstância da pardificação, seja por situá-lo "no meio do caminho entre a casa grande e a senzala" (NASCIMENTO, 2016, p.87) ou traçar tipificações⁴ do que é ser racializado no Brasil. O que se sublinha nessa ótica é que fazer com que pessoas racializadas se voltem contra batalhas internas é uma estratégia colonial da própria elite da branquitude. Alguns autores (MUDIME, 2013; GONÇALVES, 2006) já retratavam como os invasores coloniais tinham como estratégia básica separar para evitar revoltas. Como exemplo, podemos pensar nos esforços dos comerciantes exploradores da mão de obra escravocrata que colocavam em um só bloco pessoas que tinham intrigas em suas terras originárias, tendo o objetivo de enfraquecer a própria população negra em sua unificação para futuras revoltas e conscientização coletiva de ter um inimigo único incomum, o opressor branco.

Tais debates hoje se fecundam na sociedade contemporânea com o chamado colorismo. Com o intuito de pensar o dilema vivenciado dentro da própria comunidade negra e o sofrimento da mulher preta, Alice Walker (1982) é uma das pioneiras a tratar do conceito de colorismo. Apesar de interpretar as condições do processo de violência sexual que se dá a miscigenação na realidade estadunidense, Walker atribui reflexões que vão além dessas fronteiras, percebendo que qualquer sociedade que tem sua formação histórica com a colonização, é uma

⁴ Um exemplo mais evidente é quando se interseccionaliza com as questões de gênero, seja em Freyre (1933) em distinguir a mulata para fornicar e a negra para trabalhar ou quando Gonzalez contesta a base da sociedade brasileira como o colo e o ventre da mulher preta pensando nos papéis sociais da ama de leite, da mucama e da mulata. Inteligentemente, Abdias Nascimento argumenta que, independente destes desdobramentos da mulher negra, "a exploração econômica e lucro definem, ainda outra vez, seu papel social." (2020, p. 75)

sociedade hierarquizada racialmente. Assim como o colonialismo, sexismo e racismo, a autora atribui o colorismo como um dispositivo de engessamento social que impede a sociedade negra de avançar. O peculiar dentro da lógica do colorismo é que há uma manutenção que se fortalece entre uma disputa de subordinados em resposta a uma criação da ideologia dominante; e que, assim, "é pertinente pensar que a prática do colorismo derivou-se de valores criados e reforçados pela supremacia branca." (XAVIER, 2015, p. 171).

Nessa estruturação de opressão, se criam espaços de transição, os quais são permissíveis para alguns negros e outros não. Para desestabilizar a população negra, a elite branca atribui benefícios a alguns grupos da mesma racialidade, sendo a configuração para tais condições o maior índice de dessemelhança com o ser negro, visto que qualquer semelhança com o ser branco era inacessível, sublinhando ainda que, ao se retirar de foco destes confrontos, cria-se uma miopia inerente nos indivíduos racializados. Essa ideia atrelada à pigmentocracia como consequência do colorismo, ainda na perspectiva de Xavier (2015, p. 171), nos leva à reflexão da individualização do indivíduo na própria ideia de meritocracia, assim, reforça-se a noção de que há ascensão para aqueles que realmente vão em busca, ao mesmo tempo que resulta em uma falsa ideia de representatividade, distanciando as pessoas racializadas e as deixando solitárias, sem fundamentos e instrumentos que superem a lógica de dominação; apenas jogue ou sobreviva dentro das piores ou menos piores condições de existência.

Frente à posição de luta decisiva dos movimentos negros e os impactos da intelectualidade negra debruçarem a complexidade da parifificação, o Estatuto da Igualdade Racial (BRASIL, 2010, p. 3) estabelece no art. 1º: "Parágrafo único. Para efeito deste Estatuto, considera-se: [...] IV - população negra: o conjunto de pessoas que se autodeclaram pretas e pardas, conforme o quesito cor ou raça usado pela Fundação Instituto Brasileiro de Geografia" (ANJOS, 2015, p. 104). Embora traçada algumas eventualidades para a construção de uma possível conjuntura que torna viáveis os debates, vale destacar como existiram maiores confrontos e tensionalidades na luta dessa unificação.

O teólogo e filósofo Frei David Santos (2018) rememora como desde a década de 1970, os movimentos negros travavam uma luta conjunta com os intelectuais do IBGE para abolir o termo pardo das pesquisas nacionais. A reivindicação era que uma nova categoria fosse posta para que lidasse com a realidade de que pretos e pardos estavam expostos a uma condição social análoga, principalmente em questões estatisticamente demarcadas no distanciamento com as pessoas brancas. Em um primeiro momento, a categoria afrodescendente foi posta como

um resultado possível para as demandas, sendo fortemente utilizado nas militâncias de grupos organizados, contudo, a fragilidade do novo termo proposto se evidenciou instantaneamente na realidade brasileira. O marco jurídico aqui aparece de suma importância por destacar os entraves das lutas que percorremos em debruçar a identidade nacional e a autopercepção racial subjetiva dos indivíduos nesse processo, o que implica uma relação de autodeclaração e política pública.

Tanto a Lei nº 12.711/2012, a chamada de Lei de cotas, quanto a adoção de Comissões de Heteroidentificação nos processos seletivos na reserva de cotas raciais, colocam em xeque mate o tabuleiro racial brasileiro, tendo o ponto nevrálgico a discussão em torno da categoria pardo. Se antes havia uma patologia branca (RAMOS, 1963, p. 50) em reafirmar a sua branquitude que repudiava qualquer sombreamento de ser racializado, sendo de uma correlação indígena ou negra, agora há uma movimentação que se mostra às avessas, em que todos os indivíduos "não são tão brancos" assim e aceitam (até abraçam) sua plasticidade em ser um corpo pardo. Sob tal perspectiva, a autora Livia Maria Santana e Sant'Anna Vaz argumenta:

Em termos simples, as cotas raciais – como medida de justiça distributiva voltada para a neutralização de iniquidades raciais persistentes na sociedade brasileira – devem ter aplicabilidade restrita às potenciais vítimas diretas do racismo e da discriminação racial [...] Independente das críticas que podem ser postas à classificação estabelecida pelo IBGE, as cotas raciais destinam-se aos pardos negros e não aos pardos socialmente brancos, conclusão que demanda a observação da cor da pele associada às demais marcas ou características que, em conjunto, atribuem ao sujeito a aparência racial negra. (2018, p. 40)

O crescente números de pessoas que são lidas socialmente brancas têm se colocado enquanto aptas e dignas da reserva de cotas raciais por se autodeclararem pardas, mesmo que tenham a clara convicção e autoafirmação de que não se consideram negras. Essa percepção faz com que, embora esse sujeitos não se identifique com o tipo ideal branco, estes não "deixe de gozar dos privilégios que a cor da sua pele (branca) lhe outorga, numa sociedade racialmente hierarquizada" (SANT'ANNA VAZ, 2018, p. 43), assim como uma pessoa negra que tenta escapar do imaginário racial imposto ao se autodeclarar parda, não escapará dos efeitos do racismo e da autopercepção da sua negritude.

Caminhando para algumas reflexões finais, destaca-se o grande obstáculo do emaranhado de táticas e técnicas que a elite branca enraizou como sistema ao ponto de que a pardificação, como sinônimo direto da mestiçagem, se fundamente como uma ferramenta crucial do racismo antinegro e antiindígena de forma insidiosa. As tensionalidades do termo pardo refletem, mais uma vez, na crise da autopreservação da imagem branca, visto que, sob as reflexões do pacto narcísio debruçados anteriormente nas análises de Cida Bento (2020), há

uma síndrome de que este deve estar em todos os âmbitos de protagonismo, quaisquer que seja o debate. As cotas raciais apenas evidenciam que o branco tem a necessidade de se aproximar da noção de oprimido para que se evite a todo custo a exposição que mais teme em sua psique (KILOMBA, 2019): a sua face opressora.

Diante de tantas turbulências, cabe-nos perceber que: incontestavelmente, a categoria parda é um termo classificatório que por excelência de sua fluidez transitória apresenta-se como uma margem de negociação histórica. A princípio, há uma dominação da elite branca brasileira na construção de homogeneizar as pluralidades nacionais como um veículo para construir uma nação civilizada e moderna (que estipulava um embranquecimento da população) e, mais tarde, uma retomada da categoria pelos movimentos sociais negros e intelectualidade negra para denunciar como a população parda sofria uma racialização sistemática. Todavia, como o próprio senso comum se apresenta nessa perspectiva da autodeclaração racial atualmente? No próximo capítulo haverá uma exposição do desenrolar do campo de pesquisa presente neste trabalho e quais/como as configurações e ferramentas se deram para tornar possível um recorte amostral de análise que busca compreender o que é ser pardo no Brasil de hoje.

3. PERCEPÇÕES DE SUBJETIVIDADE: TRAVESSIAS E ATRAVESSAMENTOS DE HABITAR O EU PARDO

3.1 A nascente do campo: Configurações de diáspora e encruzilhadas

Movida sob meus estudos acerca de uma sociologia do sofrimento psíquico negro, deparei-me com a infinidade de processos não desenvolvidos sobre a realidade brasileira. Dentre meus conturbados questionamentos e hipóteses de pesquisa, aguçou-me a principal questão: como analisar sociologicamente o sofrimento psíquico do negro no Brasil, se não temos essa margem de concretização sobre o ser pardo? Assim, prossegui com os estudos acerca da temática com alguns autores clássicos (HOOKS, 2003, 2010; FANON, 2020; DU BOIS, 2021; KILOMBA, 2019), tendo como principal objetivo a tentativa de tocar uma sensibilidade particular com intelectuais da negritude brasileira (SANTOS SOUZA, GONZALEZ, 1984; BENTO, 2022; MOURA 2020; NASCIMENTO, 2020).

A partir dessa ponderação de uma camada densa de estudos, percebi a extrema necessidade de estudar a concepção instrumental apresentada oficialmente (pelos censos nacionais, políticas públicas, Estado...) e uma concepção nativa que se apresentasse no senso comum (a subjetividade, a autopercepção, a autodeclaração e afins sobre as questões raciais dos indivíduos) que pudessem indicar um letramento racial sobre o que é ser pardo no Brasil. Desse modo, as condições de pesquisa se dão na nascente de delimitar a realidade estudada nas concepções de disputas por recursos escassos dentro do sistema capitalista e em suas relações historicamente desiguais de poder e dominação (MOURA, 2020; MUNANGA, 2018), percebendo ainda como o racismo, indissociável dessa questão, produz o que DuBois (2021) chama de consciência dual em corpos racializados; tal conceito é de suma importância para o presente trabalho, visto que expressa a dualidade de lutas inconciliáveis que é ser um corpo racializado e buscar se entender com a ideologia de nacionalidade sem "ter que se partir ao meio". Exatamente os atravessamentos de ser um corpo em diáspora que lida com as encruzilhadas de ser pardo no Brasil.

Assim, as ferramentas metodológicas escolhidas para debruçar as hipóteses de pesquisa se fundamentam entre o método do estudo de caso e a técnica de história de vida, ambos inspirados pelo trabalho desenvolvido por Neusa Santos Souza (1983). Em primeiro caso, a autora traz Good e Hatt (1979) para explicar que:

O estudo de caso é um método de análise em que qualquer unidade social é tomada como representativa da totalidade. "É um meio de organizar os dados sociais preservando o caráter unitário do objeto social estudado" (GOOD; HATT, 1979, p.

422) [...] O estudo de caso coloca o problema da representatividade do todo a ser cumprido pela unidade. Tal questão se resolve ao apreender o sentido de totalidade. “A totalidade de qualquer objeto —quer físico, biológico ou social— é uma construção intelectual. Corretamente não existem limites que definem qualquer processo ou objeto.” (idem) Assim posto, evidencia-se a impossibilidade de traçar limites de qualquer objeto social ou de se afirmar em que ponto concluir a coleta de dados sobre o objeto delimitado. Na prática, esse limite é dado pela compreensão do pesquisador face ao objeto de sua pesquisa. (SANTOS SOUZA, 1983, p. 108)

Neste estudo de caso, a unidade de análise se delimita a pessoas que se autodeclararam pardas e estiveram disponíveis e dispostas a compartilhar questões de sua vida pessoal para o projeto. Por razões de ordem pragmática, o campo para desenvolver o objeto de pesquisa se deu principalmente na cidade de Recife, tendo entrevistados que moram nas demais extensões territoriais pernambucanas. O espaço da Universidade Federal de Pernambuco foi um elemento essencial presente, visto que a grande maioria das entrevistas ocorreu no campus e que este foi um motivo influente de a maioria dos entrevistados serem universitários. Obviamente, esses desdobramentos foram o que, material e concretamente, pude desenvolver no período proposto para esse trabalho.

A escolha dos entrevistados ocorreu pelo método de bola de neve (VINUTO, 2014), visto que, algumas pessoas mais próximas escutavam sobre meu trabalho e busca de objeto de pesquisa e me conectavam a pessoas que correspondessem ao perfil (se autodeclarar parda) e quisessem colaborar voluntariamente para a pesquisa. O material recolhido resultou no total de 8 histórias de vida compartilhadas com duração entre 30 a 60 minutos com jovens/adultos pardos de 23 a 32 anos. De acordo com Maria Isaura de Queiroz (1987), a história de vida é uma técnica de entrevista que obtém um “relato de narrador sobre sua existência através do tempo” (p. 275). A escolha de tal técnica tem o objetivo de assumir a escrita como uma dimensão política e ato de descolonização, algo compartilhado como a ideia de direito linguístico (HOOKS, 1989; KILOMBA, 2019). A reivindicação presente diz respeito a tentar que corpos marginalizados sistematicamente tenham o posicionamento de virar sujeito, não mais objeto; “eu me torno a oposição absoluta do que o projeto colonial predeterminou” (KILOMBA, 2019, p.28).

Para tratar ainda de algumas configurações práticas, voltemos a Telles (2014). Para interpretar o fenômeno acentuado, contemporâneo e inflamado que é a inconstância da pardificação, segui a responsabilidade metodológica defendida pelo autor. Telles a todo tempo enfatiza como há um peso inquestionável de um questionário bem estruturado, visto que a formulação de perguntas rege totalmente como os entrevistados concederão suas respostas. Ainda, o autor lida com um desafio muito mais amplo de interpretar a consciência de

identificação racial em escala transnacional, mas o que aqui nos interessa é como a autoidentificação dos indivíduos está em constante processo de fluidez, este envolvendo contextualização de tempo, espaço, experiências e afins, com um peso significativo das configurações históricas de colonização.

Desta forma, fora construído um questionário semi-estruturado seguindo os termos do TCLE, sendo dividido em duas partes: a primeira correspondente ao perfil dos candidatos (trajetória escolar, origem, ocupação...) e uma segunda parte explorando a autopercepção sobre a autodeclaração parda (se conhece a definição da categoria formalmente, o que entende por ser pardo, o impacto da autodeclaração...). Há ainda um terceiro bloco, o qual podemos diferenciá-lo por ser expositivo. O terceiro bloco de pesquisa contém imagens que chamamos de paleta de cores e envergadura do cacho. A escolha de trazer essa representação imagética é algo que também parte de Telles (2014) que defende: "por que não utilizar uma medida de cor de pele se é isso que os humanos notam quando se deparam com outros e decidem tratá-los?" (p. 12). Assim, a paleta de cores (retirada do livro *Pigmentocracies* em questão) e envergadura de cachos foram impressas em uma gráfica profissional e, para que diminuísse as interferências possíveis na ótica da imagem, optou-se por todos os encontros serem presenciais e pudessem ter o maior grau de semelhança com a representação.

Por mais que polêmicas e divergentes opiniões circundam o método do último bloco do questionário, é inegável que tais réguas já existam nas diferentes sociedades, o que nos cabe é tentar compreender como os próprios sujeitos também a entendem e a apresentam, tentando compreender as apropriações que são ressignificadas ao longo do tempo. Neste primeiro tópico, foram escurecidas as configurações e condições das quais nascem a pesquisa, assim como esta se estrutura e desenvolve, agora, vamos para a organização da coleta e resultado de dados.

3.2 Relatos sob(re) eu sujeito: o sujeito tipo-pardo nas entrevistas compartilhadas

3.2.1 A formação do eu sujeito e sintomas da pardificação

Em primeira instância, cabe-nos quantificar a coleta através de uma tabulação de dados. As tabelas criadas servem para uma maior objetificação da análise, isto é, elas mostram os dados que foram passíveis de padronização por conter um indicador comum e assim, podermos entender uma complexidade que contextualize discrepâncias e semelhanças entre os entrevistados, ademais, como nos abre hipóteses para analisar possíveis influências que apontem unidades significativas de análise. Estas, por sua vez, têm o objetivo de compreender apontamentos do que se configura ser pardo e entender-se pardo.

TABELA 2 - PERFIL DOS ENTREVISTADOS

Entrevistados	Idade	Gênero ⁵	Ocupação	Escolaridade	Onde reside	Com quantas pessoas reside	Renda domiciliar
Joana	22	Mulher	Graduanda em Ciências Sociais e Autônoma	Ensino Superior	Cajueiro Seco (Jaboatão dos Guararapes)	4 pessoas (familiares)	3 salários mínimos
Talita	30	Mulher	Consultora de Vendas	Ensino Superior	Boa vista (Recife)	1 pessoa (amigo)	3 salários mínimos
Tatiana	31	Mulher	Professora de Escola Técnica	Ensino Superior	Macaxeira (Recife)	2 pessoas (familiares)	7 salários mínimos
Luke	25	Homem	Graduando em Ciências Sociais e Estagiário	Ensino Superior	Jardim Brasil II (Olinda)	3 pessoas (familiares)	7 salários mínimos
Raiane	24	Mulher	Mestranda em Sociologia e Pesquisadora	Ensino Superior	Nova Descoberta (Recife)	4 pessoas (familiares)	3 salários mínimos
Rodolfo	32	Homem	Cabelereiro	Ensino médio	Torre (Recife)	1 pessoa (amiga)	10 salários mínimos
Jacy	25	Mulher	Graduanda em Ciência Política	Ensino Superior	Janga (Paulista)	2 pessoas (familiares)	2 salários mínimos
Tadeu	22	Homem	Graduando em História, Programador e Modelo	Ensino Superior	Várzea (Recife)	2 pessoas (amigos)	3 salários mínimos

Fonte: Elaboração própria

A primeira tabela apresenta o perfil dos 8 entrevistados para a presente pesquisa, sendo 5 mulheres e 3 homens com uma faixa-etária de 22-32 anos. Entre eles, 5 pessoas estão com vínculo ativo com o Ensino Superior, sendo 4 pessoas na graduação (as quais 3 têm ocupações complementares) e 1 pessoa no mestrado, as demais apresentam uma divergência de ocupações (2 pessoas do ramo comercial e uma da carreira docente) e ocupações

⁵ Todas as pessoas se consideram cisgêneras para essa pesquisa.

paralelas/complementares. Ainda dentre os 8 entrevistados, com exceção de um caso, todos apresentam ter escolaridade até o Ensino Superior.

Acerca da questão de onde reside, 5 dos 8 entrevistados moram em diferentes bairros da cidade de Recife, enquanto os demais moram em outras regiões metropolitanas de Pernambuco. As categorias de com quantas pessoas residem e renda domiciliar serão complementares da análise, visto que tem como objetivo interpretar uma renda média dos entrevistados. Assim, dos 8 entrevistados, 4 apresentam-se com uma renda domiciliar média inferior a um salário mínimo, enquanto 4 apresentam-se com uma renda domiciliar média maior que um salário mínimo.

Dentre essas categorias, a unidade categórica de escolaridade dos entrevistados é algo interessante que dialoga diretamente com algumas inquietações da pesquisa. Para um maior aprofundamento, manifestamos como alguns dos entrevistados ressaltam como o ingresso ao ensino superior mudou sua perspectiva acerca da autodeclaração e identidade:

Olha, hoje eu me declaro como pardo, mas as duas opções hoje é política. Essa questão veio mais depois que eu entrei em ciências sociais. A gente fica questionando... Principalmente por minha cor ser mais clara, eu acho que eu nunca vivenciei uma situação que minha cor fosse ser problema, mas na graduação de início eu sempre batia que era branco, porque sou claro, porque é branco ou preto. Sendo que depois, a partir de umas cadeiras, enfim, estudando... Eu vejo que eu não sou branco assim, como de fato, eu não sou um branco europeu, branco-branco. Pelo fato da minha mãe ser preta, puxa o fato de eu não ser tão branco. Eu puxei mais a meu pai e ele é pardo. Mas por essa questão, mas eu nunca assim, você nunca vai ver eu sofrer por essa questão de cor. (Luke)

Antes de partir para uma análise, destacamos também um trecho trazido por Joana:

Eu lembro que, quando era criança, a única lembrança que eu tenho assim é que eu odiava o meu cabelo (risos). Upsss! Não gostava do meu cabelo, comecei a alisar meu cabelo cedo. Achava também que era branca. E isso era problemático... Porque meu pai é negro e minha mãe é branca. Meu irmão é mais retinto do que eu e ficava essa divisão na minha cabeça. E aí, durante a escola eu sempre me vi como branca e quando entrei na universidade isso mudou. Essa virada de encontrar pessoas como eu. A experiência na universidade foi muito importante para mim com meu conceito com eu mesma. [...] Justamente o impacto com a universidade foi o que me fez acordar que, apesar de não ser o meu preferido o pardo, mas pardo é assim como sou, como as pessoas me vêem pois sou muito branca para os pretos e muito preta para os brancos. Isso é bastante complicado para mim no sentido de realmente entender o que sou. Mas que assim, é... O impacto com a universidade e o acesso com leituras... (Joana)

Tanto Luke, quanto Joana apresentam um discurso que se aproxima ao relatar como tiveram uma reviravolta em suas reflexões acerca de sua identidade racial ao ter contato com estudos e leituras que envolvessem questões raciais no ensino superior. Apontamos que há uma diferença nos discursos apresentados ao perceber um distanciamento sobre como se debruça. Enquanto Luke enxerga o branco o desassociando de si por não corresponder a todos os aspectos

do “ideal branco” (SOUZA, 2020; FANON, 2020, KILOMBA, 2019), Joana relata um despertar com algo que não a cabe, algo que lhe tira de um espaço que nunca sentiu seu. Quando questionada sobre a trajetória escolar, o primeiro recorte capturado por Joana foi justamente sua experiência de se sentir racializada e os dilemas de tentar encontrar mecanismos que estivesse menos sombreada pela sua negritude. Sobre essa análise, podemos destacar uma outra percepção trazida por Joana:

Eu sinto Livia que nós pardos sempre vamos pender para o lado do branco: como faço para ficar mais bonita? Eu aliso o meu cabelo. Quando uma influência branca faz tal coisa, a gente quer para gente, já do negro não, é marginalizado. Independente se for claro ou mais escuro. Ele sempre vai pender para o branco. Claro que isso tem uma estrutura racista, mas é importante criarmos a consciência que para os brancos nós somos negros [...] hoje me considero uma mulher negra, nesse sentido de pardos e pretos. Acredito que sim (sobre ser uma posição política), porque antes eu me considerava branca e assumia os privilégios brancos de escovar sempre o meu cabelo, fazer de tudo para clarear minha pele. Eu era negra e passei a sofrer as consequências de ser negra. É como se desse um [giro de] 180 [graus] e eu pensasse, é isso que acontece?! (Joana)

Podemos identificar que, pelo discurso de Joana, as demarcações de raça sempre estiveram sentidas em seu corpo, contudo, existia uma confusão em identificar como essas marcas a agrediam e não a acolhiam. Por mais desdobramentos que possamos identificar aqui, o que de fato nos aparece é que, mesmo que tenham tido uma mesma fonte de reflexão, as maneiras que se sente e se toma para si são extremamente divergentes nos discursos apresentados. Enquanto Joana se vê inevitavelmente tendo que racializar suas questões sentindo o peso do entrelaçamento de raça e racismo em corpo/em ser, por outro lado, Luke identifica como há barreiras dentro da própria branquitude, sentindo-se “não tão branco assim”, evidenciando como não toma para si um papel de sentir raça em corpo. Aqui, caminha-se para refletirmos que há um pardo que se racializa, o qual tem um movimento que parte da pardificação para a negritude, e um que não se racializa, contendo um movimento que beira encarar a raça mas não a incorpora.

Antes de partir para algumas outras reflexões possíveis ainda na questão da escolaridade, queria também destacar como a fala de Joana converge com a exposição de Raiane. Ambas iniciam a entrevista trazendo a racialização como memória primária. Falar da trajetória escolar remete à trajetória de identificação racial:

Então quando cheguei na escola, eu sou uma mulher negra de pele clara, tinha uma menina mais retinta que eu, só que os traços dela eram muito finos, tinha um nariz fininho, a boca fininha o cabelo alisado e eu não, eu tenho o nariz negroide né e o cabelo muito crespo. E aí então começou a minha cruz assim, porque eu sofria todos os dias por causa do meu cabelo e a escola não sabia lidar, eu sofria muito bullying, me chamavam de dragão. Sempre falavam do meu cabelo, uma vez disseram “corta o cabelo de Raiane que dá pra tirar essa mancha que tem no chão”. Então foi realmente

(voz embarga e começam as lágrimas), um processo muito doloroso pra mim. E aí, quando eu tinha 10 anos de idade, minha mãe teve que alisar meu cabelo porque a escola disse assim “a gente não sabe o que fazer com sua filha, a gente quer que você alise o cabelo dela” era uma escola de bairro. Então com os 10 eu passei por o primeiro processo de relaxamento capilar e até então não consigo deixar meu cabelo cacheado por conta disso, são feridas né, foram 4 anos com as pessoas me colocando para baixo, mesmo que minha família tenha tentado reparar isso, são feridas que não se fecham. (Raiane)

Nesse processo, vale ressaltar que o pré-requisito de se autodeclarar como uma pessoa parda é para fins estatísticos e análise de dados consequentes, politicamente, ambas se consideram mulheres negras e, diante de tais relatos, é inegável como a racialização chega como uma métrica comum desde suas memórias mais antigas. O entendimento sobre as categorias presentes como identificação de raça/cor no IBGE também foi algo questionado, traremos isso mais tarde. O que é gritante nos discursos é que, por mais que o pardo se apresente frequentemente como esse espaço de negociação, a métrica para medir sua existência e ocupação no mundo social passa por um pente fino do quanto você se aproxima e se distancia do mundo branco. Interessante que, por mais que inquestionavelmente o teor de pigmento da pele dos indivíduos seja o maior indicador de racismo, os demais componentes que possam racializar um corpo são regulações extremamente violentas e de uso rotineiro para discriminações raciais. É nesse sentido que Raiane completa: "Ali eu já sabia que eu era negra, demarcou muito bem minha cor. Então quando eu vim para a universidade, já tinham pessoas de outras cores, digamos assim. Dentro da academia a gente se aproximou instantaneamente, então eu acho que não teve esse *start* de descoberta racial". A universidade para Raiane proporcionou um lugar onde se pode encontrar pessoas semelhantes, vivendo dilemas comuns.

Entre semelhanças e discrepâncias, direcionemos agora nosso olhar sobre a singularidade de Rodolfo, visto que é o único dos entrevistados que não ingressou no ensino superior. Rodolfo desenvolve mais sua fala sobre as memórias escolares quando já a remete ao trabalho, visto que foi onde começou a desenvolver sua profissão que exerce até os dias atuais. Depois de explicar essa trajetória, ele continua:

E a vida foi me empurrando e acabei abraçando a oportunidade, porque eu sou de periferia, estudei em escola pública então eu não via muito a carreira acadêmica uma coisa pra mim na época [...] minha mãe não tinha condições de pagar cursinho... Eu não me via, não me via. E aí não me passava tentar a carreira como hoje é mais fácil pra pessoas de periferia e minha irmã tava tentando essa carreira, então os recursos financeiros da minha família naquela época eram voltados pra minha irmã e eu entendia isso porque, de fato, era uma pessoa que conseguiria e conseguiu seguir a vida acadêmica. (Rodolfo)

Rodolfo traz alguns pontos importantes que explicitam as questões da racialização. Em primeiro lugar, como sentir e aprender desde cedo como alguns lugares não são seus e você não

tem a mínima noção ou expectativa de pertencimento. Geralmente esses espaços são historicamente tomados de poder, não por coincidência, onde a minoria branca se faz maioria absoluta. Além disso, Rodolfo reconhece e aponta como hoje é mais fácil visualizar como pessoas periféricas podem ingressar no ensino superior, algo que conecta mais tarde a política de cotas (algo que merece nossa atenção com mais delicadeza). Ademais, é curioso perceber também os dilemas vivenciados pelas pessoas nas periferias (em sua maioria negras) que tem de direcionar recursos escassos para “oportunidades únicas”, nesse caso, apenas a irmã de Rodolfo teve a oportunidade de tentar ingressar no ensino superior.

Nesse segmento, ainda é importante percebermos o recorte geracional que se entrelaça com o discurso de Tatiana:

Inicialmente foi um desafio, por conta das origens mesmo, eu não me sentia capaz de adentrar no ensino público. Quando consegui foi uma das primeiras batalhas vencidas na vida né. Eu acredito que na universidade é como se abrisse um horizonte e eu não tava preparada para esse horizonte. Então os anos da universidade foram muito traumáticos, nesse sentido [...] Os anos de universidade e graduação me colocou essa perspectiva de sujeito autônomo, de ter os meus objetivos com base no que eu projetava, sabe? [...] Eu entendi que era você por você mesmo, então tentei caminhar da maneira que eu achei certo, eu não tive muita... Eu não tinha muito a consciência do que era estar, eu acho importante dizer que eu fui a primeira pessoa da minha família a estar no ensino superior, a ser colocada na universidade, acho que isso é muito importante pra minha trajetória também. Era como se não tivesse quem me guiasse, eu me sentia muito tateando, assim... Autoexplicativo, eu acho que eu me descobri muito nesse processo e, inclusive, isso teve seu impacto negativo. Eu acho que se hoje eu tivesse mais consciência, um olhar mais direcionado sobre um olhar da universidade, talvez eu tivesse tido vivência mais tranquila do ensino superior, porque eu vivia um período muito conturbado por viver sozinha nesse processo. (Tatiana)

Nessa época, ambos partilhavam o ideal comum de não conseguirem se enxergar dentro da universidade. Isso reflete o que Patrícia Hill Collins (2020) denomina de imagens de controle; esse conceito se refere ao que desenvolvemos antes na linguagem da psique branca de Grada Kilomba (2019). Há toda uma configuração que estruturalmente se instaura e institucionaliza que reflete sobre o que você é e pode vir a ser, assim como não é. Por óbvio, essas delimitações não são naturais, mas se enraízam ao ponto de se fazerem naturalmente inquestionáveis. Precisamos manifestar também como o discurso de Tatiana remete à solidão. Em primeiro caso, para acessar esses lugares precisamos ser os melhores para ocupar o lugar dos médios (Du Bois, 2021), em segundo, quando ocupamos este lugar, que não nos cabe historicamente, faz-se por excelência que a solidão nos acompanhe. Seremos exceções. Ainda, fazem-nos agradecer por estar em um novo patamar de submissão e distanciamento, afinal, sabemos que, por mais que se entrelacem as questões de raça e classe em sua grande maioria, pessoas negras não deixam de sofrer as consequências do racismo mesmo com o mais alto status e nível econômico.

A unidade categórica de escolaridade foi escolhida para um maior desenvolvimento por trazer questões diretas sobre a racialização do perfil dos entrevistados. Poderíamos trazer ainda alguns critérios adicionais que pudessem transpassar uma maior aproximação sobre esse perfil acerca da construção da racialidade, visto que esses elementos são de trajetória. As escolhas dos recortes analíticos ficam a critério daquilo que se coloca em maior evidência, sendo assim, de mais urgente análise. O intrigante para nós é tudo aquilo que indique, direta ou indiretamente, como a formação da identidade racial se constrói para os entrevistados. Assim, seguimos para algumas outras implicações que possamos buscar maiores esclarecimentos.

3.2.2 A socialização racial primária nos sujeitos tipo-pardo

TABELA 3 - ORIGEM FAMILIAR

Entrevistados	Escolaridade (mãe)	Escolaridade (pai)	Ocupação (mãe)	Ocupação (pai)	Autodeclaração (mãe)	Autodeclaração (pai)
Joana	Ensino Superior	Ensino Médio	Desempregada	Metalúrgico	Preta	Branco
Talita	Ensino Médio	Ensino Fundamental	Agente de Saúde	Soldador	Branca	Preto
Tatiana	Ensino Médio	Ensino Fundamental	Agente de Saúde	Soldador	Parda	Preto
Luke	Ensino Fundamental	Ensino Médio	Aposentada (LOAS)	Servidor Público e Dono de Loja	Preta	Pardo
Raiane	Ensino Superior	Ensino Médio	Vendedora	Vigilante	Preta	Branco
Rodolfo	Ensino Fundamental	Ensino Fundamental	Empregada Doméstica	Motorista (ônibus/caminhão)	Parda	Branco
Jacy	Ensino Médio	Ensino Fundamental	Cabeleireira	Taxista	Branca	Preto
Tadeu	Analfabeta	Analfabeto	Agricultora	Agricultor	Parda	Preto

Fonte: Elaboração própria

Passemos agora para a tabela da origem familiar. Essa tabela tem o objetivo de traçar um bojo estruturante que indique uma relação de formação de base, de quais configurações e recursos os entrevistados captam suas condições, isto é, de onde existe uma relação de socialização primária. Assim segue: dos 8 participantes, o maior número aparece para aquelas que apresentam ensino médio, com 3 casos entrevistados, em seguida, há 2 casos que apresentam tanto o ensino superior, quanto 2 para o ensino fundamental e, por fim, apresenta-se apenas um caso para a escolaridade das mães declarada como analfabeta. No caso da escolaridade dos pais, o maior número apresentado com 4 casos aparece para aqueles que estudaram até o ensino fundamental, seguido de 3 casos para o ensino médio e 1 caso de analfabetismo. Não há casos para o ensino superior.

Existe uma diversidade maior acerca da ocupação da origem dos entrevistados, apesar disso, é possível destacar que existe um recorte de zona urbana (com a maioria dos casos) e uma zona rural (com apenas 2 dos casos). Agora, de fato, afunilaremos a categoria mais direta com o tema de pesquisa: a autodeclaração. De acordo com a coleta, o maior número está equitativamente com os 3 casos das mães autodeclaradas pardas e para os 3 casos de mães autodeclaradas pretas e, por fim, 2 mães autodeclaradas brancas. No caso de autodeclaração dos pais, o maior número aparece com 4 pais autodeclarados pretos, seguido de 3 casos autodeclarados brancos e apenas 1 caso autodeclarado pardo.

Após essa passagem mais descritiva, perpassemos agora para um maior aprofundamento analítico. De fato, não precisamos esclarecer que todos os entrevistados se autodeclararam pardos para essa entrevista, visto que se é um critério básico para ser filtrado para a pesquisa, porém a autodeclaração dos pais aqui exposta foi heteroidentificado pelos seus filhos entrevistados, uma curiosidade nesse aspecto é que duas das entrevistadas (Tatiana e Talita) são irmãs e, apesar de haver uma origem familiar semelhante, ao identificar a autodeclaração de sua mãe, Talita a autodeclarou como branca, enquanto Tatiane a autodeclarou como parda. Esses critérios já apontam para como a categoria de pardo é um espaço de negociação e, ainda, algo que Osório (2003) nos argumenta como "zona cinzenta"; de acordo com o autor, este conceito se refere a como a maior ambiguidade acerca do enquadramento racial estaria entre o pardo e o branco.

Uma outra característica ainda visivelmente exposta para a nossa análise é que, além de os entrevistados se caracterizarem entre classe baixa e classe média baixa, a situação de mobilidade social é de ascensão, se comparado aos níveis de escolaridade. Há um entrelaçamento que cruza as tabelas de perfil social dos entrevistados com suas origens

familiares que explicitam como o investimento na escolaridade foi significativo para essa mobilidade social, apesar de não em todos os casos, por muitas vezes tem-se evidente a participação familiar nesse âmbito:

Minha mãe sempre procurava uma escola de referência, mesmo que municipal, mas que as pessoas falassem bem [...] Apesar de não ter estudado nas melhores escolas, tentar me agarrar na educação como forma de conseguir minha independência socialmente, né. Consegui ter uma vida melhor também. (Jacy)

Não entendia o impacto que isso poderia ter na minha vida, em questão social mesmo, de mudança de realidade, com o incentivo da escola, da gestora, dos professores, eu fui me despertando um pouco mais e foi quando comecei a me dedicar e enxergar o impacto que isso poderia causar na minha vida [...] Teve muito impacto do ensino fundamental, que foi bem complicado, que é normalmente quando precisa da presença, do apoio dos pais e na minha família, infelizmente, meus pais não puderam contribuir. Felizmente, eu fui muito incentivado ao longo da minha trajetória, acho que pelos meus pais não terem, eles dedicaram muito a mim, eu acho que fui o que mais segui a risca. Uma chegou a concluir o ensino médio e a outra não chegou nem a concluir. Mas era isso, basicamente. Eles tiveram outras questões associadas ao próprio contexto social: eles começaram a trabalhar muito cedo, as escolas eram muito distantes, tinha o conjunto de deslocamento, justo por ser numa zona rural, outra realidade. Felizmente eles me incentivaram e me incentivam até hoje, inclusive são muito orgulhosos de onde eu estou atualmente, mesmo longe de onde almejo. (Tadeu)

Antes de analisarmos, perpassemos também os trechos apresentados por Rodolfo e Tatiana:

Minha mãe sempre me colocou de frente a leitura, minha primeira experiência de leitura foi com minha mãe, foi um livro que minha mãe me deu [...] Ela sempre falou que o sonho dela era ver a filha formada na graduação e com esse contato com a educação. Eu só me tornei leitora porque minha mãe lia, isso me influenciou muito, esse meu olhar com a educação me deu sentido, embora ela não tivesse tido, ela fez de tudo para que eu pudesse ter o que ela não pôde ter. Então eu acho que eu estou aqui muito por conta dela também. (Tatiana)

Eu me lembro muito na minha infância, como ela não teve a oportunidade, porque teve que trabalhar desde cedo, ela fez de tudo pra que a gente estudasse. Então tem uma história muito bonita, que quando eu era adolescente, tinha uns 14 anos, eu quebrei as duas mãos e eu falava "eu tô com a mão machucada, não vou pra escola. Como eu vou ler? Como eu vou estudar e escrever na escola?" e ela dizia "Não, você vai, porque a única oportunidade que você vai ter na vida é estudando, porque se você for tentar a vida só trabalhando vai ser muito difícil porque a minha vida foi assim". Minha mãe sempre foi o tipo de pessoa que trabalhou muito. Ela tem 70 anos e ainda trabalha, mesmo aposentada, mas ela ainda trabalha. E eu ia pra escola com a mão quebrada e eu não conseguia segurar no ônibus com a mão quebrada, quando o ônibus faz a curva e tal, então eu abraçava as pessoas pra me segurar. Eu chegava em casa e falava "Poxa mãe mas foi tão ruim e tal [...] Mãe, não consegui escrever nada e foi muito ruim pra chegar na escola." E ela dizia: "Você não foi? Não voltou? Então você conseguiu. A aula você assistiu, mesmo que não tenha escrito nada. Então amanhã você vai de novo." E aí eu fui até tirar o gesso, não faltava um dia. (Rodolfo)

Nos primeiros casos, vale observar que os entrevistados se entendem como corpos capazes de se enxergar individualmente. A partir de que se entende como há a probabilidade de uma trajetória que permita mobilidade social, estes se apegam como fonte de independência e desenvolvimento de qualidade de vida. O que aponta para aspectos que (não) racializem seus

corpos é como se sentem aptos a adentrar nessa lógica de competitividade do mundo capitalista contemporâneo. Apesar de admitir com suas bases de vulnerabilidade social, vêm a educação como um investimento certo para a ascensão e busca de novas oportunidades. Algo ainda curioso é como Tadeu tem um apoio e vínculo motivador com a comunidade escolar, algo que cabe-nos questionar se seria possível (visto que não se é comum) em pessoas racializadas, alertando para um maior teor de pigmentação e estereótipos que definem a racialização como influente nas relações sociais.

Por outro lado, a sensibilidade perpassada por Tatiana e Rodolfo é algo que nos grita sobre como esses corpos são racializados. Em primeiro caso, há um compromisso e preocupação da mãe de Tatiana em fazer com que ela entenda o conhecimento como algo valioso. Em suas análises sobre corpos negros em ascensão social, Santos Souza (2021) argumenta que: "Ser inteligente, mostrar brilhantismo intelectual, "a coisa da glória dos estudos" (...) é o aval mais seguro para sua inserção no mundo branco." (p. 95).

Essa argumentação também pode ser percebida no caso de Rodolfo. O investimento na relação com os estudos insistida pela mãe de Rodolfo é uma forma de afeto que tenta transpassar as durezas que encontrou em sua própria vida e a forma de cuidado que preferia que o filho lidasse com consequências difíceis sobre suas imposições a evitar que a rua o massacre de formas piores. Sobre algumas reflexões do livro *Sula* de Toni Morrison (1973), hooks (2003) identifica como as formas de amor construídas para as crianças negras em sua socialização primária carregam a ausência de crescimento espiritual individual e perpetua ser um modelo de força que garante segurança material. Os pais de crianças negras entendem que formas diretas de afeto é ensinar sobre maneiras de ascender na vida, o que a autora intitula como um discurso da narrativa do triunfo; tal discurso é responsável para que as necessidades materiais sejam prioritariamente atendidas, deixando com que as necessidades emocionais criem feridas durante a trajetória de construção de autoestima e bem estar psicológico. Nessa lógica, complementemos com algo que Neusa Santos Souza destaca incansavelmente:

Ser o melhor! Na realidade, na fantasia, para se afirmar, para minimizar, compensar o "defeito", para ser aceito [...] Para o negro, entretanto, ser o melhor, a despeito de tudo, não lhe garante o êxito, a consecução do ideal. É que ideal do ego do negro, que é em grande parte constituído pelos ideais dominantes, é branco. E ser branco lhe é impossível. Dilacerante, crua, cruenta descoberta... (p. 73)

Com a origem familiar podemos desdobrar ainda inúmeras reflexões, para o que nos comprometemos, falaremos sobre o que chamaremos de socialização racial primária. Não é novidade que a temática da socialização é algo constantemente estudado pelos sociólogos,

contudo, o que nos interessa é compreender como essa etapa conhecida pelo seu processo de assimilação de hábitos e valores estruturais e estruturantes perpassa a incorporação da racialização. Para tratar da própria trajetória racial, foi comum que os entrevistados trouxessem algum familiar como um parâmetro para sua própria construção identitária.

Então, quando eu era mais nova, eu era a mais escura, a mais retinta, então tinha essa questão de eu ver minhas irmãs brancas e elas sempre falavam “ah tu é morena”, porque essa questão de pardo, de preto, surgiu depois de um tempo [...] quando minha mãe tava trabalhando com um salãozinho dentro de casa, foi na época que a gente morava em Ouro Preto, e eu lembro que uma cliente tava sendo atendida pela minha mãe e ela disse “Ah! Essas são tuas filhas”, porque minha irmã mais velha tinha chegado em casa, então minha mãe confirmou que era, e aí ela elogiou minha irmã mais velha, elogiou minha irmã mais nova e ela em nenhum momento, eu tava lá, me elogiou. E eu lembro que isso me marcou muito e eu chorei depois por causa disso. E aí minha mãe ficou “porque tas chorando? Besteira.”, só que na minha cabeça de criança só passava “já que ela tá elogiando todas elas, porque ela não tá me elogiando também?”, sabe? [...] a minha irmã mais nova, era a pele dela, o cabelo dela, que tinha traços europeus, então pra mim não sobrou elogio, porque não tinha esses traços europeus [...] Tinham pessoas que sempre diziam “Ah, ela é linda, de suas filhas todas, a mais linda é ela” pra minha irmã ruiva e branca. (Jacy)

As irmãs de Jacy foram impostas como parâmetro para sua trajetória identitária. Jacy se depara com o quanto a avaliação de outras pessoas seriam mensuradas a partir de aspectos da branquitude. Vendo como suas irmãs tinham acesso livre ao mundo da branquitude, Jacy começa a questionar a si como conseguir essa mesma admiração.

Eu tinha muito isso de me sentir inferior às minhas irmãs quando eu era mais nova e eu lembro inclusive de quando eu tinha uns 11/12 anos que eu entrei em paranóia de não tomar sol. Porque eu ficava “Ah, não vou pegar sol porque me deixa com um aspecto de mais velha”, umas coisas assim, sabe? Que eu comecei a colocar, “Ah, não combino com o aspecto de quando minha pele tá bronzada, combino mais com pele mais clara”, tinha isso também quando passei por esses processos da infância e da adolescência. Quando eu ia pra praia eu passava muito protetor solar e ficava na paranóia de não sair debaixo do guarda-sol e não saía de jeito nenhum debaixo do guarda-sol. E eu lembro que dentro da minha família as netas da minha avó que tinham a pele mais clara, eram tratadas melhor que as outras. (Jacy)

Jacy nos relata como, para tentar se adequar às perspectivas racistas do mundo branco e encontrar caminhos para a construção de uma autoestima, começa a tentar traçar mecanismos que a aproxime dessa ausência de traços europeizantes. Para Jacy, investir que sua pele tivesse o menor teor de pigmentação possível era um caminho que a possibilitasse uma autoaceitação e veículos para a aceitação alheia, algo inclusive já mencionado por Joana sobre como para nos elevarmos, procuramos encontrar caminhos e ferramentas que nos embraqueçam. Voltaremos mais tarde a tratar mais pontualmente do caso de Jacy e sua construção racial, antes continuaremos a tratar das influências da origem familiar. Percebamos mais alguns trechos:

Meu pai é branco, loiro e ele se declara cor branco mesmo. E minha mãe é parda, ela é branca... Branca não, meio morena, tem o cabelo preto, parecida comigo assim... Eu

sou mais escurinho assim. Sou pardo, mais ainda assim mais escurinho. E meus irmãos são brancos. Eu sou o único, entre aspas, mais negro... Negro na verdade né. (Rodolfo)

Olha, já me chamaram de galego. Moreno eu acho que já me chamaram, talvez eu não recorde. Quando me chamaram de moreno eu fiquei (?), eu não sou moreno. Eu até comentei isso em sala. Eu comentei até com minha irmã Sandy que, no popular, ela seria morena, porque ela é de pele mais escura do que eu. (Luke)

Acho que é importante pontuar a questão racial dos três filhos, como comentei, minhas duas irmãs, uma ela tem pele mais clara, mas tem, por exemplo, o nariz mais largo do meu pai, mas uma pele no padrão de branco, a outra irmã tem a pele bem escura, mas tem um cabelo liso, o nariz não tão largo e tem eu, que fosse realmente um misto assim, que tenho uns traços considerados mais finos, tenho os olhos claros. Acho que essa questão de ser pardo é algo que me liga mais ao aspecto da negritude é o meu próprio tom de pele, que é um eixo mais intermediário. (Tadeu)

Eu acho que a primeira vez que eu saquei o que era racismo é quando estávamos eu e meu irmão, meu irmão é retinto, e aí chegou uma menina na brincadeira e falou assim “quem é esse?” e eu respondi “é o meu irmão” daí ela “mas é de mãe ou de pai?” e eu “dos dois?!” ela “como se vocês são de cores diferentes?” eu disse “então não pode ser meu irmão não?” e ela disse “não, porque é preto.” E eu justamente pensava que era branca, então fiquei “Que???” (Joana)

Os relatos acima apontam para um ideal comum de autoconstruir sua percepção racial a partir do vínculo familiar. Ao perceber os corpos que os cercam, os entrevistados abrem o berço que começa suas inquietações acerca da racialidade. Nesse quesito, tentemos compreender como essas passagens de estalos de consciência racial são sentidos em corpo. É possível questionarmo-nos que muitas vezes, pela branquitude se colocar em uma margem (a)racial (fora da raça), não se discute colorismo entre pessoas brancas, assim, é comum que as pessoas que apresentem ausência de traços vangloriados europeus, se sintam mais a parte da branquitude, principalmente se os espaços partilhados socialmente (espaços sociais, culturais, políticos e afins) forem racializados. Assim, por mais que seja significativo perceber o quanto a branquitude é cruel com corpos até dentro do seu próprio sistema, não faz com que acesse o sentir-se corpo racializado. Isto posto, percebe-se uma movimentação contrária aos corpos racializados, os quais tentam fugir do “sombreamento” sobre seus corpos, é quando falamos do caso de Joana. Joana foi uma mulher negra que a todo momento tentou desvincular seu corpo da racialização, por muitas vezes entendeu-se enquanto não negra atrelada às representações que a cercavam em casa, contudo, isso não a impediu de lidar com os efeitos do racismo no seu cotidiano, a exemplo da violência do racismo sofrido na trajetória escolar.

Em contrapartida, temos corpos que foram racializados por excelência, mesmo que a família tentasse afastar essa racialização, os encontros sobre os efeitos raciais eram inegáveis e impagáveis na história:

Quando eu me afirmava como negra elas ficavam “Por que você tá dizendo isso? Claro que não!”. Eu trazia gatilhos antigos [...] Eu sempre fui uma criança que minha família trabalhou muito a autoestima. Ficavam dizendo tipo “Ah tua pele é bonita”, “Ah tu tem um cabelo maravilhoso, você tem cachos maravilhosos”, justamente por vir de uma família que sofreu muito racismo. Por parte de mãe, porque meus pais são um casal interracial, meu pai é branco e minha mãe é negra. Minha tia sofreu um processo muito violento na igreja, que pediam sempre para ela ir de peruca porque tinha o cabelo crespo. Minha mãe também que teve o cabelo cortado porque era black power. Como elas já sabiam as pedras do caminho do racismo né, tentaram prevenir que isso acontecesse comigo (...) Não tive esse processo de me descobrir negra porque eu fui tirada da fase leiga pra me virar como eu soubesse. Acho que não tinha muitas barreiras. (Raiane)

A socialização racial primária apresentada por Raiane pode ser analisada a partir do que hooks denomina como entorpecimento emocional. Entre um paralelo de suas obras *My Soul: black people and self-esteem* (2002) e *Vivendo de Amor* (2010), hooks traça como a população negra tem um desenvolvimento de suas emoções de modo reprimido como chave para a sobrevivência de um mundo historicamente racista. O apresentado pelo trecho de Raiane nos leva justamente a perceber como seu vínculo antepassado de mulheres negras as evidencia como pessoas que sofrem de uma dor emocional crônica, isto é, aquelas que lidam com a constante luta para alcançar o mínimo grau de bem-estar psicológico frente aos divergentes mecanismos da branquitude e suas ferramentas de violência, abuso e genocídio. Como enfatizado insistentemente no decorrer deste trabalho, o negro, tanto no Brasil quanto mundo a fora, teve sua história escrita de uma forma tutelada, em que os brancos ditaram seu papel no mundo enquanto subalterno e excluíram suas ações e posições de protagonismo.

O que a mãe e tia de Raiane faz é entender que, por Raiane ter a pele menos retinta que seus próprios corpos, pode tentar driblar as margens racistas se apegando à ideia da parfidicação, uma espécie de pseudoautoestima caracterizada por ter ao menos a falsa chance de aceitação, a inferioridade relativa, recuperado por D'adesky (2001). A ênfase para que Raiane não se enxergue como um corpo comum, é a tentativa de evitar os mesmos danos psicossociais que as acompanharam em um mundo racista. Desde a infância, hooks pontua como as crianças negras têm espécies de máscaras que são repressoras, causando maiores conturbações em sua construção de autoestima, visto que essas máscaras escondem as verdadeiras feridas (causadas pelos efeitos do racismo), tornando mais difícil seu processo de cura.

Sobre essas estratégias que as famílias encontram para a autopreservação de crianças negras como forma de afeto, Tatiana se impacta ao recordar situações de sua criação, algo que não se debruçava até o presente momento da pesquisa:

Quando eu era pequena, eu era a mais escurinha, a mais moreninha... Cresci com minha avó dizendo "não faça assim pra o seu nariz não ficar uma bola, coce assim pra

afilar". Então isso é um pouco, não vou dizer que eu era vítima de racismo porque sabia que não era algo proposital, mas algo estrutural, o que a gente chama hoje de racismo estrutural. Era o formato do meu nariz pra eu não me parecer tão negra, consegue entender? "Mas pelo menos nasceu de cabelo liso" "Pelo menos puxou ao cabelo do pai", porque a minha mãe tinha cabelo crespo, apesar da pele clara. "Ah mas o nariz é mais afilado que o da mãe. (Tatiana)

Embora identifique como existe uma propagação racista em sua socialização racial primária, Tatiana não se enxerga como vítima dos efeitos racistas por um possível agressor ser de seu vínculo familiar, assim, a forma que a agride é tomada como um vínculo de cuidado afetivo. Tentar que seus familiares racializados buscassem formas de maquiar suas racialidades é um método que os vínculos afetivos encontram como demonstração de amor. Assim, o amor que corpos racializados conhecem, está, como colocado por hooks (2003), como um sobreviver acima de um bem viver. Algo interessante é que tal mecanismo é tão enraizado por fazer parte da construção dos indivíduos desde sua gênese que Tatiana se choca ao recuperar suas memórias, mas, com seu desenvolvimento mais crítico após alcançar a fase adulta, consegue identificar como isso se apresenta com seu filho:

O primeiro choque em relação a Marcos (filho da entresvitada) foi quando Lara (cunhada da entrevistada) falou que ele era negro e aí Ná (Sogra da entrevistada e vó de Marcos) falou: "Ele não é negro não, ele é moreninho". E aí ficou aquele climão de Lara dizendo que ele era negro e Ná dizendo que ele era moreninho e meio que ela tivesse dizendo "Não tas vendo que esse menino não é negro?!" meio que não aceitando essa questão. (Tatiana)

De acordo com a entrevistada, todas as pessoas que participaram desse evento são negras, contudo, há uma quebra de geração que faz com que a autopercepção e autodeclaração sejam distintas. Ná, a avó apresentada nessa situação, não se vê e não admite que seu neto seja identificado como uma pessoa negra, seguindo a mesma ótica do entorpecimento emocional incorporado anteriormente. O que muda é que Tatiana hoje, mais engajada em seus papéis críticos e políticos, como uma professora antirracista, como a própria se autodenomina, traz uma leitura racial sobre o próprio filho e sua família afrocentrada (seu companheiro também é negro), como uma nova estruturação de autoestima e amor que está em construção.

Os impactos sobre a autodeclaração e a consciência racial nos expande, assim, desde de critérios de objetos públicos (políticas públicas/Estado) a critérios mais íntimos (sobre autoestima e bem estar psicológico), ambas as lutas só se fazem possíveis por compreender esses corpos enquanto uma estrutura de coletividade, algo que envolve reconhecimento, memória, ancestralidade, acolhimento, identificação e as diversas esferas de descolonização.

Neste mesmo entendimento do papel do outro na nossa construção de autopercepção e identificação, Raiane percebe a sensibilidade da racialização na trajetória da racialidade:

Foi uma fase realmente difícil assim para mim porque a adolescência e pré-adolescência já tem essa passagem difícil de validação do outro e esse outro não pode ser da sua família, tem que ser um outro externo: um menino que você gosta, uma amiguinha que gosta, uma menina que você ache bonita. Daí então quando você vê que não tá dentro desse padrão estético e a escola reforça isso dizendo que você tem que alisar o cabelo, é muito complicado. São feridas que não deixam se fechar. (Raiane)

Algo que pode ser complementado com o trecho de Rodolfo:

Hoje em dia eu trabalho num salão de beleza classe média/classe média alta e eu vejo a diferença de tratamento para as pessoas pretas e pessoas pardas. Inclusive se falo pra uma cliente minha que sou negro, elas vêem isso como um xingamento, como um problema. Elas falam: "Não fale isso" e eu fico "porque não? Qual o problema disso? Olhe minha boca, olhe meu nariz. Eu sou preto, só não tenho a pele preta", aí elas ficam assim, sem saber como reagir, mas a reação é sempre essa de "não diga isso de você mesmo", como se fosse um problema, e não é! Mas na cabeça delas são grandes problemas, porque o ciclo delas é de gente branca. É de homens brancos, mulheres brancas, filhas brancas, netas brancas e todo mundo branco. (Rodolfo)

Neste segmento, destacamos novamente algo que se manifesta a todo tempo: a inconstância da pardificação. Autodeclarar-se e se identificar com o termo pardo produz uma plasticidade que te leva a um prestígio social de maior aceitação, ao mesmo tempo que não te priva de sofrer as consequências do racismo. A depender da situação, o apontamento de ser um pardo racializado pode te levar a um confronto que suaviza a discriminação, tentando encontrar formas de vangloriar um distanciamento do tipo “real”⁶ negro, ao mesmo que se evoca a indissociável negritude quando está sobre uma situação de ataque, de violência. O poder que o olhar do outro tem sobre nós é alarmante, para culminar, essa métrica é constantemente pautada nos parâmetros da branquitude e suas estratégias (do mito) da democracia racial produzida na particularidade brasileira. Agora, partiremos para um debate mais específico sobre os arrebatamentos da pesquisa.

⁶ Aqui, a escolha da palavra real é por se fazer antônimo da palavra ideal. O real negro e o ideal branco são contrapostos nessa perspectiva. Ainda, como o senso comum incorpora a naturalização de que ser negro é apenas dentro dessa ideologia de maior pigmentação e traços fenóticos em destaque, assim, o racismo se mascara e não se faz palpável. Como pode estar sendo racista se você não é um corpo racializado? Assim, manifestam-se as estratégias de plastificar a racialização dos indivíduos.

3.2.3 Letramento racial nas percepções de subjetividade e os processo de (não)racialização do sujeito tipo-pardo

TABELA 4 - LETRAMENTO RACIAL E PERCEPÇÕES SUBJETIVAS

Entrevistados	Autoidentificação com a paleta de cores	Autoidentificação com a envergadura do cacho	Percepção racial da paleta de cores para brancos	Percepção racial da paleta de cores para pardos	Percepção racial da paleta de cores para pretos
Joana	4	4b	1-2	3-6	7-11
Talita	3	2b	1-2	3-4	5-11
Tatiana	5	2c	1-3	4-5	6-11
Luke	4	2a	1-2	3-5	6-11
Raiane	5	3b	1-3	4-6	7-11
Rodolfo	5	2a	1-2	3-7	8-11
Jacy	4	3a	1-2	3-5	6-11
Tadeu	4	2b	1-3	4-7	8-11

Fonte: Elaboração própria

A tabela de letramento racial e percepções subjetivas se relacionam com o bloco expositivo do questionário (para acessar as imagens segue o Anexo B - envergadura do cacho e Anexo C - paleta de cores). Diante essa amostra, a tabulação dos dados nos apresenta algumas informações: dos 8 entrevistados, 4 deles se autoidentificam com a cor de número 4 da paleta de cores, seguido respectivamente de 3 que se relacionam com o número 5 e apenas um caso que se relaciona com a cor 3. Acerca da autoidentificação com o método da envergadura do cacho há uma maior variação, apresentando 2 candidatos com o cabelo 2b, 2 com o cabelo 2c e as demais identificações (2a, 3a, 3b, 4b) apresentam-se apenas com 1 caso.

Antes de prosseguir com a descrição dos dados sobre a paleta de cores, precisamos explicitar que as respostas elaboradas para essa questão foram posteriores ao questionamento do que os candidatos entendiam acerca das classificações de cor/raça disponibilizadas pelos censos oficiais representadas pelo IBGE. Dentre as opiniões, existem graus de conhecimento sobre as categorias. Em destaque, entre os 8 participantes, 4 constataram conhecimento maior

sobre as divisões categóricas, 2 demonstraram conhecimento mediano e outros 2 demonstraram conhecimento raso/desconhecimento, atribuindo à percepção apenas do senso comum. Dois desses depoimentos foram mais desenvolvidos e servem como destaque:

Sim. Tenho um entendimento mínimo desse sistema classificatório realizado e que também muitas vezes ele não reflete a complexidade dessa caracterização social. Então, pelo que eu me recordo, eles usam a categoria pardo por exemplo, que muitos teóricos debatem e acham problemático isso. Acho que eles usam também amarelo, preto, branco e indígena. Eu vejo como uma classificação um pouco problemática por alguns motivos, até porque se você chega pra perguntar pra uma pessoa comum, que não tenha essa visão mais apurada da realidade ou dessa formação historico-social do Brasil, acabam sendo algo muito ambíguo, então as pessoas colocam pardos por acreditar na descendência, mesmo que não tenho fenótipo negro, não são atravessados por essas questões mais de ordem social que negros (pretos e pardos), são atravessados. (Tadeu)

Eu entendo. Eu acho relevante, mas acho que desconsidera muitas pessoas porque nesse rolê, o que seria esse pardo? A gente traz o preto e o pardo, o pardo seria aquela pessoa que veio de um relacionamento multiracial né, só que não existem só multiracialidade de pessoas negras com pessoas brancas, têm pessoas de origem amarela que se consideram pardas também, então, não sei. Como é muito difícil o rolê racial no Brasil, também tem essas lacunas... Eu acho que não seria o ideal, mas é o que têm pra hoje. (Raiane)

O que Raiane e Tadeu explicitam é algo que se confirma em nosso cotidiano. Apesar de entenderem as categorias de uma forma crítica, percebem como no senso comum esse conhecimento é raso ou nulo. Algo que podemos confirmar com os depoimentos de Tatiana e Luke:

Eu acho que a indígena vem mais pra questão étnica, a amarela não sei... A parda eu acho que sim e a preta também [sobre ter noção do que se trata tais categorias]. Acho que o negro engloba o pardo e o preto. (Luke)

Eu não vou te dizer que tenho conhecimento, porque nunca parei pra estudar sobre isso. Eu tenho porque já preenchi o censo, já respondi formulários que me pediram essa autodeclaração, então eu tenho esse conhecimento nesse sentido, da autodeclaração. (Tatiana)

Os depoimentos de Raiane e Tadeu convergem com o discurso apresentado por Tatiana e Luke, visto que ambos apontam ter uma noção básica, mas de pouco entendimento. Ainda, algo curioso aparece nesse decalque, a todo momento, Luke aparece-nos na representação de um pardo que não incorpora uma racialização pelos efeitos da própria branquitude não se racializar, algo que se confirma quando, no inconsciente, Luke traz as 4 categorias de raça/cor presentes no IBGE, mas se esquece apenas da categoria branca.

Finalmente, voltemos para a percepção racial sobre a paleta de cores. De acordo com os entrevistados, por unanimidade as cores entre 1-2 se apresentam como a categoria branca, dentre essa mesma perspectiva, 3 dos entrevistados alargam essa perspectiva para a cor 3. Por outro lado, 5 desses entrevistados já consideram que a cor 3 se encaixa para a percepção racial

de pessoas pardas. Por unanimidade, apenas a cor 4 se apresenta na percepção racial dos pardos. Com exceção de um caso, todos os interlocutores também consideram que a cor 5 também reflete a categoria parda. No restante da exposição, ambos se apresentam com 2 casos que aumentam essa percepção para a cor 6, e outros 2 que aumentam a percepção para a cor 7. Por fim, a percepção racial sobre a paleta de cores para as pessoas pretas, os entrevistados apresentam por unanimidade a percepção racial da cor 8 a cor 11. Na maioria dos casos, essa variante intercala entre a cor 6 e a cor 11, com 3 casos. Em seguida, apresenta-se a variação entre a cor 7 e a cor 11 com 2 casos e apenas 1 caso apresenta a percepção racial da cor 5 a cor 11 para a percepção racial de pessoas pretas.

Com as opiniões apontadas pelos nossos interlocutores, podemos concluir que as cores entre 4-5 seriam as mais representativa para a categoria pardo. Um ponto fulcral a ser notado é, mais uma vez, como a branquitude se mostra intocável e inatacável. Vejamos que, enquanto o letramento racial apresentado pela percepção dos entrevistados demonstra-nos uma grande pluralidade da formação de corpos pretos, tendo a maior variação de cores em larga medida, em contra-partida a branquitude permanece centralizada em apenas duas cores, às vezes apresentando um alargamento para 3 categorias. O que nos evidencia que a categoria branco nos quesitos de raça/cor é quase que inquestionável para os entrevistados; todos têm uma clara percepção sobre a camada da branquitude. Embora Osório (2003) argumente como a zona cinzenta apresenta maior instabilidade entre as categorias branco e pardo, a branquitude tem seu lugar inquestionavelmente estabelecido. Não que isso corrobore o argumento do autor, mas é crucial fazermos sempre esse movimento de racializar a branquitude e escancarar a sua face que teima em ser ocultada.

Quando questionados sobre o que é ser pardo, por unanimidade, os entrevistados indicaram a palavra mistura como unidade significativa de análise. Tomamos aqui a palavra mistura como palavra-chave que cabe os desdobramentos com os respectivos sinônimos apresentados: miscigenação, mestiçagem e casal interracial. Para um maior aprofundamento sobre a percepção desse letramento racial, vejamos alguns trechos:

Rapaz, eu acho... O que é o pardo? Eu também não sei... Se for falar historicamente, é fruto de uma violência né. Do homem branco com a mulher preta para embranquecer essa nação e sanar a mancha negra do Brasil. Mas eu realmente não sei te dizer o que é o pardo [...] Eu entendo. Eu acho relevante, mas acho que desconsidera muitas pessoas porque nesse rolê, o que seria esse pardo? A gente traz o preto e o pardo, o pardo seria aquela pessoa que veio de um relacionamento multiracial né, só que não existem só multiracialidade de pessoas negras com pessoas brancas, tem pessoas de origem amarela que se consideram pardas também, então, não sei. Como é muito difícil o rolê racial no Brasil, também tem essas lacunas... Eu acho que não seria o ideal, mas é o que tem pra hoje. (Raiane)

Eu acho que esse lugar do pardo é uma posição muito ambígua, na maioria das vezes, porque vai depender muito do olhar que é lançado sobre você, mas assim, num entendimento mais simplista, é algo que não tá diretamente nos extremos, então não é uma pessoa branca, mas também não é uma pessoa preta, sabe? É uma pessoa que tá no meio termo, é uma pessoa que tem característica dessas duas vertentes e que vem do próprio processo de miscigenação do Brasil. Essas características é um espaço bem difícil a ser ocupado na maioria das vezes. (Tadeu)

Eu acho que no geral para mim ser negro é ter sangue negro e ser pardo é ter essa miscinegação. Indígena com negro, branco com negro e afins, ser mix, ser misturado. A palavra mestiça é ruim, não gosto de usar, ou mulato, por exemplo, é ruim. Não ser preto o suficiente, nem branco o suficiente. Ser pardo não é nem lá, nem cá. Sobrou e é isso mesmo. [...] Eu acho que eu internalizei como outras pessoas me vêem. Fenotipicamente brancos têm menos corpo, pessoas negras têm mais corpo. Pessoas negras têm certas atribuições de rosto, tipo lábios grossos, nariz mais largo. E é nesses quesitos que me pego: “Será que sou? Serasse que sou negra mesmo?” E aí, justamente, essa mistura faz com que nós pardos vamos juntando esses conceitos. Meu cabelo é cacheado, meu nariz é mais fino e a boca mais grossa... Meu olho que é maior assim, meio esbugalhado, como o pessoal fala. E aí acho que fenotipicamente que nós pardos mistura mesmo essa questão do branco e do negro. Às vezes, por exemplo, tem o nariz mais largo e boca mais fina, sabe? E acho que fica muito difícil para a gente pensar nessa mistura dos dois. (Joana)

Vou falar de um sentido de ignorância mesmo, não é algo que eu tenho leitura, mas que eu percebo. Eu acho que o pardo ele é um retrato, eu diria, não sei se to me arriscando dizer, do processo de mistura, de miscigenação mesmo. Quando eu procuro pensar em cultura brasileira, em formação cultural brasileira, acho que esse termo é um pouco melhor, eu me volto pra esse processo de mistura. A gente vem pra os clássicos né, o negro, o europeu, o próprio indígena. Eu enxergo o pardo como fruto dessa mistura. É como se a gente não tivesse... Eu acho que o pardo vem pra mostrar um pouco disso. Sei que tem outras nomenclaturas que as pessoas usam de forma muito inadequada, mas eu acho que o pardo tá nesse lugar do resultado dessa mistura, sabe? Do processo dessa mistura [...] Eu consideraria um símbolo do Brasil, acho que não dá para pensar nas questões raciais no Brasil sem pensar o pardo. Se você me dissesse assim hoje: “Olha, o pardo não existe.” Eu ficaria refletindo que maneira posso representar essa mistura, o que existe? Então acho que o pardo é resultado dessa miscigenação. Enxergo o pardo sem traço identitário, mas como traço identitário do povo brasileiro. (Tatiana)

O que se evidencia como fato nas passagens dos interlocutores, é a leitura do pardo ser essa formação racial que antecede um passado colonial (de violência, como bem posto por Raiane) que consagrou o conceito de miscigenação. Podemos tomar como um feito também a realidade que concretiza a pardificação como o principal obstáculo epistemológico para a compreensão das relações raciais no Brasil (OLIVEIRA OLIVEIRA, 1974, p. 32). Compreender sobre o que é ser pardo no Brasil se limita nas fronteiras de ser fruto de uma mistura protagonizado por um casal interracial, para além disso, a compreensão é não haver muita compreensão. Por mais tautológico que pareça, o não dito nos manifesta algumas configurações: a identidade, apesar de carregar uma narrativa particular, não pode ser entendida sem as relações que a formam. Em primeiro caso, temos que perceber que o próprio sentido de identidade é um espaço próprio de negociação com o outro, isto é, existem conflitos e trocas

recíprocas que a fundamenta, algo que Hall nos afirma como "cada identidade, é radicalmente insuficiente" (HALL, 2003, p. 85).

Com a pardificação, essas questões se acentuam pela excelência de seus conflitos. O pardo coloca em conjunto tudo aquilo que, historicamente, construiu-se como opostos absolutos, visando que essa oposição se deu sob uma relação de negação e exclusão. Ainda, a dominação ideológica pautada (no mito) da democracia racial faz com que a consciência dual (Du Bois, 2021) entre em colapso. A duplicidade de questões sobre encontrar e construir sua identidade não perpassa apenas pelo peso da racialização e a assimilação da nacionalidade, passa ainda pela percepção de encarar, o que constantemente é colocado pelos interlocutores, sentir-se no meio, em um não lugar, “branco demais para ser negro e negro demais para ser branco”. A arena de negociação que fundamenta o próprio sentido de identidade com o outro é algo constante, ainda mais arriscado dizer, algo fixo na plasticidade do pardo.

Essas questões se intensificam ao entendermos que a autodeclaração dos indivíduos tem impactos significativos, algo apontado pelos entrevistados:

Principalmente no impacto da produção de políticas públicas assim, porque, por exemplo, quando uma pessoa é morta por bala perdida e ela é assistida pelo SUS, muitas vezes essa pessoa se autodeclara como branca ou como amarelo. Inclusive tem pessoas pardas que se autodeclaram amarela, isso não faz muito sentido, mas é real, né? Então você não consegue mapear os problemas que aquela raça enfrenta e isso reflete muito nas políticas públicas, inclusive que população tá morrendo mais né? Vítimas de violências estruturais da sociedade. Eu acho que isso tem um impacto muito grande. (Jacy)

Eu entendo porque primeiro a importância do censo se dá, me perdoe se falar algo que não seja... Mas eu entendo o censo como forma de nós dimensionarmos nossa população, então se eu me autodeclaro negra e, por exemplo, a gente vê que a maioria da população se autodeclara negra, isso vai gerar uma série de políticas públicas que vai gerar pra essa população. Então essa importância da autodeclaração vai muito nesse sentido, que é responder o censo e o impacto que isso pode trazer posteriormente. Falando nesse sentido de políticas públicas, de incentivo, da própria noção cultural de como o Brasil se enxerga enquanto nação, enquanto raça. Então eu acho que perpassa essas questões também. A gente tem uma população, aí também me incluo nisso, que não consegue perceber qual a sua formação racial e isso impacta também no que eu vou pensar futuramente. Até em impactos religiosos também, porque é como se a gente negasse a nossa construção cultural, não sei se foi meio louco, mas acho que é por aí... (Tatiana)

Eu acho super importante, porque as pessoas não sabem o que são, ou até onde são, porque as pessoas não sabem que isso tem impactos na vida delas e de fato tem [...] Eu lembro que quando eu fui fazer o Enem e tinha o que você se considera, eu não sabia o que colocar ali, se eu colocava preto, se eu colocava índio, porque muita gente acha que eu sou indígena, seu eu marcava indígena, se eu podia marcar todos (risos) e entrar com todos. E é muito difícil, porque como você se considera... É muito abrangente isso. O que se considera um índio? Eu pareço um índio, não tem na minha família, mas eu pareço um. Uma coisa que é legal você saber o grupo que você se encaixa e seria legal ter uma forma de catalogar esses grupos de forma mais segura também, porque acaba que acaba entrando em fraudes. Pessoas brancas entrando na

cota de negros. Tem que ter estudo, tem que ter uma forma de catalogar essas pessoas. (Rodolfo)

Indiscutivelmente, os interlocutores abordam a preocupação central deste trabalho: entender como a autodeclaração tem impactos significativos nos estudos e produtividade estatísticas para que sirvam de subsídio para o caminhar e construir políticas públicas e ações afirmativas. A reivindicação da formalização da coleta de dados é algo protagonizado na agenda dos movimentos negros desde a década de 1930, tais movimentos buscavam defender como os dados relativos à cor ou raça são cruciais para entendermos a dimensão populacional do país, principalmente compreendendo os serviços públicos pelo Estado (ou a ausência destes). De fato, a autodeclaração racial tem um papel significativo em níveis públicos e privados. Sob esse reconhecimento oficial, percebamos ainda algumas questões:

Na minha certidão tem que eu sou parda, não diz que eu sou branca. Na minha visão eu sempre fui parda. Eu vim entender que eu não era parda um dia desses. Porque tem muito a ver, pessoas que se autodeclararam pardas, porque não têm as mesmas oportunidades, porque são da favela. Mas eu não sei se isso realmente se encaixa... Se é isso mesmo. No meu registro de nascimento têm que sou parda, muito louco isso né?! [...] Não temos acesso a nada disso na verdade. Então assim, se você tem no seu registro de nascimento e cresce escutando que você é aquilo, você pensa que você é aquilo. Eu acho que vai muito do passar do tempo de você querer entender aquilo. É você querer entender a sociedade que vive, entender seus privilégios e a gente sabe muito bem disso, então acho que a gente tem que ter muito essa pauta de consciência. Tem que ter consciência de classe, tem que ter consciência de raça. Eu acho que ao longo da minha vida eu fui tendo isso mas durante a minha infância e adolescência não, nunca me passou na cabeça. A única coisa que me lembro é minha mãe me ensinando a não ter preconceito com nada. Eu não sei te dizer como me autodenomino mas no meu registro têm que sou parda e pronto. (Talita)

Antes da análise, abriremos mais algumas inquietações:

Essa questão de chamar de moreno pra não dizer que a pessoa era preta ou parda né. Então por muito tempo eu me identificava como morena e é curioso até porque na minha certidão de nascimento tem morena, que antes era uma classificação que era usada. E aí, então, já depois de mais velha, a partir dos meus 19/20 anos, eu comecei a me declarar como parda, não morena, porque esse termo não se aplicava a mim. Como eu sou uma pessoa não retinta, eu sempre tive muita dificuldade de me enquadrar. Porque pra mim eu não sou nem branca, nem preta. Pra uma pessoa branca, eu não sou branca e pra uma pessoa preta, eu não sou parda, nem preta. Então tem essa questão de não se enquadrar nem em um grupo, nem em outro por vezes. Porque uma pessoa mais retinta vai dizer "não, tu é branca", mas pra uma pessoa branca ela vai dizer "não, tu é parda". Então essa dificuldade de identificação de eu não me enquadrar em um padrão desde muito cedo. (Jacy)

Rapaz, eu poderia me declarar pardo e poderia me declarar negro [...] Eu tenho pra mim que moreno é uma pessoa que é branca e tem cabelo preto, isso é um moreno. Pardo é uma pessoa que tem uma pele que não é nem branco, nem negro. Eu tenho um amigo que brinca que ele é moreno limite, passou dele é preto, só que esse meu amigo é preto. Então tem muito isso, meio do caminho que tem uma cartela de cores infinitas entre o branco e o preto e essa cartela de cores acaba entrando no pardo, que não encaixa nem em um, nem em outro [...] quando eu era pequeno eu sempre falava moreno, porque eu tinha cabelo preto e, entre aspas, não sou preto. Inclusive no meu registro tem de cor morena. (Rodolfo)

Já explicitamos anteriormente como a captura e tratamento de informações oficiais sofrem mudanças de orientação ao passar do tempo. O registro documental recuperado pelos entrevistados nos evidencia ainda mais como a construção racial do país é um indicador social que tem lidado com divergentes variações. Em primeiro caso, o indicador social construído sobre a raça/cor para Talita reflete as condições sociais e políticas de como a democracia racial investiu na época para que, no centro do seu papel civilizador e modernizador, a população brasileira incorporasse a ideia da não-racialização. Assim, apesar de não se sentir racializada, nem nos traços fenotípicos, nem na pigmentação da pele, Talita relata que sempre se identificou como parda por seus documentos oficiais e percepção da validação do outro. Assim completa que:

Não (sobre achar se pessoas pardas serem negras). Eu acho que não são negras. Pra mim pessoas pardas são pessoas brancas que tem essa dificuldade financeira, pessoas que são vistas na favela porque são brancas e não tem as mesmas condições. Posso tá falando besteira, mas é algo que eu acho nessa linha... (Talita)

Talita nos mostra que a categoria pardo para ela, apesar de se tratar de uma categoria de raça/cor, não passa por esse processo de racialização. O pardo, nesse sentido, cria uma dimensão apenas em aparatos de classe social. Ser pardo é estar dentro dos parâmetros da branquitude, mas não alcança seu status de poder e dominação. Tal discurso faz com que pensemos como a branquitude teime em não se racializar, visto que, para compreender opressões e violências, tende-se a não se encontrar no ideal tipo branco, recorrendo a uma nova categoria identitária. Podemos caminhar na reflexão do quanto o colorismo de pessoas brancas precisa ser debatido, pois a branquitude também relega péssimas condições ao seu próprio grupo racial, a inegável diferença é que para estes cabe a ideia de meritocracia, visto que o mundo competitivo capitalista é instalado sob o sistema de controle dos parâmetros branco.

Algo ainda interessante é destacado na trajetória de Jacy e Rodolfo. Ambos trazem que nos seus registros de nascimento, existe um preenchimento de raça/cor com a categoria morena. A categoria moreno, como dito anteriormente, nunca foi oficializada pelos censos nacionais, contudo, é uma linguagem constantemente presente no letramento racial dos indivíduos. Apesar de a categoria pardo abranger a captura de todas as categorias não enquadrantes, isto é, categorias mistas e intermediárias, a categoria moreno sempre foi mais recorrente para destinar a racialização de pessoas menos retintas do que a categoria preto. Esse investimento de entender a morenidade é algo que também já nos debruçamos anteriormente, mas que vale ressaltar como impregnou-se no popular e teve uma formação identitária que se materializa.

Teve um tempo que achei que negro era um negro retinto e quem não era, eu considerava morena. Na minha cabeça funcionava assim, o pardo era o que estava mais pra o branco. O pardo era o branco que não tem os traços fenotípicos de branco, que vai ter um cabelo mais crespo, por exemplo, mas a pele mais clara. Daí eu considerava muito a ideia do moreno, que era o negro não tão retinto, então por muito tempo eu me denominei morena. Eu nem me via como parda, mas colocava na autodeclaração. Se alguém me perguntasse eu dizia: Eu sou morena. O negro pra mim era realmente o retinto. Hoje eu entendo que a gente já pode considerar pessoas negras mesmo elas tendo um tom de pele mais claro. (Tatiana)

As irmãs Tatiana e Talita compartilham do mesmo senso no letramento racial. A percepção racial apresentada reflete o pardo mais próximo às configurações da branquitude, enquanto encontravam a nomenclatura morena com maior proximidade com a negritude. Seja pardo ou moreno, as variações da categoria racial que se apresentam como categoria intermediária entre "o branco e o preto" incontestavelmente apontam para a afirmação do embranquecimento da população e a harmonia que se estipulava em sermos um país sem raça e, logo, sem racismo. Somos todos pardos, somos todos morenos.

Cabe-nos agora compreender quais as possibilidades de uso científico e técnico da informação que contribuem para orientar as mudanças de análise que ocorrem com as categorias raciais. De acordo com o jornalista Daniel Silveira (2020), houve um aumento significativo da população preta e parda nos últimos 8 anos. Um fato curioso é como essas mudanças começam a efervescer entre os anos de 2012 e 2019, na mesma contextualização onde as universidades públicas e concursos começam a adotar a reserva de cotas raciais.

Nos últimos 10 anos, é incontestável como a política de cotas tem mostrado eficientemente ser um mecanismo de reparação e inclusão social, algo que não ocorreu desde o período pós-abolicionista de integralização dos corpos escravizados, livres e libertos da população racializada. Contudo, durante seu processo de institucionalização, a política de cotas foi exposta a partir de uma massa significativa de movimentos negros, comunidade acadêmica e comunidades locais por vários estados do Brasil. O elemento pardo foi o principal responsável para elevar o tensionamento nos processos seletivos, identificado como o elemento que abriu brechas para a possibilidade de fraudes.

Dentre nossos entrevistados, 3 casos são frutos da política de cotas para ingressar na universidade pública. Foi perguntado a todos os interlocutores qual o entendimento de cotas raciais, por unanimidade, todos se colocaram a favor e a defenderam como uma dívida histórica. Evidenciamos trechos daqueles que passaram pela política:

Por isso acho tua pesquisa tão importante, porque se fosse a 10 anos atrás, muitas pessoas iam dizer "eu não sou parda, eu não sou preta, eu sou morena", como eu trouxe na temática. Essa coisa de não se enxergar como pessoa parda ou preta, mas como

uma pessoa morena, ou até talvez como uma pessoa branca. Porque tem isso de "ah, minha pele não é tão escura, eu sou branca". Mas existe esse viés também de muita gente se aproveitar da conveniência da raça, tipo, eu vou aplicar pra vários concursos sempre usando a cota. Por exemplo, eu ingressei na universidade com a cota racial mas, agora sabendo dos meus privilégios como pessoa parda não retinta, eu já não entraria em outro processo com essa cota racial, sabe? Justamente por essa consciência de que nesse subgrupo de pessoas pretas elas têm certos privilégios. Como te falei, hoje mais velha, eu não sofro racismo, mas quando eu era mais nova, por ser mais retinta eu sofria. Eu fui uma criança mais excluída, colocada de lado. Então existe muito essa questão de como a gente precisa ver como o brasileiro se enxerga agora depois de todos esses anos de políticas de cotas raciais. (Jacy)

Eu acho as cotas muitíssimo importantes. Amo reparação histórica, adoro!!! Não gosto quando tem gente que usa e não deveria usar, mas acho muito importante. De vez em quando eu acho que parece por pena, mas não preciso de pena, mas eu entendo que são políticas restaurativas de que prejudicamos essa galera e temos que fazer algo para que a galera saia desse lugar. Entrei na minha universidade por cotas e agora vou tentar a pós-graduação com cotas. Acho excelente que as pessoas admitiram que pessoas negras estão em situações menos favorecidas e que precisam de apoio. (Joana)

Bem, eu tenho um impedimento mínimo, inclusive sou fruto da política, então é algo que veio pós anos 2000, é algo que veio colocado pelo próprio movimento de pessoas negras e assim, de fato parando pra analisar o perfil racial de ocupância antes e depois das cotas, é possível ver assim uma diferença bem massiva. Então hoje tem-se mais um grupo mais diversificado, de pessoas de diferentes fenótipos, diferentes expressões corporais, diferentes visões de mundo, que eu acho bem interessante também e vejo realmente como uma necessidade, parando pra analisar o processo histórico e formativo do país, as pessoas negras foram sempre colocadas no lugar de subalternidade, no lugar de ser o grupo explorado. Eu particularmente enxergo muito na educação muitas vezes a oportunidade de você quebrar um ciclo, o ciclo da pobreza por exemplo. (Tadeu)

Apesar de os casos acima se apresentarem como participantes do processo seletivo com o recorte racial, apenas Joana mantém seu posicionamento de continuar prosseguindo com o recorte de vagas raciais em processos seletivos. Jacy e Tadeu justificam que:

Eu nessa época [quando ingressou na graduação] já me reconhecia como uma pessoa parda.. Eu acho que só quando.. Sei lá... Até os meus 16 anos eu não me reconhecia, mas quando foi no finalzinho da minha adolescência, eu já me reconhecia como uma pessoa parda. Porque antes eu tinha muito essa confusão, assim.. Não saber se era uma pessoa branca, enfim, se era uma pessoa preta. Toda essa confusão que existia, né? E ainda tinha muito essa coisa na minha adolescência ainda de chamarem e aceitarem o termo morena, é tanto que na minha certidão também era assim. Mas quando eu entrei, eu já entendia a política de cotas como uma reparação histórica, mas eu acho que nessa época não tinha o entendimento que eu tenho hoje em relação a essa questão dos privilégios que existem de quando você é uma pessoa preta com uma pele muito mais clara, com características que podem ser mais confundidas como de uma pessoa branca. Então eu acho que hoje eu percebo isso, e eu percebo que quem tá no espectro da pele mais escura, lá na ponta, é a pessoa que mais sofre racismo, é a pessoa que mais tem problema pra poder conseguir acessar a espaços acadêmicos, ao mercado de trabalho. E nada contra pessoas pretas de pele mais clara aplicarem pra política de cotas. Eu não tenho nada contra hoje em dia, mas eu como pessoa, tipo, com a minha consciência dos meus privilégios, eu não aplicaria novamente porque eu deixaria esse espaço reservado justamente para quem mais sofre com as desigualdades sociais e estruturais. (Jacy)

Tá! Mais uma vez um tópico sensível (risos). Eu acho que hoje em dia, com a mentalidade, com o nível de conhecimento que eu tenho, eu tentaria por ampla. Porque

é muito complicado, assim, eu já falei isso pra tu... Mas a questão acho talvez da passabilidade e... Enfim, eu vejo que têm pessoas assim que de fato... Porque é um direito meu, assim, eu vejo como um direito meu, mas que talvez fosse o caso eu abdicar para outras pessoas que assim, tem um fenótipo mais marcado e que têm outros atravessamentos que eu não tenho. (Tadeu)

A todo momento, Jacy e Tadeu têm se manifestado como pessoas que se autodeclaram pardas, mas que não sofrem a racialização em seu cotidiano. Parece que, por ter uma base mais ampla acerca do conhecimento de estudos sobre as questões raciais, os incorpora sem renúncias. Isso porque, segundo o Estatuto da Igualdade Racial (Brasil, 2010, p. 3) a população negra é “[...] o conjunto de pessoas que se autodeclaram pretas e pardas, conforme o quesito cor ou raça usado pela Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), ou que adotem uma autodefinição análoga.”. Assim, ambos os entrevistados se situam em se compreender como pessoas negras por entenderem que, graças às reivindicações e luta dos movimentos negros, pretos e pardos seriam unificados nessa mesma categoria: negros.

Na medida em que as políticas de ações afirmativas constituem temáticas centrais acerca da reparação, do incentivo à diversidade e uma revolução na perspectiva da negritude, a colocando como pauta central e de propostas positivas, há uma mobilização onde os indivíduos que antes só viam uma lógica de ascensão social e suspensão de violência na lógica do embranquecimento, comecem a potencializar uma adesão, desenvolvendo uma relação com as marcas da racialização que antes eram silenciadas. Assim, é possível perceber como as políticas públicas movidas a essas ações afirmativas tensionam o tabuleiro racial brasileiro. Há um grande jogo de tabuleiro que coloca em perspectiva a identidade, a nacionalidade, a coletividade e relações de interseccionalidade, sendo as mais evidentemente trabalhadas entre a noção relacional entre classe e raça.

Algo parecido já havia acontecido anteriormente quando, na década de 1970, os movimentos negros lutavam junto aos intelectuais do IBGE para acabar com o termo pardo, sugerindo a utilização de afrodescendentes para a substituição. O objetivo era unificar a categoria de pretos e pardos como uma população com o mesmo gráfico estatístico, contudo, a escolha de tal nomenclatura abriu margem para que muitos brasileiros despertassem qualquer mínima linhagem adormecida para se compreender enquanto afrodescendente, o que se deu como uma gênese para a passagem de fraudes nos processos seletivos (SANTOS, 2018, p. 8).

Algo ainda interessante de perpararmos sobre a política de cotas e a racialização dos entrevistados podem ser vistas nos trechos:

Assim, eu acho uma palhaçada [sobre as comissões de heteroidentificação adotada nos processos seletivos]. Assim, eu entendo que você quer prevenir que as pessoas tentem burlar o sistema, mas me colocar numa posição que eu tenho que provar o que eu sou é muito ruim. Eu venho fazendo isso minha vida toda, sabe? Chego num espaço que é democrático, inclusivo, enfim, tudo que eu queria. Tenho que fazer isso novamente. Em 2018 não tinha, foi até bom, mas eu tenho esse medo de que não vou conseguir. Isso me gera uma ansiedade, um medo. Esse espaço da universidade não deveria ser assim, não deveria me causar medo. Acho importante a gente trazer essa questão da comissão no sentido geral. Acho muito problemático ter alguém lhe observando. Assim, na entrada, depois que eu entrasse tudo bem, pode me observar. (Joana)

Uma coisa que fiquei preocupada em relação a isso é se na universidade iam me ler como uma pessoa negra ou não, então quando cheguei aqui, sempre fiquei dependente da validação do outro sobre minha negritude. E esse ano 2022, eu com minha consciência racial formada, eu não quis passar pela banca de heteroidentificação com medo de me reprovar. Porque foi um processo muito difícil pra mim me reconhecer como negra e eu não queria passar por isso e eu fiz sem cotas. (Raiane)

Em uma outra perspectiva, podemos evidenciar dois corpos que constantemente demonstraram uma racialização cotidiana no decorrer das entrevistas. No primeiro relato, Joana nos compartilha como, apesar de ter sua consciência racial mais formada, é sentido como uma forma de agressão ter que validar sua negritude. De acordo com a entrevista, o caminho para entender-se e enxergar-se com uma mulher negra foi duro e poder colocar isso em mãos que não podem compreender essa dimensão é um processo doloroso. No segundo relato, Raiane compartilha da mesma sensibilidade, contudo, opta por não passar pelo processo para não ter que lidar com novas violências sentidas e incorporadas na sua trajetória.

Se a própria política de cotas teve uma trajetória polêmica e efervescente na mudança do tabuleiro racial brasileiro, as bancas de heteroidentificação são ainda mais perspicazes nesse processo. Apesar de embrionárias, as comissões de heteroidentificação têm se mostrado um mecanismo metodológico de grande auxílio no combate aos processos de fraudes. De acordo com Nunes (2018, p. 29): "as comissões não fazem um julgamento de corpos, mas instauram um processo político de acolhimento e recepção aos corpos esquecidos, interditados e normatizados pelo racismo". Com o comprometimento criado para garantir o acesso exclusivo de PPI (pretos, pardos e indígenas) ao ensino superior e serviço público, as bancas de heteroidentificação estão intrinsecamente fundamentadas em um projeto afirmativo mais amplo, o qual por sua vez necessita da construção de elementos que regulamentem um fazer comissional, exigindo critérios editoriais, metodologias, representatividades e alhures. O que nos é extremamente relevante nessas questões é como uma categoria reconhecida pela sua ausência de limitações indica um reconhecimento institucional. De fato, é um movimento extremamente importante e interessante entender os dilemas e dinâmicas que são encontrados dentro do processo das comissões de heteroidentificação.

Neste tópico, foi abordado uma gama de questões e intensificação acerca da temática e do objeto de pesquisa proposto. Essa explanação tem indicado como, atualmente, há uma leitura racial apresentada pelos entrevistados que definem um pardo racializado e um outro que não se racializa. Por fim, entraremos em mais alguns desdobramentos que nos possam fazer progredir ainda mais em volta dessas reflexões.

3.2.4 O mito da cor do pecado: a interseccionalidade de gênero e raça para mulheres autodeclaradas pardas

Quando o questionário da entrevista foi criado no modelo semi-estruturado, foi com o intuito investigativo de deixar a maior margem possível para que os entrevistados pudessem se encontrar à vontade e compartilhar suas memórias e trajetórias conosco. Assim, após seguir uma base com as principais unidades significativas da análise, abriu-se um espaço para que os interlocutores pudessem falar sobre o que quisessem, sobre si ou sobre as questões que se articularam diretamente com a temática. Nessa perspectiva, sugeri alguns temas como vínculos culturais, religiosidade, afetividade e alhures. Na unidade categórica de afetividade, alguns trechos entraram em destaque por se entrelaçarem sobre atravessamentos comuns de algumas entrevistadas.

Em primeira instância, vejamos o relato de Luke e Raiane sobre sua experiência com a religiosidade:

Olha, me provocou agora... Eu acho que nas conversas de pardo, de preto e de branco, muito por causa da universidade, eu já pensei nas igrejas. Até meus 17 anos eu fui evangélico e depois pensei na autoidentificação e no racismo, nunca foi levada dentro das igrejas, eu nunca vi. Eu converso às vezes com Manuela (colega de graduação) que também foi evangélica e que estuda mais do que eu, mas na minha visão é como se o evangelho fosse mais um véu por cima das relações raciais dentro da igreja. Deus ama todos, independente da sua cor, seja branco ou preto, mas é como se, talvez, o debate do racismo não fosse ser levado dentro das igrejas. Eu vejo que muitas vezes pode ser um véu que cobre essas relações e traz uma harmonia. Não tem problema dentro das igrejas, inclusive pode ser aprofundado no papel institucional das igrejas na formação da sociedade. Inclusive da intolerância dentro das igrejas com matriz africana, que como a gente sabe, é de pessoas pretas. (Luke)

Hoje eu não sou uma pessoa evangélica da igreja porque também sofri muito processo de violência dentro da Assembleia de Deus. Eu lembro que quando eu tinha 15 anos minha avó sofreu um derrame e eu tive que ficar com ela uma parte do tempo quando eu chegava da escola. A mulher, diretora lá do pessoal que cantava, simplesmente chamou um pastor, o marido dela e um diácono e falou assim: "Eu quero conversar com você, porque eu quero saber se você é virgem ainda, porque você tá faltando muito culto." Isso eu era menor de idade, não tava com a minha mãe presente e aí ficar nesse rolê do corpo pardo ser muito sexualizado. Achar que pode falar da minha sexualidade na frente de pessoas e aí isso me machucou muito e eu preferi dar uma afastada da igreja. E naquela época eu era realmente virgem, sempre fui muito medrosa pra fazer qualquer coisa. E foi extremamente violento pra mim viver sempre nesses ambientes de violência pra mim, a escola, a igreja... Já me senti bem, mas as

peessoas começaram a me sexualizar demais, demais assim, eu não podia sentar no primeiro banco porque as irmãs pensavam que eu queria chamar atenção do marido delas, então bota Raiane pra o banco de trás. Essa transição então da minha infância para a adolescência tá na igreja e na escola não tinha um espaço de socialização que eu era bem vinda, não tinha amiguinhos na rua, então foi bem solitário. (Raiane)

Ambos os relatos nos instigam a reflexões necessárias. Não é novidade como o espaço da religiosidade teve um papel violento e genocida para os povos racializados, como esta se apresenta como a graça divina capaz de curar a escuridão da alma; os sombreamentos da racialização dos corpos, algo que desenvolvemos de grosso modo anteriormente. O trecho de Luke expõe como há um mecanismo de poder e domesticação que faz com que, em nome da grande divindade, os conflitos sejam apaziguados e todos entendam seu destino comum que é ser irmãos de fé. De acordo com Luke, essas questões para ele não eram evidentes, pois não havia discussões sobre raça e racismo. Por outro lado, a fala de Raiane nos passa uma sensibilidade da inegável racialização. Para Raiane, não precisou que se estipulassem em palavras esmiuçadas o que estava acontecendo, de fato, foi sentido em sua pele o peso de carregar sua cor.

Na análise de Lélia Gonzalez (1984), a autora já nos alerta de como o mito da democracia racial exerce uma violência simbólica específica sobre a mulher negra. Existe uma exaltação em torno da mulher negra que a tira do anonimato para a colocar como adorada e desejada. A Cinderela do asfalto incorpora o sentido de mulher mulata, algo que a autora aponta que desde a sociedade escravocrata, a função da escrava no sistema produtivo se articula com prestação de serviços sexuais (p. 228-230). Na mesma vertente, Abdias do Nascimento (2020) nos evidencia:

As mulheres negras brasileiras recebem sua herança cruel: ser o objeto de prazer dos colonizadores. O fruto deste covarde cruzamento de sangue é o que agora é aclamado e proclamado como “o único produto nacional que merece ser exportado: a mulata brasileira. Mas se a qualidade do produto é dita ser alta, o tratamento que ela recebe é extremamente degradante, sujo e desrespeitoso. (p. 74)

O discurso apresentado por Raiane reflete os desdobramentos da racialização de ser uma mulher negra brasileira. De acordo com a interlocutora, existe uma violação direta e constante em relação à sua sexualidade que a agride diretamente em seu bem-estar psicológico e sua autoestima. A construção da mulata como "objeto de fornicação" (NASCIMENTO, 2020, p. 75) faz com que penetre nas dinâmicas da vida social apenas de forma sub-reptícia, tendo desde os tempos de escravização, a marca da exploração e violação de seus corpos. De acordo com Nascimento (2020), a mulher preta retinta continuou relegada ao trabalho compulsório como sua função originária, contudo, apesar de existir as facetas de como o racismo incorpora nos

diferentes corpos de mulheres negras, "exploração econômica e lucro definem, ainda outra vez, seu papel social." (p. 75)

Algo que se materializa ainda mais ao prosseguir com alguns relatos:

Olhe, eu to com um rapaz a 11 anos, entendeu? É o mesmo namoradinho desde a adolescência. Ele é um homem pardo também. Eu acho que fiquei com uns 3 meninos assim, e todos eles eram bem retintos. Eram pessoas que me achavam atraentes, mas não me sexualizavam. Isso era importante pra mim, sabe? Porque tinha menino branco na minha igreja que queria ter alguma coisa comigo e passava a mão assim, na minha perna. Na escola também acontecia isso né, além de me chamar de feia, de dragão, disso, daquilo, mas na hora do recreio puxavam minha blusa pra pegar no meu seio. E aí as professoras não acreditavam em mim, porque eles eram brancos e eu não. Meu pai inclusive foi na casa também desse menino conversar com a família dele. Ele percebe que na minha casa não tive essas agressões, sempre minha família fez de tudo pra me proteger, mas eu já fui muito agredida nesse espaço de construção da minha sexualidade. Como eu disse queria pegar no meu seio, na assembleia queriam pegar dentro da minha saia e eu dizia pra professora e ela dizia que eu queria aparecer... Então é isso, me relacionei com 3 meninos que eu senti essa reciprocidade e eles entendiam o que eu tava passando, porque eles também estavam passando por esse processo de ser homens negros no mundo e também eram muito hipersexualizados, dentro dessa lógica de ter órgãos sexuais enormes, e ali a gente se entendia bem. (Raiane)

Eu sou casada com um homem negro. Mas por muito tempo eu não enxerguei isso, pelo fato dele não ser preto retinto [...] Cresci como a literatura discute essa questão racial e na minha turma a gente tava lendo um artigo de Jorge Amado sendo traduzido pra Alemanha. Jorge Amado é comunista, é algo bem aleatória, mas é algo bom destacar que ele foi bem aceito na Alemanha Nazista pela criação de esteriótipo da mulher brasileira. E quem era essa mulher? Era Gabriela Cravo e Canela. Então muito desse imaginário da objetificação sexual da mulher e de como o Brasil é visto lá fora, essa visão estereotipada que se tem do Brasil, foi muito reafirmada em alguns momentos da nossa história. A literatura tem uma forte contribuição nisso. Eu tô trazendo essa temática porque foi o debate da minha aula de hoje porque falar de sexualidade da mulher negra me traz essa objetificação da mulher negra. Eu já me senti violada, quando você diz que tem o padrão de corpo, um quadril mais largo. Me senti colocada nesse esteriótipo da cor de cravo e canela. Isso toca na questão da subjetividade, da simbologia da própria mulher negra na sociedade. (Tatiane)

Embora tenha existido esforços para a não-racialização de seus corpos, Tatiana e Raiane incansavelmente se deparam com as teias do racismo. Ambas compartilham da violência de se sentirem objetificadas e sexualizadas, sentindo que seus corpos não as pertencem, visto que tem um outro possessor. Essa posição inerente da incorporação da mulher mulata, ainda, demonstra algo que Gonzalez aborda bem: a todo momento Raiane é lembrada de como ser o que é, é algo negativo, utilizando de sua cor e atribuições fenotípicas como forma de agressão e humilhação, todavia, há um movimento de a violar sobre o desejo, fazendo com que não se entenda como algo tão ruim possa ser desejada. De qualquer forma, as relações que Raiane conhece na afetividade são de violação e agressão.

Algo em comum entre as interlocutoras, é o quanto ambas procuram a estabilidade de encontrar um parceiro para a afetividade. Enquanto Raiane está há 11 anos com seu parceiro,

Tatiana está há 16 anos. Essa parceria a longo prazo implica implicitamente em como construir uma relação duradoura alimenta uma nova forma de amor e autoestima. O corpo que antes se reduzia aos desejos dos olhos de fome de abusadores, passa a ser retocado por um corpo que a vê como digna de amor, confiança e estabilidade. A configuração ainda de encontrar essa relação e a alimentar com outros corpos negros indica como esse amor sensibiliza só saber ser sentido por corpos que se entendem no sentido mais íntimo de se carregar: que você é seu corpo e o corpo é o meio direto de sentirmos o mundo. O amor encontrado e construído no sentido negrocentrado, é um amor que se mostra de cura, de esperança e de renovação.

Em último caso, vejamos o relato de Joana:

É muito interessante, porque eu sempre fui desejada como uma negra, mas eu não sou amada como uma branca. Isso me lasca muito, muito muito! Porque às vezes você só quer um denginho, uma pessoa companheira. Eu vejo muitas dificuldades, principalmente de homens negros, se interessarem por mulheres pardas. Tem esse discurso hoje em dia, que inclusive estou vivendo isso nesse exato momento (risos), de que homens negros não assumem brancas, beleza e porque tu tem essa resistência em me assumir também? Homens brancos me querem, mas só para se divertir. Tudo bem, às vezes você só quer se divertir, mas assim... Nunca consegui elevar meu relacionamentos com brancos porque não era branca. “Minha família não vai gostar muito de tu não...” “Tem como tu prender o teu cabelo pra ir conhecer meu pai?” Hoje vivo o lado inverso da moeda com homens negros: “Mas tu vai ser vista como branca para minha família”. Sim, mas eu sou parda, eu sou negra... E aí?! Acho que hoje em dia esse discurso de se podar para se relacionar com as pessoas e mesmo assim nunca ser suficiente. Você se esforça, você se ajeita, você se arruma, você se politiza, se engaja na luta, mas é como se você remasse, remasse, remasse e morresse na praia. (Joana)

Diferente da estabilidade construída por Raiane e Tatiana, Joana ainda se vê nos entraves e lutas que é estar em busca do amor romântico. As experiências de Joana perpassam uma racialização da constante plasticidade encontrada na pardificação. Nos dilemas entre não se encontrar nos extremos, o que fundamenta a experiência de Joana é inegavelmente um espaço em sentir a racialidade do seu corpo. Para as mulheres negras, o amor é construído como forma de fortaleza, alguns aspectos do entorpecimento emocional, como visto anteriormente. Sobre essas máscaras, hooks complementa (2003) que a "incapacidade de moldar como nós vemos e como os outros nos veem é um dos principais golpes da autoestima coletiva. Como indivíduos, muitos de nós sentimos que temos mais controles, mas vivemos com a sombra dos negativos culturais que informam que somos vistos por outros grupos." (p. 4). A criação do estereótipo da mulher mulata faz com que Joana não se veja digna de amor e construções duradouras, mas constantemente lide com os desejos frenéticos e objetificação do seu corpo.

De acordo ainda com hooks, o que nos fortalece em nossos processos de cura, é nos enxergar coletivamente, assim, teremos um protesto de massa contra o racismo e seguiremos

psicologicamente mais fortes. O encontro com um eu comum faz com que a dor seja colocada para fora e, nessa forma mais palpável do sentir, a identificação caminhe para formas de cura e autoestima.

Neste último tópico, optou-se por desdobrar a afetividade por compreendermos que o próprio sentido de colorismo em sua definição pioneira estipulada por Walker (2009) já demonstra que a sociedade hierarquizada na história da colonização, agrega fronteiras da miscigenação com o processo de violência sexual, assim, o projeto colonial tem raízes fincadas na comunidade negra e, em especial, com um ódio à mulher negra. De acordo com a autora, pondera-se o peso da carne nesses dilemas raciais, logo, por mais que a mulher preta com maior teor de pigmentação sofra as consequências de um ódio direcionado, a mulher "mulata" também sofre as intervenções do racismo, em uma forma mais engajada da inconsciência de si. Joana inclusive pontua bem essa inconsciência: “Para o pardo é mais difícil reconhecer isso porque você não sabe se é mesmo. Com o preto você sabe o que é. Com o pardo tem a sensação de “eu meio que pertenço aqui, porque vocês estão me tratando desse jeito? será que fiz algo de errado?”. Você não reflete que é negro. Eu acho então que o pardo também sofre (marginalização), mas demora mais a racionalizar o que é.”

Como todas as relações de opressão e desigualdade, a interseccionalidade dos fatores são fulcrais para delimitarmos um maior distanciamento e aproximação em graus de ataque, violência e genocídio. Neste tópico, dedicamo-nos por fim a entender como a racialização de pessoas pardas também tem um recorte de gênero gritante que precisamos nos debruçar e entender melhor as questões. De fato, muitas são as questões que estão em aberto para desdobramentos de estudos e análises futuras, o nível de compreensão das hipóteses de pesquisa são desenvolvidas por outros pesquisadores ou por mim, em outro momento. Por fim, vamos passar para algumas possíveis considerações finais e admitir alguns limites de pesquisa que possam ir mais além em futuros próximos.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante de tantos desdobramentos, a coleta dos dados disponibilizada pela trajetória de vida dos entrevistados nos forneceu indicadores imprescindíveis para que analiticamente pudéssemos compreender como, subjetivamente, há um letramento racial do pardo contemporâneo. O sujeito-tipo pardo nas percepções raciais apresentadas nos evidencia como há uma racialização que se é incorporada por alguns sujeitos e não para outros. A incorporação de se identificar com a pardificação perpassa por dilemas historicamente construídos entre uma linguagem popular, informações oficiais e intervenções da elite política e intelectual. Identificar indicadores da racialização nos discursos apresentados é crucial para entendermos como há um sentido de nacionalidade, autopercepção racial e uma autodeclaração que são influentes na (re)estruturação de políticas públicas e estratégias político-identitárias na reivindicação de ações afirmativas.

Nesse processo, abro aqui como me deparei com alguns limites de pesquisa. Em um primeiro momento, houve uma escolha investigativa de recortar uma entrevista extremamente rica que foi concedida para o trabalho. O recorte do caso em questão se deu por se tratar de uma mulher que se considera parda por ser uma indígena fora de aldeamento, ao mesmo tempo que se é uma mulher preta em contexto urbano. Pelo segmento da pesquisa se atribuir constantemente nos dilemas sobre a birracialidade de extremos entre a branquitude e a negritude, admite-se que o processo de incorporar o protagonismo indígena deveria ter uma maior digestão e aprofundamento. Este posicionamento se deu por ter um maior respeito por questões que ainda tenho um nível de conhecimento básico e que pretendo tratar com um maior comprometimento em breve.

Em seguida, queria destacar como as questões apresentadas têm inúmeras demarcações no campo e objeto de pesquisa, sendo este limitado às fronteiras de jovens-adultos com uma faixa-etária de 22 a 32 anos que residem em Recife e demais regiões metropolitanas de Pernambuco. Fora enfatizado a todo momento como, para uma maior responsabilidade metodológica, é necessário compreender as dinâmicas que contextualizam a coleta, assim, o tempo, o espaço, as experiências e a própria observação são fatores direcionantes, tanto na coleta, quanto na análise dos dados. Em hipótese, podemos destacar como essas dinâmicas sofrem mudanças já entre as regiões do Brasil, sendo influenciadas por maior ou menor apropriação do embranquecimento no desenvolvimento regional. A respeito disso, indica-se que o letramento racial brasileiro sofre variações significativas entre a região do Norte-Nordeste

se comparado ao Sul, Sudeste e Centro-oeste do país. Essas reflexões também são extremamente necessárias e temos a necessidade de entendê-las em um futuro próximo.

Compreender a construção histórica de como os estados de cada região traçam seus dilemas raciais são cruciais. Nesse sentido, encerro minhas reflexões até aqui com fome das ideias efervescentes deixadas por Lélia Gonzalez (1988) sobre a amefricanidade. Que possamos traçar um valor metodológico em que seja possível resgatar o protagonismo e memória da nossa ancestralidade, configurando uma unidade específica de sistema etnogeográfico de conhecimentos de negros, indígenas e corpos racializados em geral. A construção científica da América nos permite enxergar como há identidades diaspóricas que gritam pela urgência de serem (re)conhecidas e cuidadosamente pesquisadas. Para nós, sociedades invadidas e historicamente hierarquizadas pela colonização, cabe-nos entender que o seguimento comum do sistema de dominação é racista. Devemos expor a branquitude e seus desdobramentos de estratégias e manutenção como veículo de libertação para os povos diaspóricos. Que esse conhecimento ancestral de povos originários e povos tradicionais encontre em nossos escritos uma maneira de continuar pulsante e vivo, como sempre obtiveram papéis centrais na construção desse país.

5. REFERÊNCIAS

- ANJOS, Gabriele dos. **A questão “cor” ou “raça” nos censos nacionais**. Indic: Econ. FEE, Porto Alegre, v. 41, n .1, p. 103-118, 2013.
- BAUER, Martin W. Análise de conteúdo clássica: Uma revisão. In: BAUER, M. W.; GASKELL, G. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: Um manual prático**. Editora Vozes, 13º edição, p. 189-217, 2015.
- BENTO, Cida. Introdução; Pacto narcísico;. In: BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BERNARDINO, Joaze. **Ação Afirmativa e a Rediscussão do Mito da Democracia Racial no Brasil**. Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro, ano 24, n. 2, p. 247-273, 2002.
- BRYM, Robert; LIE, John; HAMLIN, Cynthia Lins; MUTZENBERG, Remo; SOARES, Eliane Veras & SOUTO MAIOR, Heraldo. **Sociologia: sua bússola para um novo mundo**. São Paulo, Thomson, 2006.
- CARDOSO, L; MULLER, T. **Branquitude: Estudos sobre a Identidade Branca no Brasil**. Appris Editora. Paraná, 2018.
- CARNEIRO, A. S. **A Construção do Outro: como Não-Ser como fundamento do Ser**. 2005. 339 f. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- DAFLON, Verônica Toste; CARVALHES, Flávio; JÚNIOR, João Feres. **Sentindo na Pele: Percepções de Discriminação Cotidiana de Presto e Pardos no Brasil**. Dados-Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, Vol. 60, n.2, p. 292-300. 2007.
- DU BOIS, William Edward Burghardt. **Sobre nossos conflitos espirituais**. In: As almas do povo negro. Tradução de Alexandre Boid. São Paulo: Veneta, 2021. Disponível em: <https://pt.br1lib.org/book/19280583/70a712>
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscara branca**. São Paulo: In Ubu Editora. 2020.
- FANON, Frantz. **Racismo e cultura**. Revista Convergência Crítica, n.13, 2018.
- FREYRE, G. **Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 481 ed. São Paulo: Global, 2003.
- _____. **Sobrados e Mucambos**. São Paulo: Editora Global, 2004. Disponível em <<https://medium.com/enugbarijo/feridas-internas-abuso-e-abandono-por-bell-hooks-c59ebf2365de>> Acesso em: ago de 2022
- GONZALEZ, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984.
- HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003.
- HOOKS, Bell. **Rock My Soul:: black people and self-esteem**. Black People and Self-Esteem. 2003. Capítulo 11. Disponível em: <https://medium.com/enugbarijo/feridas-internas-abuso-e-abandono-por-bell-hooks-c59ebf2365de> Acesso em: 19 de nov

KILOMBA, Grada. *A máscara: colonialismo, memória, trauma e descolonização*. In: KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. São Paulo: Cobogó, 2019. p. 33-46.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do Negro Brasileiro**. São Paulo. Editora Perspectiva. 2020.

MUNANGA, K. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis: Vozes, 1999.

NASCIMENTO, A. **O Genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Perspectiva, 2017.

NASCIMENTO, Giovana X. C. **Os Perigos dos Negros Brancos: cultura mulata, classe e beleza eugênica no pós-emancipação (EUA, 1900-1920)**. Revista Brasileira de História, São Paulo, vol. 35, n° 69. p. 155-17, 2015.

NOBLES, M. **History Counts: a comparative analysis of racial/color categorization in US and Brazilian Censuses**. American Journal of Public Health, v. 90, n. 11, p. 1738-1744, nov. 2000.

NUNES, Georgina Helena Lima. **Autodeclarações e Comissões: responsabilidade procedimental dos/as gestores de ações afirmativas**. In: DIAS, G. R. M; TAVARES JUNIOR, P. R. F. (Org). **Heteroidentificação e Cotas Raciais: dúvidas metodologias e procedimentos**. Canoas, RS: IRFS Campus Canoas, p. 11-30, 2018.

OSÓRIO, Rafael Guerreiro. **O sistema classificatório de "cor ou raça" do IBGE**. IPEA. 2003.

HILL-COLLINS, Patricia. **Mammies, matriarcas e outras imagens de controle**. In: HILL-COLLINS, Patricia. **Pensamento feminista Negro: conhecimento, consciência e política do empoderamento**. Tradução de Jamile Pinheiro Dias. São Paulo: Editora Boitempo, 2019.

QUEIROZ, M. I. P. 1987. **“Relatos orais: do ‘indizível’ ao ‘dizível’”**. In *Ciência e Cultura* 39(3): 272-286

SILVEIRA, Daniel. **Com alta crescente de autodeclarados pretos e pardos, população branca tem queda de 3% em 8 anos, diz IBGE**. G1. Rio de Janeiro. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/noticia/2020/05/06/com-alta-crescente-de-autodeclarados-pretos-e-pardos-populacao-branca-tem-queda-de-3percent-em-8-anos-diz-ibge.ghtml>

RAMOS, Guerreiro. **Mito e Verdade da Revolução Brasileira**. Rio de Janeiro. Zahar Editôres. 1936.

ROEDEL, Hiran. **DO MITO DE CAM AO RACISMO ESTRUTURAL: UMA PEQUENA CONTRIBUIÇÃO AO DEBATE**. AFRO-PORT. Afrodescendência em Portugal: sociabilidades, representações e dinâmicas sociopolíticas e culturais. Um estudo na Área Metropolitana de Lisboa – FCT/PTDC/SOC-ANT/30651/2017. Disponível em: <https://cesa.rc.iseg.ulisboa.pt/afroport/wp-content/uploads/2020/07/ROEDEL-H-Do-Mito-de-Cam-ao-Racismo.pdf> Acesso em: ago de 2022

SANT'ANNA VAZ, Livia Maria Santana. **As comissões de Verificação e o direito à (dever de) proteção contra a falsidade de autodeclarações raciais. Heteroidentificação e cotas raciais: dúvidas, metodologias e procedimentos**/Gleidson Renato Martins Dias e Paulo Roberto Faber Tavares Junior, organizadores. – Canoas: IFRS campus Canoas, 2018.

SANTOS, Frei David. Prefácio. **Heteroidentificação e cotas raciais: dúvidas, metodologias e procedimentos**/ Gleidson Renato Martins Dias e Paulo Roberto Faber Tavares Junior,

organizadores. – Canoas: IFRS campus Canoas, 2018.

SOUZA, N. S. **Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

TELES DOS SANTOS, Jocélio. **De pardos disfarçados a brancos pouco claros: Classificações raciais no Brasil dos séculos XVIII-XIX**. Afro-Ásia. 2005.

TELLES, Edward. **Racismo à Brasileira: uma nova perspectiva sociológica**. Trad. Ana Arruda Callado, Nadjeda Rodrigues Marques, Camila Olsen. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Fundação Ford, 2003.

VINUTO, Juliana. **A AMOSTRAGEM EM BOLA DE NEVE NA PESQUISA QUALITATIVA: UM DEBATE EM ABERTO**. Temáticas, Campinas, v 44, n. 22, p. 203-220. 2014.

WALKER, Alice. **A cor Púrpura**. José Olympio. Rio de Janeiro. 2009.

WESCHENFELDER, Viviane Inês; DA SILVA, Mozart Linhares. **A cor da mestiçagem: o pardo a produção de subjetividades negras no Brasil contemporâneo**. Análise Social, LIII (2º), 2018.

ZENKER, Ana Luiza. **Negros são maioria nas favelas, segundo estudo do Ipea**. Agência Brasil. 2008. Disponível em: <https://memoria.ebc.com.br/agenciabrasil/noticia/2008-12-16/negros-sao-maioria-nas-favelas-segundo-estudo-do-ipea> Acesso em: 29 de nov

ANEXOS

Anexo A - Roteiro de entrevista

ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA

A PELE PARDA EM QUE HABITO: uma análise das percepções de subjetividade acerca da consciência racial em pessoas autodeclaradas pardas

TERMO DE CONSENTIMENTO E ESCLARECIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

Você está sendo convidado (a) para participar, como voluntário, na pesquisa a A PELE PARDA EM QUE HABITO: UMA ANÁLISE DAS PERCEPÇÕES DE SUBJETIVIDADE ACERCA DA CONSCIÊNCIA RACIAL EM PESSOAS AUTODECLARADAS PARDAS. Meu nome é Lívia Maria dos Santos Araújo sou a pesquisadora responsável e minha área de atuação é Bacharelado em Ciências Sociais.

Após ler com atenção este documento e ser esclarecido (a) em todas as suas dúvidas sobre as informações a seguir, no caso de aceitar fazer parte do estudo, assine em todas as páginas e ao final deste documento, que está em duas vias e também será assinado por mim, pesquisadora, em todas as páginas, uma delas é sua e a outra é do pesquisador responsável. No caso da entrevista ser por áudio, basta dizer seu nome completo e CPF e declarar que está de acordo.

Em caso de dúvida sobre a pesquisa, você poderá entrar em contato com a pesquisadora responsável, inclusive por ligação a cobrar, para Lívia Maria dos Santos Araújo. Telefones (81) 98379-1568 e também no endereço Av. Prof. Moraes Rego, 1235 - Cidade Universitária, Recife - PE, 50670-901 (Centro de Filosofia e Ciências Humanas - Departamento de Sociologia/Coordenação de Ciências Sociais) e no e-mail livia.msaraujo@ufpe.br

Em caso de dúvidas sobre os seus direitos como participante nesta pesquisa, você poderá entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Pernambuco, de segunda a sexta-feira das 7 às 17 horas.

1. Discorrer brevemente sobre os pontos centrais da pesquisa;
2. Confirmar se as interlocutoras possuem qualquer objeção em ter seu nome incluído no texto, ou se preferem escolher um pseudônimo e manter-se anônima, mas que os dados permanecem sendo de total sigilo com fins apenas para a realização da pesquisa;
3. Explicar aos interlocutores que a conversa será registrada em áudio e posteriormente transcrita para a análise dos dados;
4. Reforçar que os interlocutores são livre para não responder a qualquer uma das perguntas;

5. Reforçar também que as respostas devem ser o mais espontâneas possíveis, não sendo necessário o uso de uma linguagem mais formal.

Roteiro-guia

Parte I - Perfil

1. Qual o seu nome?
2. Qual a sua idade?
3. Como você se identifica/autodeclara sua raça/cor?
4. Como foi sua trajetória escolar? Você atualmente estuda? Tem planos? (Definir os locais - paralelos entre centro e subúrbio)
5. Como foi sua trajetória com o trabalho? Atualmente você trabalha? Tem alguma ocupação?
6. Onde você mora? Você pode discorrer um pouco sobre as lembranças e experiências na(s) residência(s) em que morou?
7. E sobre seus pais? Qual a trajetória escolar deles?
8. E a ocupação de seus pais? Poderia discorrer um pouco sobre o vínculo de trabalho deles (atual e passado)?
9. Como seus pais se autodeclaram racialmente?
10. Você é fruto de um casal interracial?
11. Com quem você cresceu? Com quem você reside? (Total de pessoas)
12. Você teria uma média de salários mínimos da sua casa?
13. Você conhece sua origem ancestral? Pode discorrer um pouco sobre?
14. Há algo mais que queira acrescentar que ache pertinente para a discussão? Como religiosidade, afetividade, vínculo cultural...

Parte II - Autopercepção e autodeclaração

1. De acordo com o último censo do IBGE (2010), as categorias de raça/cor são definidas em 5 (preto, pardo, branco, indígena e amarelo). Você entende o que cada uma das categorias definidas pelos recenseadores do IBGE significam?
 - 1.1 Apesar de se autodeclarar pardo, como foi que você se reconheceu ao decorrer da sua trajetória?
 - 1.1.2 Você pode exemplificar apelidos ou identificações que ocorreram durante sua formação racial?
2. Para você, há impactos significativos em entender sobre autodeclaração racial?
3. Para você o que caracterizaria ser pardo? E o ser negro?
4. Você se identifica como uma pessoa negra?

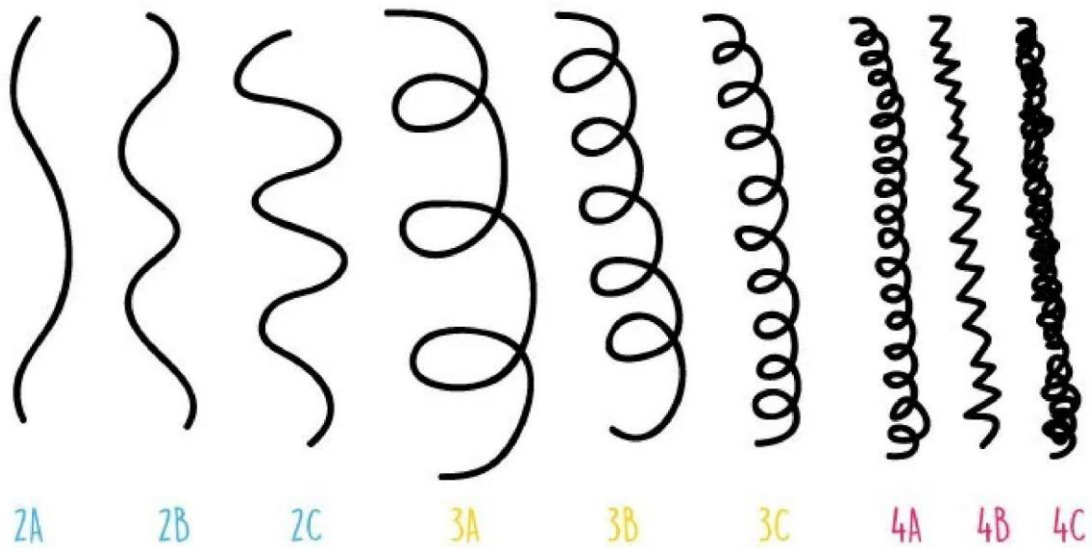
5. O que você entende por racismo? Você pode dar exemplos de eventos que considera racista (de um menor a um maior ato).
6. Você considera que já sofreu racismo? Pode discorrer sobre?
7. Para você, o pardo é um símbolo característico do Brasil?
8. O que você entende pela política de cotas?
9. Há algo mais que queira acrescentar que ache pertinente para a discussão?

Parte III - Imagens

10. De acordo com o método do envergamento do cacho, como você define seu cabelo?
11. De acordo com a paleta de cores abaixo, qual você se identifica?
12. De acordo com a paleta de cores abaixo, quais as cores você atribuiria para ser branco, ser pardo e ser preto?

Anexo B - Envergadura do Cacho

TIPOS DE CACHOS



Anexo C - Paleta de cores

Figure 1. Skin Color Palette Used in the 2010 AmericasBarometer

