

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA  
FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

**Erislaynne Maria da Silva Santos**

**“E EU, SOU NEGRA?”**

As vicissitudes da construção da identidade negra de adolescentes  
de escolas públicas do interior paulista.

Assis, SP

2025

**ERISLAYNNE MARIA DA SILVA SANTOS**

**“E EU, SOU NEGRA?”**

As vicissitudes da construção da identidade negra de adolescentes  
de escolas públicas do interior paulista

Dissertação apresentada à Universidade  
Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de  
Ciências e Letras “Júlio de Mesquita Filho”,  
Assis, SP, para obtenção do título de Mestra em  
Psicologia

Área de Concentração: Psicologia e Sociedade

Orientador: Prof. Dr. Fernando Silva Teixeira  
Filho

Assis, SP

2025

S586“ Silva Santos, Erislayne Maria  
“E EU, SOU NEGRA?”: : As vicissitudes da construção da  
identidade negra de adolescentes de escolas públicas do interior  
paulista / Erislayne Maria Silva Santos. -- Assis, 2025  
90 p.

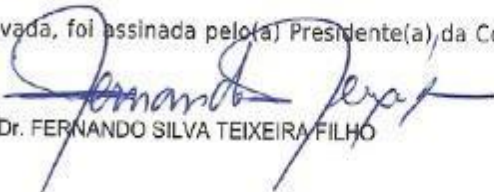
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (UNESP),  
Faculdade de Ciências e Letras, Assis  
Orientadora: Fernando Silva Teixeira Filho

1. subjetivação. 2. identidades étnico-raciais. 3. contexto escolar. 4.  
racismo. 5. interseccionalidade. I. Título.



**ATA DA DEFESA PÚBLICA DA DISSERTAÇÃO DE Mestrado de ERISLAYNNE MARIA DA SILVA SANTOS, DISCENTE DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA, DA FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS - CÂMPUS DE ASSIS.**

Aos 20 dias do mês de janeiro do ano de 2025, às 14h, por meio de Videoconferência, realizou-se a defesa de DISSERTAÇÃO DE Mestrado de ERISLAYNNE MARIA DA SILVA SANTOS, intitulada **“E EU, SOU NEGRA?” As vicissitudes da construção da identidade negra de adolescentes de escolas públicas do interior paulista.** A Comissão Examinadora foi constituída pelos seguintes membros: Prof. Dr. FERNANDO SILVA TEIXEIRA FILHO (Orientador(a) - Participação Virtual) do(a) UNESP/FCL - Assis, Prof. Dr. PAULO VITOR PALMA NAVASCONI (Participação Virtual) do(a) UNESP/FCL - Assis, Profa. Dra. ANA CLAUDIA BORTOLOZZI (Participação Virtual) do(a) UNESP/FC - Bauru. Após a exposição pela mestranda e arguição pelos membros da Comissão Examinadora que participaram do ato, de forma presencial e/ou virtual, a discente recebeu o conceito final: APROVADA. Nada mais havendo, foi lavrada a presente ata, que após lida e aprovada, foi assinada pelo(a) Presidente(a) da Comissão Examinadora.



Prof. Dr. FERNANDO SILVA TEIXEIRA FILHO

Dedico este trabalho a mim, para a adolescente que já fui e para todas nós que sobrevivemos ao vazio em todas as tentativas de ver a si mesma, ser e existir.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, pela minha vida e minha espiritualidade, possibilitando não apenas o trabalho desenvolvido até agora, mas todos que irei realizar nesse sentido. Expresso minha gratidão por ser uma mulher de ascendência mista, filha de uma mulher parda pernambucana e de um homem preto baiano, eu, nascida e criada na Zona Norte, Araçatuba-SP.

Sobretudo, agradeço à minha mãe, pelo apoio incondicional em qualquer decisão que – dificilmente – decidi. Agradeço à minha família, em especial minha tia Rosangela Maria e meu primo Eduardo Marinho, que estavam presentes na pior barra que carreguei durante esta caminhada.

Agradeço também às minhas irmãs Rebecca Bertelli, Silvia Teodoro e Melissa Cambuhy. Rebecca por ter acreditado mais que eu, em inúmeros momentos; Silvia Teodoro por ter idealizado comigo esse projeto, e mesmo que tenha ancestralizado no início da minha inserção ao mestrado, nossos projetos seguem firmes; e por fim, mas jamais menos importante; Melissa Cambuhy por surgir – quase como um relâmpago celestial – injetando a dose necessária de incentivo para dar sequência em um projeto, enquanto atravessei o luto por Silvia Teodoro.

Aos meus novos amigos de pós-graduação e, principalmente ao Eduardo Henrique. Sem vocês, o processo teria sido muito mais solitário e neurótico. Contribuiu para que eu conseguisse finalmente dizer: estou formando! E por fim, às considerações apontadas da banca examinadora composta pelo Dr. Paulo Vitor Palma Navasconi e Prof. Dr<sup>a</sup>. Ana Claudia Bortolozzi, e, ao meu orientador Fernando Silva Teixeira Filho.

Reconheço e agradeço a todas as pessoas amigas e colegas que permaneceram ou cruzaram o meu caminho ao longo desses anos. Honro e agradeço tanto às mãos estendidas que muito me ajudaram, quanto aos punhos cerrados e trabalhos locais como Ebum, Iranti e Ateliê de Escrita que, também contribuíram para a minha jornada ao lembrar os motivos de atuar com meu trabalho acadêmico. Cada uma dessas experiências foram fundamentais para que eu chegasse onde me encontro hoje. Obrigada a todos que contribuíram para que este momento chegasse.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) Código de Financiamento 001. E à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), pelo apoio financeiro, concedido por meio do Processo nº 2022/15146-0, que me possibilitaram explorar novas áreas e me encontrar no mundo acadêmico.

*Minha esperança, acima de tudo, é que mais pessoas, outrora e ainda hoje silenciadas, encontrem sua própria voz. Eu, pelo menos, quero ouvir o que elas têm a dizer.*

*Patrícia Hill Collins, 1990*

## RESUMO

Esta pesquisa teve como objetivo identificar e analisar o processo de construção identitária de adolescentes pretas e pardas, cisgêneras, em contexto escolar público em uma cidade de médio porte do interior do Estado de São Paulo. O foco de investigação da pesquisa foram os sofrimentos e potencialidades raciais aparelhadas à classe e gênero, opressões que se articulam entre relações de poder e marcadores sociais de diferença dentro e fora do contexto escolar. Desta maneira, a pesquisa fundamentou-se em conceitos teóricos que trabalham com as perspectivas pós-estruturalistas, decoloniais e contra-decoloniais, iniciando com reflexões acerca da origem da interseccionalidade como campo conceitual e empírico. Coletamos dados e discursos por meio do grupo focal, com adolescentes pretas e pardas entre 14-17 anos, buscando investigar como se deu a percepção de sua identidade racial e, antes disso, como habitaram na dúvida sobre seu lugar racial. Tais discursos foram transcritos e analisados a partir da metodologia de análise do conteúdo. Assim, realizamos análise de conteúdo dos discursos coletados, à luz das reflexões interseccionais, entre análises esquizoanalítica e psicanalítica. Identificamos opressões e/ou subversões que produzem políticas de identidade, relações raciais emancipadoras e vitais para a saúde de adolescentes pretas e pardas. Os dados reiteram como o espaço escolar ainda está muito aquém de seu dever de enfrentamento ao racismo, sobretudo porque, apesar de obrigatório, não trabalha nem direta nem transversalmente os temas sobre história e emancipação da população afropindorâmica brasileira. A problemática da política do conhecimento é também étnico-racial emaranhado ao tabu e ressentimento, sendo estas, outras heranças-produtos do processo de miscigenação – e não unicamente a cor do corpo pardo. Portanto, urge um fortalecimento da educação intercultural com pedagogias contradecoloniais por meio da lei 10.639/2003. Para além da vida escolar, a dúvida "E eu, sou negra?" é um dos pontos de partida crucial para pensar o limbo racial no qual pessoas pardas se encontram, é necessário construir uma cosmo-visão que sustente as dinâmicas existenciais das mulheres negras, sobretudo, pardas-mestiças, na ética do cuidado no trânsito das diferenças e seus respectivos eixos de subordinação sexual, de classe, território e traços fenotípicos.

**Palavras-chave:** subjetivação; identidades étnico-raciais; relações étnico-raciais; racismo e contexto escolar; interseccionalidade.

## ABSTRACT

The aim of this research was to identify and analyze the identity construction process of black, cisgender adolescents in a public school context in a medium-sized city in the interior of the state of São Paulo. The focus of the research was racial suffering and potential, along with class and gender, oppressions that are articulated between power relations and social markers of difference inside and outside the school context. In this way, the research was based on theoretical concepts that work with post-structuralist and decolonial perspectives, beginning with reflections on the origin of intersectionality as a conceptual and empirical field. We collected data and speeches through focus groups with black (black and brown) adolescents aged 14-17, seeking to investigate how their racial identity was perceived and, before that, how they lived in doubt about their racial place. These speeches were transcribed and analyzed using the content analysis methodology. Thus, we carried out a content analysis of the discourses collected, in the light of intersectional reflections between schizoanalytic, and psychoanalytic analyses. The data reiterates how the school space still falls far short of its duty to combat racism, especially because, despite being mandatory, it does not deal directly or transversally with themes about the history and emancipation of the Brazilian Afro-Pindoramic population. The problem of the politics of knowledge is also ethnic-racial entangled with taboo and resentment, these being other legacies-products of the miscegenation process – and not just the color of the brown body –, therefore, there is an urgent need to strengthen intercultural education with counter-decolonial pedagogies through law 10.639/2003. Beyond school life, the question “What about me, am I black?” is one of the crucial starting points for thinking about the racial limbo in which brown people find themselves, it is necessary to build a worldview that supports the existential dynamics of black women, especially mixed-race women, in the ethics of care in the transit of differences and their respective axes of sexual subordination, class, territory and phenotypic traits.

**Keywords:** subjectivation; black identities; ethnic-racial relations; racism and the school context; intersectionality.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b><u>INTRODUÇÃO</u></b>	<b><u>11</u></b>
<b>2</b>	<b><u>MÉTODO</u></b>	<b><u>14</u></b>
<b>2.1</b>	<b>TIPO E DESCRIÇÃO GERAL DA PESQUISA</b>	<b>14</b>
2.1.1	ABORDAGEM TEÓRICO-METODOLÓGICA	14
2.1.2	JUSTIFICATIVA E RELEVÂNCIA DO TEMA	15
<b>2.2</b>	<b>PRODUÇÃO DE DADOS EM CAMPO</b>	<b>18</b>
2.2.1	POPULAÇÃO E AMOSTRA	18
2.2.2	PROCEDIMENTOS DE COLETA DE DADOS	19
<b>3</b>	<b><u>REFERENCIAL TEÓRICO</u></b>	<b><u>23</u></b>
<b>3.1</b>	<b>TRILHAS METODOLÓGICAS TEÓRICAS ENTRE INTERLOCUTORAS DA INTERSECCIONALIDADE, PSICANÁLISE E ESQUIZOANÁLISE</b>	<b>23</b>
<b>3.2</b>	<b>AS VICISSITUDES DO PROCESSO DE SUBJETIVAÇÃO À SUBJETIVIDADE(S) RACIALIZADAS</b>	<b>36</b>
3.2.1	NEGRA-PARDA? O LIMBO IDENTITÁRIO RACIAL BRASILEIRO E A REIVINDICAÇÃO DA IDENTIDADE MICRO E MACROPOLÍTICA EXISTENCIAL	41
<b>4.1</b>	<b>TERRITÓRIOS DE CONTROLE: SEGURANÇA PÚBLICA PARA QUEM?</b>	<b>53</b>
<b>4.2</b>	<b>TERRITÓRIOS AFETIVOS: (DES)TERRITORIALIDADE EM CONTEXTO INTRAFAMILIAR E CULTURAL</b>	<b>57</b>
4.3	TERRITÓRIOS DE SILENCIAMENTO: A (IM)POSSIBILIDADE DE OUVIR O RACISMO EM CONTEXTO ESCOLAR	60
<b>4.4</b>	<b>ESTÉTICA CAPILAR E PODER: REGIMES DE AUTORIZAÇÕES DE IDENTIDADES</b>	<b>66</b>
<b>4.5</b>	<b>EXÚ RETERRITORIALIZANDO: POSSÍVEIS ENCRUZILHADAS IDENTITÁRIAS</b>	<b>69</b>
4.6	"PIGMENTOCRACIA" VERSUS "PIGMENTARIDADE": RESISTÊNCIA E SUBVERSÃO À BINARIDADE RACIAL	73
<b>5.</b>	<b><u>CONSIDERAÇÕES FINAIS</u></b>	<b><u>76</u></b>
	<b><u>REFERÊNCIAS</u></b>	<b><u>82</u></b>

## 1 INTRODUÇÃO

*Uma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo. (SOUZA, 2021)*

Citando o trabalho da psicanalista Neusa Santos Souza (1983), que veio a público no início dos anos 1980, intitulado “Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social”. Tal obra e pesquisadora contribuiu muito para os temas do racismo, gênero e classe social na perspectiva psicanalítica, assuntos dos quais a psicanálise deve se implicar e caminhar em direção a produção de saberes alinhados às novas produções de subjetivação na contemporaneidade.

Entende-se a articulação da esquizoanálise, psicanálise e interseccionalidade como um campo fértil para as interrogações e formulações de saberes, recusando o risco de perpetuar uma produção teórica acrítica tal como o arcabouço teórico psicanalítico perpetuou quando invisibilizaram escritas, vozes e lugares não-hegemônicos, o que compreendo como um movimento necessário para questionar nosso exercício clínico-político, bem como em outros espaços de atuação onde se faça necessário transitar entre os temas como raça, gênero e classe social onde quer que está se dê, implicando um exercício clínico sob uma perspectiva situada, ancorada na realidade em que se desenvolve de maneira crítica. Tal como Ayouch (2019, p. 183) comenta que qualquer experiência social, "não escapa a essas intersecções de gênero, cultura, raça e classe".

Para tal, podemos compreender de acordo com Laplanche (1992), que nos períodos iniciais da vida humana o sujeito não detém a capacidade de se sustentar sem o auxílio de outrem. Nesse sentido, se torna fundamental na infância o contato com o adulto e com o mundo. Isso porque, a partir do vínculo com o Outro, as crianças se fundam enquanto sujeitos na medida em que a linguagem se traduz, dando origem tanto às concepções que o sujeito tem de si, quanto à sua alteridade (Laplanche, 1988).

Contornando a linguagem como um lugar embrionário para o desenvolvimento humano, continuemos a discussão citando Fanon (2008), cujo o qual afirma que “falar é existir.” Para o autor, o sujeito negro atravessado pela colonialidade possui duas dimensões de existir para-o-outro. Uma diante de seu semelhante e outra com o branco, e sob o ponto de vista do autor, “o homem só é humano na medida em que ele quer se impor a um outro homem, a fim de ser reconhecido.” (Fanon, 2008, p. 180).

Logo, compreende-se que enquanto o sujeito não é reconhecido pelo outro, é do reconhecimento desse outro que dependem o seu valor e a sua realidade humana e, sobre isso, Fanon (2008) cita: “É neste outro que se condensa o sentido de sua vida [...] No paroxismo da dor, só há uma solução para o infeliz preto: provar sua brancura aos outros e sobretudo a si mesmo” (Fanon, 2008, p. 179).

Conforme nos explica Gondar (2012), o aspecto patológico do trauma estaria menos vinculado ao ato violento em si do que à desconsideração do ocorrido, à afirmação de que nada aconteceu e à negação do sofrimento vivenciado pelo sujeito. Nesse sentido, a banalização e o silenciamento diante da violência se tornam fatores centrais na configuração do traumatismo e, em alguma medida, “o que se desmente não é o evento, mas o sujeito” (Gondar, 2012, p. 196), deslegitimando a sua percepção afetiva e subjetiva.

Grada Kilomba (2019) explica que a expressão “dessemelhança” descreve a branquitude como uma identidade dependente da exploração do Outro. Uma identidade relacional construída por brancos que se autodefinem, entre si mesmos, como racialmente diferentes do Outro, isto é, uma alteridade embranquecida, que entende e define a negritude como forma primária de Outridade, pela qual a branquitude é construída, e nessa perspectiva, em linhas gerais, tal conceito de Outridade representaria um sujeito encarcerado como subordinado e exótico, sendo percebida/o como o “Outro” inferior.

O sujeito negro torna-se o Outro por meio de um processo de absoluta negação. Sobre isso, Fanon (2008) escreve: “o que é frequentemente chamado de “alma negra” é uma construção do homem branco” (Fanon, 2008, p. 110).

Diante de tais formulações, que sinalizam a importância da alteridade, do meio social e da dimensão do reconhecimento para a constituição do Eu, bem como para lidar com os impactos que podem advir da colonialidade e da branquitude, cabe questionarmos como a violência racial atinge os corpos não brancos na cena social brasileira. Costa (1984, p. 104), ao apresentar o livro de Neusa Santos Souza (1983), afirma que:

Ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou repouso, por uma dupla injunção: a de encarnar o corpo e os ideais de Ego do sujeito branco e a de recusar, negar e anular a presença do corpo negro.

No entender de Souza (1983), para viver a experiência de “tornar-se negro” numa sociedade discriminatória, é necessário considerar como a subjetivação identitária se constrói

no plano simbólico, entendo esse percurso como resultado de um processo que se constrói em relação ao olhar, contraste, vínculo e discurso com o Outro.

Tais formulações nos conduzem a questionar os impactos da alienação forçada imposta ao sujeito negro a identificar-se com o Outro consolidado na branquitude, como uma necessidade de desenvolver uma relação de identificação com o Outro fundado na branquitude. Consta-se disso neste desabafo inquieto, “O que mais isso poderia ser pra mim, senão uma amputação, uma excisão, uma hemorragia que respinga meu corpo inteiro com sangue negro?” (Fanon, 2008, p. 112).

De acordo com Kilomba (2019), o autor supracitado compreende a linguagem do trauma a partir das experiências racistas cotidianas, nas quais a maioria dos sujeitos negros são violentamente separados de qualquer identidade que realmente possam ter e compulsados a vincular com a sociedade inconscientemente estruturada pelo colonialismo, levando a um característico colapso traumático nesse estado de absoluta “Outridade” estabelecido pela branquitude.

Diante de sujeitos atingidos por tais cenas traumáticas, Costa (1984) tenta catalogar pontos relevantes na organização estrutural da psique do sujeito negro, tais como a internalização de um ideal de Eu branco; a desvalorização dos próprios atributos em favor da norma imposta; a relação persecutória com o corpo que, pela ação dos ideais, não pode ser vivido como fonte de prazer; ou mesmo o aniquilamento subjetivo.

Certamente reconhecer-se na negritude e afirmar-se como sujeito negro/a é um movimento importante para combater as diferentes maneiras de (re)produção do colonialismo, seja no campo simbólico, isto é, na inferiorização do negro como povo e pessoa, na qual sistematicamente ocorre uma desumanização; seja no plano material, no qual dá-se a manutenção das desigualdades materiais/estruturais contra a população negra – pretos e pardos – quando, por exemplo, se vê práticas de discriminação institucional que restringe o acesso às oportunidades e à ascensão financeira. Como se sabe, no Brasil, pobreza tem cor. (Rosemberg, 2017)

Sob o ponto de vista de Gonzalez (1984), “o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira” (Gonzalez, 1984, p. 224). Ela ainda argumenta sobre como o sexismo produz efeitos violentos e como as mulheres pretas e pardas são atravessadas pelos estereótipos em relação às noções de mulata, doméstica e mãe preta na sociedade brasileira. Dessa forma, Gonzalez antecede o que entendemos referente à interseccionalidade ao conceber as experiências das mulheres negras na conjugação das opressões.

## 2 MÉTODO

Serão apresentados nesta seção os procedimentos e processos adotados na execução da pesquisa buscando resultados aos objetivos propostos neste trabalho, a saber, tipo e descrição geral da pesquisa, justificativa e relevância do tema, caracterização da amostra e, por fim, procedimentos de coleta, tratamento e análise dos dados. Cabe salientar que o método e a metodologia são coerentes com o problema de pesquisa formulado, com os objetivos geral e específicos e com os princípios conceituais estabelecidos na fundamentação teórica.

### 2.1 TIPO E DESCRIÇÃO GERAL DA PESQUISA

Esta dissertação é de caráter qualitativo. Ela foi desenvolvida utilizando o grupo focal como técnica de coleta de dados, voltada à análise de conteúdo resultante da pesquisa. Foram realizados três encontros de grupo focal, com tópicos específicos por meio do roteiro semiestruturado discutido entre as participantes. Os três encontros duraram de uma hora e meia até, no máximo, duas horas. Eles foram realizados na Escola Estadual Silvia Teodoro no município de Araçatuba-SP, sob Termo de Responsabilidade dos responsáveis, termo de assentimento e submissão ao Comitê de Ética, Capítulo IV, itens 1 a 8 da Resolução 466/2012. Além disso, inspirada por Grada Kilomba (2019), escrevo em primeira pessoa, tecendo uma escrevivência, como narradora da minha própria realidade, saindo do papel de objeto de pesquisa do Outro, para sujeito que conta a própria história para pensar a produção de letramento racial pardo.

#### 2.1.1 Abordagem teórico-metodológica

Entende-se a articulação da esquizoanálise, psicanálise e interseccionalidade como um campo fértil para as interrogações e formulações de saberes, recusando o risco de perpetuar uma produção acrítica no arcabouço teórico na psicologia e relações raciais, o que compreendo como um movimento necessário para questionar nosso exercício ético científico-profissional.

Principalmente, considerando que diante dos valores da branquitude em nossa sociedade, se culmina um processo de auto-ódio na população preta e parda, esse mecanismo é o que a psicanálise tipifica como identificação com o agressor, este é internalizado e assim a

pessoa negra passa a se auto rejeitar (Nogueira, 1998, p. 123). Isildinha nos conduz em um mergulho complexo referente a noção de corpo a partir da psicanálise lacaniana:

Do ponto de vista real, o corpo é sinônimo de gozo; do ponto de vista simbólico, o corpo é o significante “conjunto de elementos diferenciados entre si e que determinam um ato no outro”; e como corpo imaginário, “identificado como uma imagem externa e prenhe, que desperta o sentido num sujeito”. (Nogueira, 1998, p. 95)

Porém, para nós, pessoas não-brancas, o estranho inquietante vai além do reconhecimento de um outro – estranho – em si: é o reconhecimento de sua condição de não ser, conforme Kilomba (2019) afirma sobre a produção do sujeito negro, onde só poderá ter uma experiência de si através do “não-ser”.

Dentro das relações de poder e privilégios já instituídas que concedem ao sujeito branco, o sujeito não-branco será tomado como este outro como selvagem, irracional e primitivo que precisa ter o corpo controlado e/ou governado, de forma subalterna, pelo adoecimento psicológico, desemprego e genocídio da juventude preta, parda, indígenas e pobre, ditando quem pode morrer e determinando as condições de sobrevivência na sociedade.

Segundo Foucault (1992) uma das condições que viabilizaram o surgimento do racismo pode ser compreendido a partir do biopoder, sendo um instrumento de controle político e regulação econômica que se caracteriza por práticas e discursos que constituem e organizam a burguesia, contabilizando, classificando e objetificando determinadas parcelas da sociedade.

O grupo focal enquanto técnica utilizada nesta pesquisa ancora-se na interseccionalidade fundamentando análises sobre o processo de construção de identidade, articulada em pressupostos esquizoanalíticos, psicanalíticos e estudos críticos de feministas negras acerca da interatividade entre relações de poder e marcadores sociais de diferença tais como raça, classe e gênero em arranjos institucionais, individuais e sociais.

### 2.1.2 Justificativa e relevância do tema

Nos espaços em que transitamos e ocupamos, nós, mulheres pretas e pardas oriundas das periferias, sobrevivemos e resistimos às formas mais clássicas de exclusão e discriminação, sobretudo em contextos educacionais e profissionais.

Rosa (2017) corrobora essa realidade ao relatar que a maioria de nós pensa que o preconceito racial só ocorre de maneira explícita. Porém, as maneiras violentas que lidamos para sustentar e permanecer em espaços de saber e conhecimento, minam nossa vitalidade.

Essa também é uma forma de matar sonhos, possibilidades e humanidade, que no afasta de ambientes que possam ser ponte de acesso ao conhecimento e emancipação. Conforme Queiroz e Santos (2016, p. 86), “para as mulheres negras, isso implica um enorme esforço cotidiano, que exige o confronto com uma realidade que as exclui e as desqualifica, realidade que insiste em querer lhes fazer crer que esse não é o seu lugar (...)”.

Logo, na tentativa de sobreviver diante das opressões que atravessam nossos corpos em espaços que promovem emancipação e ascensão através do saber, paradoxalmente, combatemos diariamente nesses mesmos contextos, as mesmas opressões, procuramos a educação como possibilidade de nos libertar, mas como se libertar em um caminho mortífero da nossa potência?

A partir do discurso “não há racismo”, forjado pelo mito da democracia racial e sustentado pelo processo de miscigenação e modelo de homem cordial brasileiro, divulgado mundialmente como aquele que festeja e não segrega (Melo, 2024), a violência racial se perpetua em nosso cotidiano de formas explícitas e veladas. Para melhor ilustrar o dito, resgato Grada Kilomba (2019, p. 80):

O racismo cotidiano não é um “ataque único” ou um evento discreto”, mas sim uma “constelação de experiências de vida”, uma “exposição constante ao perigo”, um “padrão contínuo de abuso” que se repete incessantemente ao longo da biografia de alguém – no ônibus, no supermercado, em uma festa, no jantar, na família.

De acordo com Melo (2024), a racialização dos corpos ocorre desde o início do encontro entre os diferentes povos neste território, constituindo a escravização, a desumanização e o genocídio das nações originárias e das sequestradas, comercializadas e trazidas à força do continente africano.

Nesse decurso, Munanga (2019), afirma que o mito da democracia racial brasileiro se baseia em uma dupla mestiçagem, sendo esta biológica e cultural, entre brancos, negros e indígenas, suas três raças originárias. Sendo exaltada a ideia de uma harmoniosa convivência entre as pessoas em todas as camadas sociais e grupos étnicos:

[...] permitindo às elites dominantes dissimular as desigualdades e impedindo os membros das comunidades não brancas de terem consciência dos sutis mecanismos de exclusão da qual são vítimas na sociedade. Ou seja, encobre os conflitos raciais, possibilitando a todos se reconhecerem como brasileiros e afastando das comunidades subalternas a tomada de consciência de suas características culturais que teriam contribuído para a construção e expressão de uma identidade própria. Essas características são “expropriadas”, “dominadas” e “convertidas” em símbolos nacionais pelas elites dirigentes. (Munanga, 2019, p. 99-100).

A atualização de tamanha violência ainda se debruça sobre corpos não brancos, marcando real, simbólica e imaginariamente os caminhos do gozo e as possibilidades dos destinos articulados das pulsões de vida e morte. Um mecanismo que, como nos ensina Freud (1927), é diretamente vinculado a estrutura da perversão.

O que nos direciona a pensar com Costa (1984), sobre o ideal de branquitude se estabelecer como um lugar endereçado à normatização de um ideal e padrão civilizatório dado pela própria branquitude, isto explica o porquê pessoas pretas e pardas crescem em seu âmbito familiar sem letramento racial e, atrelando à vulnerabilidade econômica; resulta em invisibilidade, seja no âmbito imaginário ou simbólico, influenciando na posição identitária e socioeconômica da pessoa pretas e pardas na sociedade.

De acordo com dados apresentados na pesquisa “Por Ser Menina no Brasil”, realizada pela *Plan International* Brasil, informa que 74,1% das meninas mães no Brasil são pretas e pardas e 37% deste total está entre 16 e 17 anos. O levantamento revela ainda que as meninas mães brancas correspondem a 21% e as indígenas 3,7%. “Correlacionando as idades e raça das meninas constatamos que as meninas negras são as mães na faixa etária mais jovem, o que pode representar um maior grau de vulnerabilidade social”, afirma o relatório (Plan International, 2021).

Na pesquisa, outro dado apresentado é a ocupação e remuneração das adolescentes. Segundo a pesquisa, 18,6% das meninas entre 14 e 19 anos estão trabalhando. Desta realidade, 37,4% são meninas pretas e pardas, enquanto 20,3% das trabalhadoras são amarelas e 20% são brancas, os dados revelam quem não tem o poder de escolha de priorizar os estudos e, por alguma necessidade, a juventude preta, parda e periférica começam a trabalhar mais cedo, realidade que não garante ascensão econômica visto que, os dados apresentados do Ipea – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – de 2015, afirmam que mulheres brancas recebem 70% a mais que mulheres pretas e pardas (Fontoura *et al*, 2017).

Entre tantos desdobramentos, nosso percurso escolar, acadêmico e profissional se torna um ato de protesto numa sociedade que aceita e venera nossas pernas, mas não nossas percepções críticas, escritas e voz ativa dentro da sociedade.

Assim, é fundamental ampliar reflexões sobre a produção de políticas de identidade e relações raciais, onde o sofrimento racial no processo de subjetivação identitária possa virar palavra.

Partindo do marco teórico-metodológico interseccional ancorado por teóricas críticas feministas articuladas aos pressupostos psicanalíticos e esquizoanalíticos, propõe-se identificar e analisar o processo de construção de identidade de adolescentes pretas e pardas, descrevendo os impactos do racismo no contexto da vida escolar das destas adolescentes e suas implicações.

E por fim, mas não menos importante; iniciar uma breve crítica à tentativa de implementação de sistemas binários de identidade no Brasil - em que se é branco ou negro sem possibilidades de identidade mestiça - e as consequências psicológicas que este movimento tem gerado para a população parda.

Concluo ressaltando a importância do reconhecimento do movimento negro em nossa sociedade que trouxeram reparações históricas importantes, contudo para seguir com o propósito da promoção a igualdade e combate ao racismo de maneira honesta com nossa narrativa brasileira multirracial, se faz necessário nos aproximar da consciência mestiça em nosso país, para promover genuína diversidade e inclusão, contribuindo para uma maior justiça e coerência nas políticas públicas de reparação histórica e na sociedade como um todo.

Respondendo à pergunta inicial da pesquisa, o percurso argumentativo do estudo revelou que, na realidade, uma atuação antirracista no Brasil, rejeitando a mestiçagem, não tem se apresentado viável para pessoas pardas dentro do movimento negro.

## 2.2 PRODUÇÃO DE DADOS EM CAMPO

### 2.2.1 População e amostra

Inicialmente, a proposta da pesquisa estava direcionada a realizar análise referente a construção de identidades pretas e pardas de adolescentes cis em contexto escolar público e privado, por compreender esses territórios como dispositivos que exercem diferentes mecanismos de poder disciplinar, inferem e exercem controle social, político e ideológico no contexto de uma sociedade como a nossa, atravessada por diferentes interesses econômicos.

Contudo, me deparei com uma complexidade onde as dimensões estruturais do racismo permanecem se destacando nas instituições educacionais e classe, atualizando formas de gerir acessos desiguais e indiferenças que mantem regimes racistas; dentre vinte e sete (27) escolas privadas que atendem adolescentes cursando ensino médio, encontrei somente (3) adolescentes negras, uma preta e duas pardas heteroidentificadas e autodeclaradas, dito isto, a realidade regional não apresentou o número mínimo de participantes para compor um grupo focal – no

mínimo seis pessoas – para receber a proposta de pesquisa. Diante da impossibilidade de realizar o grupo focal em contexto privado, realizei uma entrevista individual online com cada uma das três (3) adolescentes encontradas, para execução de um artigo científico. Tais participantes tiveram a autorização dos responsáveis que assinaram o termo de consentimento livre e esclarecido (TCLE), submetido ao Comitê de Ética, Capítulo IV, itens 1 a 8 da Resolução 466/2012.

Reconsiderando novos percursos para a continuidade da pesquisa, entrei em contato com a Diretoria de Ensino solicitando um documento quantitativo de alunas autodeclaradas pretas e pardas. Com esse documento, identifiquei quais escolas possuíam mais alunas já autodeclaradas e iniciei a amostragem.

A população e amostra desta pesquisa foram caracterizadas em termos de escolaridade, gênero, idade, heteroidentificação e autodeclaração. Para tanto, realizei uma reunião com professores e coordenadores da escola para apresentar-lhes a pesquisa e, em pouco tempo a equipe docente reuniu 12 adolescentes via heteroidentificação. Logo após o convite feito a elas por mim, as mesmas confirmaram sua autodeclaração racial e participação no grupo focal.

O grupo focal foi desenvolvido com a participação de doze adolescentes pretas e pardas no contexto escolar público, com diversidades de traços corporais e orientações sexuais – incluindo adolescentes heterossexuais, bissexuais e lésbicas, todas não PCD. Entretanto, uma adolescente decidiu não permanecer ao longo do processo por questões familiares. Assim, o grupo final contou com a participação de 11 adolescentes.

### 2.2.2 Procedimentos de coleta de dados

Nesta pesquisa, a técnica utilizada para obtenção dos dados foi grupo focal. Tal técnica permite promover debates e coletar dados de modo dialógico a partir da interação entre as participantes da pesquisa, compartilhando experiências, sentimentos, percepções, preferências e posicionamentos frente à temática abordada na dissertação (Gatti, 2005; Iervolino & Pelicioni, 2001). Ao tomar contato com os discursos a partir do grupo focal com as adolescentes pretas e pardas cisgêneras em contexto escolar público foi possível operacionalizar a análise de conteúdo considerando as interseccionalidades entre raça, classe e opressão de gênero que permitiram maior compreensão referente as representações que o sujeito apresenta em relação a sua realidade e a interpretação que faz dos significados a sua volta. (Rocha Silva *et al.*, 2005). Trivinos (1987, p. 160) usa a conceituação de Bardin sobre análise de dados:

Um conjunto de técnicas de análise das comunicações, visando, por procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens, obter indicadores quantitativos ou não, que permitem a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção (variáveis inferidas) das mensagens.

Ainda com Trivinos (1987), ao aprofundar a análise de conteúdo é possível tentar desvendar o conteúdo latente que pode apresentar ideologias e tendências determinantes referente à engrenagem social, bem como o conteúdo manifesto que é dinâmico, estrutural e histórico e se revela por meio do discurso. Ainda inspirada em Michael Foucault (1999, p. 155), compreende-se que:

(...) as análises da representação, da linguagem, das ordens naturais e das riquezas são perfeitamente coerentes e homogêneas entre si, existe, todavia, um desequilíbrio profundo. É que a representação comanda o modo de ser da linguagem, dos indivíduos, da natureza e da própria necessidade. A análise da representação tem, portanto, valor determinante para todos os domínios empíricos.

Portanto, com a coleta de dados a partir do grupo focal foi possível aprofundar no objetivo geral da pesquisa que se delimitou em investigar a construção da identidade de adolescentes pretas e pardas em Araçatuba. Por meio de uma escuta crítica e analítica, buscou-se compreender como essas adolescentes percebem a própria racialidade<sup>1</sup>, abrangendo objetivos específicos da pesquisa, como: (i) investigar os processos de construção de identidades raciais de adolescentes pretas e pardas cisgêneras no contexto escolar, (ii) analisar as interseccionalidades de gênero e classe a partir das narrativas das participantes e (iii) descrever os impactos emocionais e psicológicos do racismo nas narrativas racializadas.

Ao investigar os impactos emocionais e psicológicos decorrentes do racismo, a pesquisa toca na maneira como as representações podem oprimir, limitar e afetar subjetivamente essas adolescentes. Isso se conecta com a ideia de que a representação não apenas descreve a

---

<sup>1</sup> Nesse sentido, Sueli traz o conceito como um elemento do dispositivo de racialidade, ao passo que esse hierarquizaria também as produções de conhecimento, considerando algumas superiores e outras inferiores, eliminando-as em último efeito. Em consequência disso, Sueli argumenta que essa hierarquização é normalizada a ponto de o sujeito negro internalizar uma insegurança desde o ambiente escolar, tendo refletido no campo acadêmico. [...] Em resumo, a autora aponta que o racismo brasileiro pode ser entendido a partir da concepção de “dispositivo de racialidade”, que quando ativado organiza vidas e saberes, privilegiando uns e matando outros. Entender isso é compreender uma dimensão ampla do racismo que se manifesta especialmente no âmbito dos discursos e que precisa também ser combatido nesse âmbito, sobretudo a partir da juventude. Delphino, Gabriel. Rio de Janeiro, Zahar, 2023." (2024): 297-302.

realidade, mas a constrói, influenciando diretamente as experiências emocionais e identitárias. Tais experiências de racismo e as interseccionalidades relatadas pelas adolescentes são estruturadas pelas normas sociais e culturais que ditam o que pode significar ser preta ou parda em determinado território.

Durante os três encontros realizados com as adolescentes, o foco foi criar um espaço de escuta e troca a partir de intervenções artísticas com o objetivo de explorar as experiências individuais e coletivas de meninas e mulheres cisgêneras pretas e pardas. A metodologia derivou do grupo focal tradicional, mas implementado por elementos artísticos que facilitaram o processo de expressão e participação. Todas as sessões de grupo focal foram roteirizadas por questões gerativas previamente elaboradas e, também, foram gravadas e transcritas para realizar a análise de conteúdo.

Todos os encontros foram realizados na sala de videoaula da escola. Cada encontro começou com uma atividade e, a partir de então, as participantes foram instigadas a debater as atividades com algumas questões disparadoras apresentadas no Apêndice A. Para os encontros utilizamos gravadores, aparelho de som, projetor e tv para apresentar documentários e literatura afropindorâmica.

O primeiro encontro iniciou-se com a apresentação da pesquisadora, bem como, foi apresentado brevemente o propósito da pesquisa para a ciência, sociedade e, principalmente, para nós, pessoas pretas e pardas. Em seguida, solicitei uma breve apresentação das participantes sobre elas. E, após, foi apresentado para elas um curta metragem chamado: “Cores e Botas” com duração de 16 minutos, contando a história de Joana, uma menina na década de 1980 que sonhava em ser paqueta, dirigido e roteirizado por Juliana Vicente. A partir disso, conversamos sobre correlações entre o documentário e a vida das participantes.

Neste primeiro encontro, a introdução do curta-metragem Cores e Botas serviu como ponto de partida para explorar questões de representatividade, sonho e frustração. Após a exibição, as adolescentes foram instigadas a compartilhar suas percepções, conectando as experiências da protagonista com suas próprias vivências. Esse momento inicial foi fundamental para criar um vínculo entre elas e a pesquisadora, estabelecendo uma atmosfera de confiança e empatia.

No segundo encontro, foi exibido um trecho do documentário: “Sobre Nós” com duração de 20 minutos, apresentando experiências de vida de 11 brasileiras de diversas origens, gerações, classes e orientações sexuais, dirigido por Naína de Paula. E após, houve discussões com perguntas disparadoras já dispostas no apêndice “a”.

Já neste encontro, o documentário Sobre Nós, dirigido por Naína de Paula, ao apresentar múltiplas referências e histórias de mulheres pretas e pardas, de como a racialização se manifesta em diferentes aspectos da vida. As discussões estimularam reflexões sobre identidade, opressão e resistência, abrindo espaço para que as adolescentes articulassem suas próprias narrativas a partir das experiências das personagens do documentário.

No terceiro encontro foi apresentado para as participantes trechos de poesias de autoras poetas negras brasileiras, como: Conceição Evaristo; Beatriz Nascimento; Elisa Lucinda; Ryane Leão, entre outras. E então, através desta atividade, demos início aos diálogos.

E por fim, o terceiro encontro trouxe a poesia como ferramenta de expressão e sensibilização. Poetas como Conceição Evaristo, Beatriz Nascimento, Elisa Lucinda e Ryane Leão foram as vozes que ecoaram no grupo, inspirando as adolescentes a refletirem sobre a potência de suas próprias histórias. A partir dessas leituras, as participantes foram convidadas a dialogar, não apenas sobre as obras, mas também sobre suas próprias experiências de vida, conectando-se com a força da palavra enquanto instrumento de transformação.

Neste ínterim, o percurso do tratamento dos dados concebeu revisões literárias frente às temáticas abordadas como: identidade, subjetivação, relações étnicos-raciais, sofrimentos e potências raciais. Consistindo em compilar e analisar a literatura juntamente com os dados coletados no grupo focal, fundamentado por pressupostos teóricos-metodológicos interseccionais, psicanalíticos e esquizoanalíticos.

### 3 REFERENCIAL TEÓRICO

Esta seção apresenta a fundamentação teórica deste trabalho, resultado da revisão de literatura das variáveis relevantes à elaboração e consecução da pesquisa. Posto isto, o referencial teórico encontra-se dividido em dois momentos:

- a) o primeiro dedicado à caminhar pelas interlocuções da interseccionalidade, dos fundamentos da esquizoanálise e da psicanálise;
- b) e o segundo momento situa a problemática central da pesquisa, delimitando-a para a região do interior noroeste paulista no município de Araçatuba.

#### 3.1 TRILHAS METODOLÓGICAS TEÓRICAS ENTRE INTERLOCUTORAS DA INTERSECCIONALIDADE, PSICANÁLISE E ESQUIZOANÁLISE

Embora o meio acadêmico possua o poder de nomear e sistematizar conceitos, é importante considerarmos que o surgimento destes também se forma na sociedade, nos movimentos políticos e sociais.

Ao abordamos um conceito, é necessário considerar sua relação com os fenômenos complexos que acontecem na sociedade, que dão origem e consolidam tais conceitos. Sendo assim, para discorrermos sobre o ponto de partida ou origem do conceito interseccionalidade, viajaremos para Estados Unidos, em 1989, onde a jurista americana Kimberlé Crenshaw sistematizou a metodologia teórica.

Porém, temos o precedente histórico que o tornou possível, conforme apresenta Gabriela Kyrillos (2020), a começar pelo discurso de Sojourner Truth, sufragista, abolicionista e feminista negra estadunidense, proferido em 1851, em Akron, Ohio, em uma convenção de mulheres.

Este evento ressaltou a urgência da raça na agenda feminista e, ao mesmo tempo denunciou o racismo e o elitismo no feminismo branco (Davis, 2016). No discurso de Sojourner Truth, ela enuncia a voz das mulheres negras a partir da sua história, diante das hostilidades vividas no evento:

Arei a terra, plantei, enchi os celeiros, e nenhum homem podia se igualar a mim! Não sou eu uma mulher? Eu podia trabalhar tanto e comer tanto quanto um homem - quando eu conseguia comida - e aguentava o chicote da mesma forma! Não sou eu uma mulher? Dei à luz treze crianças e vi a maioria ser vendida como escrava e,

quando chorei em meu sofrimento de mãe, ninguém, exceto Jesus, me ouviu! Não sou eu uma mulher? (Davis, 2016, p. 57)

Neste ínterim, quando falamos em corpo, devemos levantar algumas questões: De qual corpo se trata na psicanálise? De acordo com Lacan, o corpo na psicanálise não é o corpo inato. No interior do campo psicanalítico, o corpo só pode ser pensado pulsionalmente, como corpo-efeito do investimento pulsional do Outro, isto é, como efeito do significante.

É daí que o processo de constituição do sujeito terá, neste investimento que é sempre articulado à linguagem, seu ponto de partida. A existência de um sujeito, se inicia no encontro do vivo com o significante; encontro sempre traumático, que implica uma perda constitutiva de gozo que implica o seu corpo.

É sob as marcas dessa afetação primordial que se constituirá o sujeito, como dividido pela relação com a linguagem. O corpo é, então, objeto de investimento do Outro e deverá ser assumido pelo sujeito, já que, entre ambos, nenhuma relação natural existe: sujeito e corpo não vieram juntos ao mundo.

Como nos diz Lacan em seu último ensino, no ato em que o corpo é pulsionalmente investido pelo Outro, se desconstitui enquanto corpo orgânico, esvazia-se de seus órgãos. Isto significa que o corpo natural, o corpo biológico, está perdido para o sujeito, e só se tornará acessível a ele, por intermédio da ordem simbólica que o marca como humano (Elia, 1995).

Cabe ressaltar que Miller (2014) nos adverte que ao longo do ensino de Lacan o estatuto do corpo vai-se aprimorando.

Em primeiro lugar, o corpo é introduzido como imagem, estabelecendo sua unidade por meio da imagem no espelho.

Em segundo lugar, o corpo se articula com Ideal do eu e o eu ideal, a partir das dinâmicas de identificação.

Em terceiro, a afinidade entre o corpo e o imaginário é reafirmada no ensino dos nós. Isso enfatiza que é pelo viés de sua imagem que o corpo participa, primeiro, da economia do gozo.

Em quarto lugar, avançando mais, “o corpo condiciona tudo o que o registro do imaginário aloja de representações: significado, sentido e significação, a própria imagem do mundo” (Miller, 2014, p. 8).

Diante dessas considerações, ao afirmar que um sujeito não é seu corpo, mas sim o que sabe fazer algo com ele. Pois, trata-se de um corpo simbólico, um corpo mapeado por marcas e

traços significantes, irreduzíveis à ordem biológica. Um corpo de identificações, modificado pelos efeitos dos objetos por ele investidos e amados.

E, finalmente, o corpo é também real, não porque ele seja um corpo orgânico. Ele é real na medida em que não é totalmente imaginarizado e simbolizado, ou, antes, porque o é não-todo, pois, a partir do corte representado por sua entrada na ordem simbólica, que toma o corpo passível de reconhecimento imaginário, o corpo orgânico natural, para sempre perdido na experiência do sujeito, dá lugar a um vazio não imaginarizável nem simbolizável, lugar, inclusive, que se constitui como furo no campo das representações.

Segundo Silva (2021), é assim, dentro da dinâmica de tornar-se sujeito, assumir e fazer-se um corpo e tornar-se uma mulher. Cabe à mulher negra achar seu caminho para subverter as marcas psíquicas que o racismo produz.

Gostaria, então, de continuar esse trabalho sob a necessidade de produzir um exercício de manejo psicológico inventivo, aberta ao “sentir com”, sugerir uma outra linha argumentativa que localiza o desinteresse e a anestesia que parecem ter caracterizado a comunidade de psicanalistas em torno do racismo e da pobreza, condição social que define a vida de bem mais da metade de nossa população.

E, conjuntamente com a crítica aos manejos clínicos que soam como desinteresse dos psicanalistas pela pauta racial, precisamos recursar também os modelos teóricos que compreendem a subjetividade a partir de invariáveis de universalizantes, de marcos ahistóricos, na compreensão do sujeito e da cultura.

É apenas deslocando-nos destes operadores que podemos construir uma perspectiva clínica que seja atenta às particularidades dos sofrimentos de um país como o nosso, caracterizado por uma violência continuada, sobretudo contra pessoas pretas, pardas, indígenas e pobres. Neste sentido, o reconhecimento do lugar de sujeito ocupado por uma mulher tem o simbolismo de honrar a memória aniquilada de todo um povo inteiro. Afinal, segundo Frantz Fanon (2008), nestes casos encontramos pela expressão de um sujeito, a força viva de seus antepassados.

Seguindo em nossa trilha, a pensadora Kimberle W. Crenshaw cunhou interseccionalidade enquanto conceito teórico-metodológico analítico referente a produção de sofrimentos face a opressões de raça, classe e gênero; sendo fortemente influenciada pelo movimento Black Feminism, onde questionava posicionamentos eurocêtricos, de classe média e heteronormativa que predominavam à época (Hirata, 2014, p. 62). Segundo Kimberle Crenshaw, a interseccionalidade pode ser definida como:

(...) uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições sociais de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento (Crenshaw, 2002, p. 177).

Conforme Hirata (2014, p. 62) explica que a autora Crenshaw (1989) apresenta uma subdivisão na interseccionalidade em duas categorias, sendo uma delas a "interseccionalidade estrutural", identificando as mulheres posicionadas na intersecção da raça e do gênero sob experiências da violência conjugal e estupro e suas respostas na subjetividade, e a "interseccionalidade política", onde as políticas feministas e as políticas antirracistas têm como consequência a marginalização da questão da violência em relação às mulheres de cor.

Segundo a mesma autora, o conceito de interseccionalidade se apresenta como uma possibilidade de "levar em conta as múltiplas fontes da identidade", embora não tenha a pretensão de "propor uma nova teoria globalizante da identidade".

De acordo com Angela Davis (2016) em "Mulheres, Raça e Classe", no século XIX, nos Estados Unidos, a organização do movimento de mulheres negras posicionou em pauta a luta contra o racismo, que ignorado pelas feministas brancas de classe média.

O movimento também argumentou que "classe" não se apresentava como pauta pela elite feminista branca, que discute o direito ao voto e o direito ao trabalho, porém ignorando a realidade de que as mulheres negras trabalharam durante toda a vida. Já no início do século XX, o feminismo negro enfrentava a segregação racial institucionalizada, que impedia o acesso de pessoas negras a diferentes espaços, e sua inserção era precária, quando existia, além de lutar contra o linchamento e homicídios do povo negro à violência racista.

Angela Davis (2016) identifica o potencial da terceira onda do feminismo a partir da década de 1980, diminuindo o movimento de meninas "negras, latinas, indígenas, asiáticas e brancas da classe trabalhadora". Nesse sentido, ela propôs a ideia de reunir os movimentos de mulheres, unindo lutas, considerando diferentes agendas e beneficiando a todos, o que ela chamou de "unidade multirracial".

Como garantir direitos universais para as mulheres, considerando suas diferenças e singularidades, sem invisibiliza-las ou torná-las motivo para a impossibilidade de garantia de direitos? A interseccionalidade tenciona justamente este lugar da possibilidade acessar

direitos em realidades atravessadas por inúmeros fatores como classe, religião, etnia, raça, território, dentre outros.

Nessa direção, Patrícia Hill Collins (2015) discorre sobre a facilidade que temos para identificar as discriminações que sofremos e eleger as mais graves, e a dificuldade de reconhecer como perpetuamos as mesmas por meio de nossas ações e pensamentos, introduzidos nesse sistema múltiplo de opressão, somos vítimas e opressores com graus variados de privilégio e punição.

Logo, apenas quando percebermos que existem poucos/as que são puramente vítimas ou opressores, e que cada um de nós experimentamos uma variedade de punições e privilégios de um sistema de opressão múltiplo que enquadra nossa vida, estaremos em condição de ver a necessidade de novas formas de pensamento e ação. (Collins, 2015, p. 14)

Collins também identifica classe, raça e gênero como categorias de análise e procura formas de conexão e relacionamento entre as pessoas que transcendem as barreiras dessas categorias. Para tanto, ele evita uma análise holística baseada em pressupostos binários e hierárquicos, afirmando que, como a opressão está entrelaçada com experiências idiossincráticas, é provável que a opressão específica afete grupos específicos de mulheres em lugares e momentos específicos.

Neste percurso, Davis (2020) afirma que é preciso entender como se articulam as relações entre múltiplas formas de violência, como o sexismo, a homofobia, o racismo, o erudito, etc., que emanam da mesma engrenagem sociopolítica econômica:

As raízes do sexismo e da homofobia se encontram nas mesmas instituições econômicas e políticas que servem de base para o racismo neste país e, na maioria das vezes, os mesmos círculos extremistas que causam a violência contra as minorias étnicas são responsáveis pelas erupções de violência motivada por preconceitos sexistas e homofóbicos. Nosso ativismo político deve expressar evidentemente nossa compreensão dessas relações. (Davis, 2020, p. 22).

Nesse contexto, somos requisitadas a analisar e questionar aspectos sociais intrincados entre as relações e instituições, que expressam diferentes formas e graus de opressões, mas também de ação política. Daniela Kergoa (2010) enfatiza a necessidade de analisar essa sobreposição para cada realidade social analisada, dada a estrutura conjunta e indivisível das categorias de opressão, exploração e dominação.

No entanto, não se deve levar em conta que as mulheres apenas serão oprimidas; é preciso considerar e assegurar-las como sujeitos políticos e fortalecer a comunidade como uma saída possível produtora de transformação dessa condição opressiva e subjugada. Assim, Davis

(2020) assume uma postura revolucionária e radical, apontando o capitalismo como pauta central: “Nossa pauta de empoderamento das mulheres deve, portanto, ser inequívoca na contestação do capitalismo monopolista como o maior obstáculo para a conquista da igualdade” (p. 24).

Em “Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo”, Gloria Anzaldúa (2000) aborda os perigos enfrentados por mulheres não-brancas. Como uma chicana pobre, escritora, trabalhadora, ela costura e interliga em sua experiência de vida apresentando as interseções que a constituem. Nesse sentido, ela aposta na escrita como ato político de criação, salvação e sobrevivência, a partir do lugar que homens e mulheres brancas as situam, as mulheres do “terceiro mundo”.

A sujeição das mulheres negras se manifesta no processo identificatório como corpos objetificados para satisfazer as necessidades a partir do parâmetro de branquitude, como amas de leite para os filhos brancos das mulheres brancas-sinhás e, como objetos de gratificação e das necessidades dos homens como objetos sexuais, Rita Segato (2003), explica que:

A forclusão da babá negra invisibiliza e francamente anula o trabalho reprodutivo da negritude no Brasil, isto é, suprime a consciência do trabalho reprodutivo das pessoas negras na sociedade brasileira. Essa supressão é violenta e extirpa, em um mesmo gesto, a mãe que cria e sua negritude do campo do possível na consciência. Trata-se do próprio momento da ontogênese da raça e do gênero como biológicas degradadas na atmosfera estruturada pela colonialidade.

A mãe biológica e legal – legítima – é empurrada para a função da lei, uma vez que afirma seu vínculo materno por meio de um contrato. A outra relação materna e procriativa, a da intimidade, é banida e lançada na condição de ilegitimidade. Apenas a mitologia afro-brasileira do candomblé vai subverter esse silêncio e dar politicidade ao drama doméstico das duas mães na narrativa codificada do mito.

Como já afirmei, uma característica da inteligência estratégica que garantiu a sobrevivência de pessoas afro-brasileiras e afro-americanas em geral, ao longo de uma história de repressão e massacre, foi esconder o político no formato doméstico, vestir os temas da política, isto é, do poder, autoridade, influência e coesão do grupo, na roupagem da domesticidade e do parentesco.

Diante da realidade neocolonial, Grada Kilomba (2019), nos aponta sentido para novas possibilidades, “Parece-me que não há nada mais urgente do que começarmos a criar uma nova

linguagem. Um vocabulário no qual nós possamos todas/es/os encontrar, na condição humana” (Kilomba, 2019, p. 21).

Na obra “Memórias da plantação: episódios do racismo cotidiano”, a autora compartilha experiências e entrevistas expondo como o racismo se inscreve na dinâmica social, por isso afirma no prefácio a importância de ações que possam fortalecer a luta antirracista.

Trata-se de um livro necessário para compreender o racismo cotidiano vivenciado por mulheres negras, ao mesmo tempo promove reflexões sobre colonialismo, gênero, bem como o conhecimento e a linguagem enquanto um campo de disputas sociais de forma didática, onde nos direciona a necessidade de SER, de existir e tornar se sujeito à medida que podemos narrar a nós mesma. A autora nos lembra da função política da língua enquanto criadora, fixadora e perpetuadora das relações de poder, pois “cada palavra que usamos define o lugar de uma identidade” (Kilomba, 2019, p. 14). Mostrando a necessidade de epistemologias que nos direcionem para novas perspectivas teóricas.

Sob histórias e manejo psicanalíticos, Kilomba, apresenta alguns dos impactos produzidos pelo colonialismo como aspectos fundantes das inúmeras desigualdades e violências praticadas contra a população negra; ressaltando a invisibilidade da população negra na narrativa histórica oficial, especialmente da mulher negra. Isto posto, a autora reconhece a necessidade urgente de descolonizar o pensamento, diante disso elabora um trabalho teórico com base em autores como Frantz Fanon, bell hooks e Philomena Essed, nos quais analisam a história colonial e os impactos que dele decorrem.

Nós, enquanto população preta e parda brasileira somos atravessadas/os pelos efeitos da colonização mascarada pelo mito da democracia racial. Gilberto Freire e Darcy Ribeiro defendem positivamente a mestiçagem brasileira como responsável por uma democracia racial no Brasil, porém isso é resultado do estupro de mulheres negras e indígenas, que teve como função, executar uma política de embranquecimento do povo brasileiro supondo estratégia de higienização social, logo, “extinguir” a população negra seria um processo de evolução cívica.

Portanto, a questão racial é central para compreender em que lugar as mulheres e adolescentes pretas e pardas ocupam na América Latina, em específico no Brasil, sobretudo por intelectuais como Lélia Gonzalez, Isildinha Nascimento e Neusa Santos, que trabalharam e trabalham intensamente na análise dos impactos coloniais no nosso país.

A produção intelectual das mulheres negras brasileiras também foi intensa e rica na década de 1980. Lélia Gonzalez (1988) em sua obra "Pelo feminismo afro-latino-americano" começa dizendo que, a apesar da comemoração centenária da lei Áurea, as mulheres e homens

pretos lutavam pela liberdade muito antes, direcionando reflexões para as desigualdades raciais e sexuais no Brasil, afetando principalmente as mulheres e indígenas. Ao contrário dos estados unidos, onde a discussão racial não foi precursora da discussão de outras formas de discriminação, que para Gonzalez (1988) podemos considerar isso como “racismo por omissão”, que está intimamente relacionado ao patriarcado e ao colonialismo.

A autora retoma dois conceitos lacanianos para dar conta desse fenômeno na dimensão subjetiva, que se trata do infante e do sujeito-suposto-saber. Infante é a criança falada por outrem, a quem não é dada voz, nem atribuída condição de sujeito.

Assim aconteceu com as mulheres não brancas, infantilizadas assujeitadas pelo sistema patriarcal-racista, negadas em sua condição de pessoas. Sujeito-suposto-saber é aquele ao qual se atribui, de forma imaginária, saber que não possui, gerando identificação.

Dessa maneira, o colonizador é sustentado nesse lugar pelo colonizado, um efeito articulado ao eurocentrismo. Gonzalez (1988), enfim, chama a atenção para a intrínseca e inegável articulação entre fatores históricos, políticos, culturais e subjetivos que mantém a estrutura patriarcal, colonial e racista de dominação sobre as pessoas não brancas.

E, embora Gonzalez tenha transcorrido há quase 40 décadas no artigo “Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira” (1984) que: “O lugar em que nos situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo” (Gonzalez, 1984, p. 224), nos apresenta que os atravessamentos do lugar da mulher negra entre o racismo e o sexismo ainda são atuais na sociedade.

Ao longo dessa caminhada, temos Isildinha Baptista Nogueira (1998), que foi uma das primeiras a utilizar ferramentas psicanalíticas para abordar as dimensões socioculturais e subjetivas da condição de pessoas negras brasileiras, e pioneira a discutir sobre o corpo negro no Brasil.

Em seu trabalho, em que se aprofunda como mulher negra e brasileira, explica as muitas limitações que impedem o desenvolvimento humano, a autoestima e os processos autodestrutivos que são culturalmente impostos em uma sociedade racista.

Se o inconsciente, como disse Freud, há registros de memórias da formação de cada pessoa, então as experiências diferentes, de reconhecimentos opostos entre pele negra e branca; pode-se afirmar que diante da subjetividade do corpo brasileiro, o inconsciente possui cor. Investigando diretamente nossas neuroses cotidianas, “A Cor do Inconsciente: Significações do Corpo Negro” expõe as raízes do racismo emaranhado em um movimento de degradação dos indivíduos que o vivenciam.

Ao identificar o “racismo à brasileira”, a autora Neusa Santos (1998) realiza análises para o âmbito das subjetividades e da dimensão psíquica, refletindo psicanaliticamente sobre os efeitos psíquicos e o custo emocional do racismo. De acordo com Neusa, a ideologia de branqueamento e o mito da democracia racial fortalece o Ideal de Ego enquanto um ideal branco, obtendo como efeito às pessoas negras um processo de dolorosa assimilação e submissão ideológica aos padrões brancos das relações sociais, onde a pessoa negra passa a enxergar o próprio corpo com auto-ódio, o que Isildinha Nogueira denominou como “sofrer o próprio corpo” (1998).

A obra “Tornar-se negro” discorre sobre realidades de pessoas negras de diferentes idades, em mobilidade social ascendente - a fim de analisar o complexo de interiorização, do lugar de inferioridade do negro instituído por uma hierarquia pautada na cor; cujas as contribuições apresentaram que: (1) a raça, enquanto noção sócio-histórica, não carrega nenhum componente biológico justificável de diferenciação humana; (2) os padrões de interação racial no Brasil designaram certo paralelismo entre cor e posição na estrutura de classes; (3) a discriminação de cor/racial não deriva somente de uma herança do período escravocrata, mas se enraíza e se dinamiza através de estruturas específicas do capitalismo moderno; (4) ideologia de embranquecimento e democracia racial são dois lados de uma mesma moeda; (5) o caráter individualista de ascensão social do/a negro/a produz o impedimento do combate efetivo das dinâmicas estruturais das desigualdades raciais e um desestímulo à solidariedade e afirmação do grupo racial negro enquanto coletividade política.

A partir destes pressupostos teóricos, Neusa afirma que as pessoas negras brasileiras são compelidas a usar um “figurino branco”, com o objetivo de inserir-se socialmente e receber aceitação. Porém, o custo emocional para ser reconhecido é muito alto porque implica uma dupla negação de si: enquanto sujeito (e enquanto corpo), e enquanto pertencente a um contingente social/racial. Logo, a autora argumenta que essa saída da discriminação racial por via da ascensão individual entendida como “exceção a regra”, estipula “o preço do reconhecimento ao negro com base na intensidade de sua negação” (Souza, 2021, p. 53).

Portanto, de acordo com as elaborações teóricas da psicanalista Neusa, “tornar-se negro” é, em síntese, o ato recusar à ideologia de branqueamento, produzindo uma concepção positiva de si mesmo. Este processo de emancipação ocorre como efeito resultante da ação política e do (re)conhecimento sócio-histórico, ou, nas palavras da autora, “saber que - racional e emocionalmente - reivindico como indispensável para negros e brancos, num processo real de libertação” (Souza, 2021, p. 46).

Nascer com a pele preta e/ou outros caracteres do tipo negróide e compartilhar de uma mesma história de desenraizamento, escravidão e discriminação racial, não organiza, por si só, uma identidade negra. Ser negro é, além disto, tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar posse desta consciência e criar uma nova consciência [...] Assim, ser negro não é uma condição dada, a priori, é um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro. (Souza, 2021, p. 115).

É através do processo de tornar-se negro que o indivíduo negro/a se emancipa do massacre de sua identidade, efeito do empenho de “embranquecer-se” como estratégia de ascensão. “O negro que elege o branco como Ideal do Ego engendra em si mesmo uma ferida narcísica, grave e dilacerante, que, como condição de cura, demanda ao negro a construção de um outro Ideal de Ego” (Souza, 2021, p. 77). A partir da rejeição ao Ideal de Ego branco e da construção de outro Ideal de Ego via afirmação da identidade negra, o/a negro/a lança mão da “experiência de comprometer-se a resgatar a sua história e recriar-se em suas potencialidades” (Souza, 2021, 46).

Sueli Carneiro (2003) volta também ao plano de experiências, mas a nível coletivo, ao discorrer sobre as lutas do movimento de mulheres brasileiras que desempenharam protagonismo fundamental na luta contra a violência de gênero, criando políticas públicas como delegacias, casas de acolhimento para mulheres em situação de violência, além de reconhecer a desigualdade de gênero no mercado. Ela lança luz sobre a função significativa das mulheres negras como agentes de transformação na sociedade com sujeito político, cujas especificidades e singularidades de experiências associadas ao racismo são centrais para as conquistas das mulheres negras.

As mulheres negras posicionaram o racismo como uma questão central dentro do debate feminista branco: o fato de já estarem inseridas no mercado de trabalho, o fato de sofrerem com violência racial e sexual historicamente de forma naturalizada, o fato de serem alvo de esterilização forçada, dentre essas e outras particularidades, segundo Carneiro (2003), são cruciais para a uma agenda política antirracista e feminista brasileira.

Enquanto a autora Carla Akotirene (2020), contribui atualmente complementando com discussões em seu livro “Interseccionalidade”, resgatando a história do conceito apresentando-o a partir de uma perspectiva feminista decolonial afrocentrada, restabelecendo brilhantemente nossa visão sobre o oceano Atlântico como aquele que banha as terras africanas e latino-

americanas; como aquilo que, embora demarque o lugar de tantas vidas violentadas; este oceano Atlântico move e permite cicatrizar e curar feridas pela presença das memórias ancestrais.

Diante de tais pensadoras, podemos compreender a interseccionalidade como uma ferramenta anticolonial vital para o fortalecimento de nossas vidas seja qual for o âmbito; nas últimas 30 décadas de interseccionalidade nos apresenta a relevância epistemológica, metodológica e empírica que ampliou espaço para re-editar nossas escre-vivências, como diria nossa escritora Conceição Evaristo.

Kimberlé Crenshaw não supôs o quão longe o termo interseccionalidade caminharia nas ciências humanas e pautas identitárias e; ao sistematizar o conhecimento empírico das mulheres negras como ferramenta normativa, a interseccionalidade tornou-se uma sensibilidade hermenêutica no campo da teoria crítica feminista de raça, onde em condições jurídicas, estruturais e subjetivas as mulheres negras podem ser representadas por si mesmas e compreendidas nos tribunais.

A interseccionalidade está atravessando o século XXI e foi através deste conceito-método que os alguns Estados-nações se comprometeram com leis e políticas públicas para combaterem ao racismo, às violências correlatas, à intolerância e xenofobia.

E, diante dos epistemícidios acarretados pelo Ocidente frente ao Outro, quaisquer políticas de identidade, necessita, metodologicamente, considerar a matriz de poder colonial moderna que se manifesta naquela ocupação ilegal, depredação, repartimento do continente africano, tráfico de pessoas, expropriação de riquezas, ódio religioso, violências militar, doméstica e sexual, exploração infantil e nacionalismos, de modo que identidades; são antes, permanências do colonialismo ao qual elas não conseguiriam ser idênticas.

Neste sentido, a interseccionalidade exerce, entre escritas e ocupações, a reparação histórica referente às tentativas de silenciamento epistemológico e empírico das mulheres negras.

As pautas dos direitos humanos ou conseqüentemente debates a respeito das diferenças que sejam, necessitam reconhecer que África e seus descendentes na diáspora compreendem mais sobre desumanização de aparências, preconceitos e discriminações, porque vivem o racismo estruturalmente e possuem uma engrenagem subjetiva e discursiva a este respeito pelo passado colonial e pelo presente marcado pelo racismo estruturante.

Porém, a sociedade pós-moderna neocolonial se utiliza do conceito para manobrar os mesmo interesses do passado, fazendo a manutenção da herança colonialista, onde a ilegitimidade das mulheres negras às vagas de emprego são justificadas pela escolaridade baixa,

função específica, perfil corpóreo, etc, considerados nas lógicas de reestruturação produtiva; ao contrário do racismo e do sexismo que eram institucionalizados para impossibilitar o grupo ao mercado de trabalho e posteriores sistemáticas dos tribunais, induzindo o direito de fundamentar os prejuízo das vítimas explicitamente.

Diante dessa conjuntura, vale considerar as metáforas de acidentes para a aplicação prática da interseccionalidade. Optando “amefricanizar” a retórica análoga à Lélia Gonzalez, compreendendo e utilizando a encruzilhada como o lugar multideterminado e multifacetado dos trânsitos de raça, classe, gênero, sexualidade, fluxos e sobreposições de acidentes identitários. Onde, frequentemente as mulheres negras são atravessadas e vitimadas por estarem posicionadas nas avenidas da diferença, interdependência e interação estruturais.

Consequentemente, a atenção política da cosmo-visão ocidental agrava o estado social de uma pessoa enxergada diferente da mulher universal, principalmente se seus sentidos de humanidade sequer foram reconhecidos. Portanto, a mulher parda-mestiça não consegue contar somente com feminismo na cosmo-visão ocidental, uma vez que, as ferramentas trazidas são etnocentradas, e postuladas como ideal saber-poder etnocêntrico.

A saber, um exemplo: por uma visão afrocentrada, Exu, é quem movimenta as avenidas e alimenta-se na encruzilhada, é uma das vozes ancestrais da cultura yorubá. Essa cosmo-visão sustenta algumas dinâmicas existenciais das mulheres negras, sobretudo, pardas-mestiças, já que produz a(fe)tivação na ética do cuidado no trânsito das diferenças e seus respectivos eixos de subordinação sexual, de classe, território, cor e etc.

Sem perder de vista, em 1851, na Convenção dos Direitos da Mulher, Ohio, a intelectualidade ancestral aparece de Kimberlé Crenshaw à Sojourner Truth, pensadora não alfabetizada, pioneira do feminismo negro, cuja leitura discursou: “Eu não sou uma mulher?” Discutindo a marginalização submetida às mulheres negras em sua vivência, comprovadamente maior que a soma do racismo e sexismo, ou seja, da mera análise de classe trabalhadora.

Neste discurso, a pensadora questionou ao público o seu próprio sexo, descredenciando o determinismo e preconceções biológicas e religiosas quanto aos marcadores cristalizados e normalizados da identidade universal das mulheres, heterossexuais, produzidas e interpretadas pela visão branco patriarcal. Ao declarar nunca ter sido ‘ajudada a pular poças de lama ou subir nas carruagens’ e parir treze filhos assistindo ‘a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, [...] E não sou uma mulher?’ Sojourner Truth, conseguiu explicitar as relações de poder entre homens e mulheres isolada das questões de raça,

respondendo a opressão patriarcal experienciada pelas mulheres e homens brancos da classe média.

Diante desta provocação, conseqüentemente, teorizou a categoria trabalho ao sugerir o parto da mulher negra como um trabalho produtivo e reprodutivo, como significantes do capitalismo, que afinal expõe o lucro mediante racismo e sexismo onde crianças negras foram produzidas, vendidas, retiradas da propriedade da mãe preta e da maternagem obrigatória.

Portanto, foi com Sojourner Truth que a articulação de agendas mistas deu origem ao termo interseccionalidade, e atualmente, também nos fazem citar Kimberlé Crenshaw; Angela Davis, em 1981; Patrícia Hill Collins, 2015; Glória Anzáldua, em 1984; Rita Segato, 2003; Grada Kilomba, 2020; Lélia Gonzalez, 1988; Isildinha Baptista Nogueira, 1998; Neusa Santos, 1998; Sueli Carneiro, 2003; Carla Akotirene, 2020; Bell Hooks, 2013 entre outras pensadoras feministas pretas e pardas que declararam comprometimento no combate à opressão racial, sexual, heterossexual e classista, e nossa tarefa segue sendo o desenvolvimento de análises e práticas integradas, baseadas nas diversas realidades sistêmicas de opressões interligadas.

Suprindo uma lacuna analítica - dentro do campo científico-acadêmico - e social, para que o conceito não perca seu potencial transformador e que sua utilização não reforce o silenciamento e o apagamento das importantíssimas contribuições que historicamente e contemporaneamente são concretizadas pelas mulheres pretas e pardas na teoria e na prática feminista brasileira.

Ao longo dessa esteira teórica, percebe-se a necessidade de construir uma visão do manejo e pensamento crítico psicológico no país, sobre as teorias e práticas já utilizadas em nome de uma narrativa científica advinda de raízes discriminatórias e excludentes. Tal necessidade direcionou a articular na pesquisa conhecimentos da psicanálise com a esquizoanálise, interrogando o sofrimento e as tecnologias de cura diante do racismo com pessoas pardas.

Essa discussão abre margem para uma atuação alinhada às possíveis demandas que podem chegar aos consultórios clínicos e instituições psicossociais, contribuindo também para o debate público.

Ao considerar os processos de subjetivação marcados pela lógica colonial-capitalística (Rolnik, 2018) e modos de subjetivação marcados pelo agenciamento coletivo do desejo de ruptura, caminhamos em direção a invenção de práticas instituintes em defesa de políticas que assegurem direitos à população preta e parda, e, principalmente, ampliar e garantir espaço aos

modos de subjetivação racializada que já coexistem pelo agenciamento coletivo do desejo de ruptura ao binarismo racial.

Os processos de subjetivação que contornam os territórios existenciais nos fazem ver e falar da força desses pequenos agenciamentos coletivos do desejo existentes no processo de devir grupo-sujeito. Compõem uma micropolítica do desejo, cujos processos de singularização expressam modos de romper com o instituído, instaurando discussões que suscitam o debate em torno das relações raciais e de outras situações-problema, acerca do processo de subjetivação à subjetividade(s) racializadas que será discutido no próximo capítulo.

Trata-se de um devir comum minoritário que produz pequenas fissuras nesses muros, apontando para a composição de movimentos micropolíticos de enfrentamento ao racismo e de resistência à produção de subjetividades colonial-capitalística (Guattari; Rolnik, 2010; Rolnik, 2018). Considerando uma ética da alteridade-solidariedade no cuidado interracial, em saúde.

### 3.2 DAS VICISSITUDES DO PROCESSO DE SUBJETIVAÇÃO À SUBJETIVIDADE(S) RACIALIZADAS

*Daquilo que não sei  
 Por que deixei  
 A Terra ao longe,  
 Com os pés que não pisei  
 O peito consola  
 O que poderia e não foi  
 Aqueles que vieram antes...  
 De mim, De lá  
 Não deveriam  
 Filhos, pais, amores...  
 Ficaram... Levaram...  
 Saudade do que poderia  
 Mas não foi  
 O coração tenta consolar  
 O cerne,  
 A semente,  
 Outros têm*

*E eu... não sei...*

*De Jesus, Dos Anjos,*

*O nome*

*Qual é?*

*Ah, Jesus!*

*Os rostos, as mãos, o cerne*

*Espaço... Saudade*

*Tristeza...*

*Demais*

*Saudade que começa com B*

*E termina no alvorecer*

*Pra casa não retornaram*

*Pro dia que acabou*

*Pra noite que começou (Tiodora – Silvia Teodoro)*

O processo de subjetivação diz respeito ao desenvolvimento pelo qual uma pessoa se torna um sujeito, ou seja, como ela é moldada e transforma sua própria subjetividade em relação a forças externas.

Esse processo envolve uma série de práticas, discursos e relações que podem tanto libertar quanto aprisionar o indivíduo. Em que a esquizoanálise busca entender como esses processos de subjetivação podem ser desencadeados ou bloqueados, enfatizando a multiplicidade e a fluidez da experiência humana.

A esquizoanálise não optará, então, por uma modelização com a exclusão de uma outra. Tentará discernibilizar, no interior de diversas cartografias em ato em uma situação dada, focos de autopoiese virtual, para atualizá-los, transversalizando-os, conferindo-lhes um diagramatismo operatório (por exemplo, por uma mudança de matéria de Expressão) tornando-os operatórios no interior de Agenciamentos modificados, mais abertos, mais processuais, mais desterritorializados. A esquizoanálise, mais do que ir no sentido de modelizações reducionistas que simplificam o complexo, trabalhará para sua complexificação, para seu enriquecimento processual, para a tomada de consciência de suas linhas virtuais de bifurcação e de diferenciação, em suma, para sua heterogeneidade ontológica. (Guattari, 1992, pp. 90-91)

Enquanto as subjetividades(s) se refere ao refere-se ao modo como um indivíduo percebe e vive sua própria experiência. Caracterizando-se como uma construção interna da

"identidade", influenciada por fatores sociais, culturais e históricos. Em outras palavras, é a maneira como cada um se relaciona com o mundo e com si mesmo, segundo (Guattari, 1992):

No ponto em que nos encontramos, a definição provisória mais englobante que eu proporia da subjetividade é: "o conjunto das condições que torna possível que instancias individuais e/ou coletivas estejam em posição de emergir como território existencial auto-referencial, em adjacência ou em relação de delimitação com uma alteridade ela mesma subjetiva (Idem, p.19).

É importante ressaltar que a esquizoanálise promove a ideia de que as identidades não são unitárias ou fixas, mas múltiplas e em constante transformação. Quando aplicada ao racismo, essa perspectiva abre espaço para pensarmos a identidade racial de maneira menos rígida, desafiando as noções de "branco" e "negro" como categorias estáticas e binárias, nos convidando a ver a raça como uma construção fluida, que pode ser continuamente ressignificada e reconfigurada. O "território existencial é uma instância expressiva que se funda sobre uma relação matéria-forma, que extrai formas complexas a partir de uma matéria caótica". (Guattari, 1992, p. 44).

Diante dessa perspectiva, podemos considerar uma subversão das categorias birraciais raciais fixas que também sustentam o racismo. Ao aceitar a multiplicidade de subjetividades racializadas, a esquizoanálise aponta para a possibilidade de desmontar estruturas hierárquicas que organizam as relações raciais. Trata-se de criar novos territórios existenciais onde as identidades raciais possam ser vividas de maneira múltipla e descentrada, fora das fixações da pigmentocracia ou das dicotomias birraciais que estruturam o racismo.

Ainda de acordo com a esquizoanálise, o conceito subjetividade tal como é visto por Félix Guattari seria compreender que a "[...] subjetividade não é passível de totalização ou de centralização no indivíduo" (Guattari; Rolnik, 1996, p. 31).

Após compreendermos que, a partir das ideias do autor, a subjetividade é como um processo de produção no qual compõem e atuam múltiplos componentes; entende-se os componentes como resultados da apreensão parcial que o humano realiza, permanentemente, de uma heterogeneidade de elementos presentes no contexto social.

Logo, os sentidos, ideias e valores são singularizados na medida em que nos relacionamos a cada encontro com o outro, tornando-se matéria prima para cada expressão dos afetos vividos. Dessa produção de subjetividades que sempre estamos sob um efeito provisório, acolhemos e emitimos tais componentes de subjetivação em circulação e, nesse movimento, fazemos uma construção coletiva viva.

É necessário acrescentar que a imbricação dos componentes se dá por instituições, práticas e procedimentos vigentes em cada tempo histórico, contando com a participação das instituições, da linguagem, da tecnologia, da ciência, da mídia, do trabalho, do capital, da informação, das famílias.

Uma dinâmica vasta, mutante e permanentemente reinventada; posta em circulação na vida social de exclusão das diferenças. A binaridade racial, tal como outros modos de repressão racial veladas e explícitas em que as experiências de sofrimento expressam em suas singularidades, exigem articulações e rearticulações.

Diante dessa constatação, sabemos que estamos suscetíveis ao risco de nossas invenções serem capturadas, transformadas e manipuladas para serem reproduzidas pela coletividade em uma determinada direção; e ao tomar uma posição dominante, a reprodução desses componentes desqualifica aquelas ações que colocam a vida em movimento. Guattari afirma: “Tudo o que é do domínio da surpresa e da angústia, mas também do desejo, da vontade de amar e de criar deve se encaixar de algum jeito nos registros de referências dominantes” (p.43).

E, ao passo que essas referências são fortalecidas, simultaneamente abafa-se aquilo que Guattari nomeou como “processos de singularização”, o autor explica: “O que chamo de processos de singularização é algo que frustra esses mecanismos de interiorização dos valores capitalísticos, algo que pode conduzir à afirmação de valores num registro particular, independentemente das escalas de valor que nos cercam e espreitam por todos os lados” (Guattari; Rolnik, 1996, p. 47). Disso, resulta que:

Por um lado, vai estar preso em tal segmento, tal escritório, tal máquina ou tal estado de máquina, vai estar ligado a tal forma de conteúdo, cristalizado em tal forma de expressão (desejo capitalista, desejo fascista, desejo burocrático, etc.). Por outro lado, e ao mesmo tempo, vai passar por toda a linha, arrebatado por uma expressão liberada, arrebatando conteúdos deformados, atingindo o ilimitado do campo de imanência ou de justiça, encontrando uma saída (Deleuze; Guattari, 1975, p. 88).

Fica evidente que diante dessa reprodução manipulada, para esse autor, vivemos uma espécie de desvio, de escapatória frente às tentativas de traduzir a existência pelo crivo dominante do capital, existindo e produzindo subjetividades em meio a uma luta.

Para continuar esboçando nossa compreensão acerca de como os componentes subjetivos recebem diferentes contornos e se agrupam, passaremos a pensar sobre os modos de subjetivação juntamente com autor Michel Foucault, recorrendo a uma entrevista denominada

“Sujeito e Poder”, onde ele pontua: “Eu gostaria de dizer, antes de mais nada, qual foi o objetivo do meu trabalho nos últimos vinte anos”:

Não foi analisar o fenômeno do poder nem elaborar os fundamentos de tal análise. Meu objetivo, ao contrário, foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornam-se sujeitos. (Foucault *apud* Rabinow; Dreyfus, 1995, p. 231).

Portanto, para conceber uma pesquisa sobre o processo de construção identitária de adolescentes pretas e pardas é de extrema necessidade considerar os marcadores sociais que forjam as relações sociais delas, principalmente as raciais já que estamos em um país que apresenta cotidianamente ataques e desigualdades raciais com requintes bem sádicos.

Ao compreender a construção e manutenção das identidades, Stuart Hall (2004) argumenta a respeito da condição fragmentada do sujeito moderno, sustentando uma visão de identidade fragmentada, não fixa, que está constantemente em transformação. Contudo, na sociedade moderna, de acordo com o autor, a "crise de identidade" é vivida na individualidade do sujeito como deslocamento no campo social, cultural e de si mesmo, que antes era unificado.

Na dimensão simbólica, identidades adquirem sentido por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais elas são representadas, onde segundo Hall (2004) a representação atua simbolicamente para classificar o mundo e nossas relações no seu interior. E, ao compreender a identidade de forma mutável, instável e plural na sociedade, também nos torna pertencente aos diferentes grupos e espaços sociais do qual o sujeito se insere, participa e se referencia (Hall, 2004).

Entre todos os espaços que existimos e nos constituímos, a influência da escola enquanto formadora de subjetividades se destaca em relação a juventude por ser um âmbito atravessado por conflitos e construções sociais que envolvem aspectos socioculturais, políticos, econômicos e raciais, cotidianamente na vida das adolescentes negras.

Com os trabalhos de Neusa Souza (1983), aprendemos que não nascemos negras, tornamo-nos ao longo do processo de autopercepção referente as inúmeras violências de gênero, raça e classe que atravessam nossos corpos, isto é, ao tomar consciência das opressões vividas normalmente desde muito cedo, nesse sentido, como tem sido construída a identidade racial de tais jovens pretas e pardas situadas em escolas periféricas?

Com isso, entendemos que o cenário de depreciação que a mulher negra sofre em múltiplos espaços lhe direciona a negar sua negritude, colocando em xeque sua identidade

racial, Soares (2002) resgata e destaca citando Gomes (1996) que “A identidade racial envolve mais que ter determinado tom de pele; implica em possibilidades de ressignificação, de revisão histórica de sua própria condição e, sobretudo, de se narrar reflexivamente a partir de novas posições de sujeito.”

Carla Akotirene (2019) nos convoca e recomenda através da interseccionalidade à uma “articulação das clivagens identitárias” em defesa da identidade política contra as raízes da opressão colonialista operacionalizada pelo racismo cisheteropatriarcal capitalista.

Entendendo a educação enquanto ferramenta de transformação social, como um campo importante para promover conhecimento e liberdade, a Lei 10.639/20032 institui a possibilidade de provocar reconhecimento, valorização da história e da cultura afro-brasileira, o que impacta diretamente no processo de construção das subjetividades das pessoas negras, principalmente quando atinge a juventude negra.

Entre as muitas frentes de atividade, luta e movimentos políticos e sociais, a escuta analítica, se faz uma ferramenta necessária ao lidar com sujeitos traumatizados pela violência racista, tendo essa ocorrida em ato, seja fruto dos desmentidos históricos ou da hipocrisia social, cujos efeitos poderão ser dos mais variados e implicar em diferentes níveis de sofrimento.

O conflito identitário que assola a saúde mental e emocional das pessoas negras, denuncia outra violência que forja tal dúvida e que nos coloniza existencialmente, o desejo de brancura, Neusa Santos (1983). Para as pessoas negras (pretas e pardas), o estranhamento perpassa o que seria um possível reconhecimento de si mesmo na diferença do outro: o que ocorre é um reconhecimento da sua condição de não ser.

3.2.1 Negra-parda? O limbo identitário racial brasileiro e a reivindicação da identidade micro e macropolítica existencial.

*A carência de definições e representações sociais para os mestiços pode ser vista como um dos fatores que contribui para os conflitos que estamos observando neste trabalho. Isso leva muitos mestiços a aceitarem anular sua identidade na tentativa de se encaixar em movimentos identitários, para depois se sentirem perdidos ao não serem reconhecidos plenamente e*

*constantemente serem lembrados de sua condição mestiça, gerando uma sensação de deslocamento. Neste contexto as pessoas mestiças ficam em uma fronteira que tem sido chamada popularmente de “limbo racial”. (Bueno, 2021, p. 26)*

No imaginário da sociedade brasileira, de acordo com André (2007), o país é reconhecido como mestiço com a intenção de fundir uma identidade nacional, sendo uma estratégia de instituir o embranquecimento da população. Segundo o autor, o processo de miscigenação decorreu de três maneiras: a primeira, sendo através da violência sexual, dos estupros cometidos pelos senhores de engenhos; a segunda ocorreu por meio dos concubinatos, pois os casamentos inter-raciais não eram permitidos; e a terceira, por meio da chegada dos imigrantes e da “permissão” de casamentos entre os diferentes povos.

Para a autora Gonzales, a exploração sexual da mulher negra fundamentou a mestiçagem, porém a elite branca propagou a ideia de que somos resultado da mistura de várias raças, dissimulando a realidade racial. E a partir desse breve contexto histórico e artifícios político-ideológicos, o que prosseguiu foi a noção de que pessoas pardas-mestiças teriam o passe livre ao mundo branco, correspondendo à ideologia do embranquecimento, sendo instaurada a ideia de “democracia racial brasileira” (Gonzales, 1984, p. 228).

Contudo, devemos questionar os efeitos que essa mobilidade racial apresenta. Kabengele Munanga fala da condição de instabilidade dos mestiços na Introdução da obra de Eneida Reis (2002), que trata sobre a dubiedade dos “mulatos”:

Aqui está o dilema da construção da identidade dos “Mulatos”. Teoricamente, eles têm três opções: optar pela identidade de um dos pais (de um dos grupos); construir a sua identidade mestiça; ficar perdidos sem nenhuma opção. Mas a prática social tem demonstrado que mesmo se o desejassem e o quisessem, os mestiços não seriam vistos totalmente como brancos ou como negros.

Ou seja, a opção pela identidade do “branco” não lhes é totalmente franqueada, pois a mestiçagem constitui uma ameaça à identidade daqueles que ainda acreditam na “pureza racial”. Não são raras as situações de competição acirrada em que os indivíduos “mulatos” deixaram de ser chamados de “doutores” para se tornarem “negrinhos” ou “negrinhas” metidos(as).

Também não são poucos os depoimentos de jovens mestiços discriminados por negros em diversas situações. Construir a identidade “mestiça” ou “mulata” que incluiria “Um” e “Outro”, ou excluiria “Um” e “outro”, é considerado por mestiços conscientes e politicamente mobilizados, como uma aberração política e ideológica, pois supõe uma atitude de indiferença e de neutralidade perante o processo de construção de uma sociedade democrática, na qual o exercício da plena cidadania, a busca da igualdade e o respeito das diferenças constituem tributos fundamentais.

Já que eles também são discriminados e excluídos, eles preferem adotar a identidade do “negro”, não por desconsiderar sua ambivalência no plano biológico ou por ignorar as representações que os dois grupos, branco e negro, têm deles, mas por uma questão de solidariedade política com a maior vítima da sociedade com a qual se identificam e são identificados. Sabe-se que no Brasil, os “Mulatos” e os “Negros” não estão coletivamente no comando da sociedade em todos os planos: político, econômico, intelectual, etc (Munanga, 2002, p. 20).

Nesse trecho, Munanga nos fala sobre a ambivalência da condição do mestiço, e explica o caminho que eles tomam em direção à identidade negra, dada a compatibilidade de posições entre pretos e “mulatos”.

O limbo racial é, nesse sentido, uma zona que precisa ser analisada, não só pelos indivíduos que se sentem nesse espaço social, é uma questão relevante na garantia de políticas afirmativas destinadas às populações pretas e pardas.

Munanga, na mesma introdução do livro “Mulato: negro-não-negro e/ou branco-não-branco”, reforça a ideia de que “no plano social e político-ideológico, eles [os mestiços] não podem mais manter e sustentar essa ambivalência resultada de sua natureza mestiça” (Munanga, 2002, p. 19).

Tal como para a pessoa preta, resta à pessoa parda, para além do passado colonial perpetuado pelo projeto eugenista de miscigenação, associado ao processo de alteridade e construção identitária inerente ao ser humano, o desejo ambivalente de recusar esse significante, representa o significado que ele tenta negar, negando-se, dessa forma, a si mesmo pela negação do próprio corpo. (Nogueira, 1998).

Já considerando o cenário fatídico referente ao processo de miscigenação entre diferentes grupos étnicos-raciais no Brasil, não há finalidade em apresentar a convergência entre teorias sobre a miscigenação visando à construção de um corpo que denuncia o limbo

identitário-racial por intermédio do entendimento sobre a realidade e corpo do sujeito negro-pardo.

Diante disso, uma das principais questões da pesquisa se centraliza em acolher as necessidades da pluralidade de vivências a partir da pigmentocracia, existências e vozes brasileiras que marca a população forçadas ao silêncio que produz um nó na garganta de cada cidadã que não se apresenta como padrão ideal binário racial.

Mesmo já compreendendo a miscigenação como marca do nosso país entre teorias eugenistas imigratórias e estupros institucionais, ainda temos como desafio resgatar os efeitos produzidos na historicidade da pessoa parda (mestiça), a fim de construirmos uma narrativa sobre nossa próprio discurso e realidade.

E, por essa razão, este trabalho não é apenas uma reflexão teórica feita por intermédio de bibliografias sobre miscigenação e negritude, mas também deriva das minhas vivências enquanto uma pessoa parda. Ressalto que minha participação nessa conversa tem um “ponto de partida”. Eu sou uma jovem parda periférica, bissexual, cis, (a tal da “mulata”), e, como a maioria de nós, desde cedo, nunca compreendi meu lugar nesse debate, além de aprender a invalidar e inferiorizar minha existência, bem como odiar todas as características fenotípicas pretas que compõe meu corpo.

Lembro-me de que quando criança esfregava minha pele até ficar vermelha, pensava que a minha cor era sinônimo de sujeira, procurava o lápis "cor de pele" e não encontrava o tom da minha pele. E, ao perceber a violência e os processos de silenciamento velados, fui taxada de "neguinha petulante" nos ambientes escolares ao denunciar o que na época eu chamava de "bullying".

Posteriormente, em contextos profissionais; também fui uma universitária cujo professores disseram publicamente que meu lugar não era na universidade, afinal, “uma mulata como eu dançaria muito bem um samba”. Mais tarde, ao clinicar em um espaço juntamente com outras psicólogas, fui a única a ser designada para atuar como faxineira no ambiente. A lista continuaria, contudo, me limito aqui.

Foi através do contato com o movimento negro, que entendi sobre o marrom da minha pele não significar sujeira, ou que eu não deveria invalidar minhas posições profissionais sob uma ótica racista. Contudo, também foi por meio do movimento negro que mais uma vez me vi deslocada, e "sem lugar de fala" por não ter a pele retinta e, então, fui posicionada como branca no movimento racial que, até então, eu acreditava que seria por intermédio dele resgatada do racismo.

Considerando meu percurso de letramento racial, minha escrita também tem por objetivo corporificar, nomear o lugar racial e meu próprio discurso, afinal, como Neusa Santos nos ensina, "uma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo".

Finalmente, me direciono a análise do impacto da pigmentocracia para a vida de pessoas pardas para o qual o autor Alejandro Lipschütz (1944) criou o conceito *pigmentocracia* no seu estudo sobre raça na América Latina, especialmente em relação à questão indígena – o *indoamericanismo*. Ele critica as teorias, comuns à época, de que existiria uma inferioridade biológica com base na raça. Para ele, elas seriam uma ficção. Contudo, segundo Lipschütz (1944), a categoria raça possuía uma função social.

Observa-se isso quando Lipschütz (1944, p. 53, tradução própria) afirma que, “na história humana, a função da massa indígena diante do conquistador sempre foi de servir-lhe, diretamente ou indiretamente”. Ou seja, a ideia de que existem raças justifica a ação de conquista e exploração de um povo. Como, porém, esta função social é estabelecida, se a inferioridade biológica não é real? Ao responder tal pergunta, Lipschütz (1944) desenvolve o termo *pigmentocracia*.

Para o autor, raça estava relacionada às características fenotípicas hereditárias e referia-se a como estas características eram interpretadas na ordem social. Isto é, ela era usada para agrupar socialmente as pessoas, a partir de características fenotípicas.

Dessa forma, quando alguém era caracterizado como “índio”, a esta pessoa era atribuída uma certa classe social. Isto é, para Lipschütz (1944), a categorização racial ocorre por características fenotípicas, especialmente o pigmento cutâneo, e a Lei do Espectro das Cores Raciais hierarquiza as pessoas segundo estas características. Logo, a sociedade organizada por tal lei é “uma pigmentocracia [...]:

o pigmento, mais do que qualquer outro caráter físico, serve de símbolo para o grupo social dominante; este necessita sempre de suas ‘cores’ – e a natureza as oferece, às vezes, bondosamente, e, com isto, parece justificar as pretensões sociais do grupo (Lipschütz, 1944, p. 72, tradução própria).

Na parte da América colonizada pela Espanha, *locus* do seu trabalho, o autor argumenta que esta definição biológico-social de raça origina a Lei do Espectro das Cores Raciais. Esta estabelece, culturalmente, o branco como o *senhor*, o indígena como o *peão* e a cor da pele como a principal diferenciadora entre o branco e o indígena.

Ainda, segundo Lipschütz (1944), a mestiçagem corrobora para o funcionamento desta lei ao criar grupos intermediários entre o senhor e o peão (com base na cor). Contudo, eventualmente, ela corrói esta mesma lei, esfumando a linha de cor entre o grupo dominante e o dominado. A *pigmentocracia* se sustenta, então, pelo que o autor chama de *Hipocrisia Racial*, um procedimento psicossocial que justifica a dominação, assim como a Lei do Espectro das Cores Raciais. Porém, esta lei “trata de justificar os privilégios por características físicas ou raciais existentes, como o pigmento cutâneo ou outros.

Atualmente, ser pardo no Brasil, em 2024, demanda uma força psicológica onde precisamos nos defender de agressões que podem vir de qualquer direção, precisamos construir uma narrativa sobre nosso povo; sem desconsiderar questionamentos importantes, afinal, sobre qual privilégio falam se os números registram condições equiparadas de exclusão e de desigualdade para pretos retintos e pardos afroameríndigenas? E como e porque o colorismo foi sintetizado dessa maneira?

A origem do termo colorismo é, usualmente, atribuída a Alice Walker (1983), a autora analisa a importância da cor dentro da comunidade negra estadunidense, destacando a violência contra as mulheres negras de pele escura. Isto é, em sua obra, o colorismo é um sistema de opressão principalmente intrarracial.

Ele é “o tratamento preconceituoso ou preferencial feito por pessoas do mesmo grupo racial com base na cor das pessoas” (Walker, 1983, p. 290, tradução própria).

Além disso, o colorismo é conectado ao patriarcado. Segundo a autora, ele foi promovido pela classe média negra que valorizava as negras de pele branca ou clara em detrimento daquelas com a pele escura.

Logo, colorismo é a comunidade negra voltando-se contra si e principalmente, como será visto abaixo, contra sua origem materna. O conceito pigmentocracia se refere a um sistema racial baseado no fenótipo especialmente a cor da pele, estabelecido na América Latina durante a colonização (Lipschütz, 1944). Portanto, segundo Goes (2022) a noção de “vantagens” e/ou “privilégios” dadas às pessoas de pele mais clara, em relação às de pele mais escura, ainda são manifestações do racismo. Destaco que, no Brasil, a hierarquização segundo fenótipo é uma forma nacional e institucionalizada de racismo (Munanga, 1999; Nascimento, 1978).

Com o desenvolvimento da literatura científica da sociedade brasileira, a pessoa parda recebeu dois lugares simbólicos, a “democracia racial” e a sensualidade; com efeito de forçar o afastamento da miscigenação e seus produtos de sua construção genocida, estupradora, bastarda

e de sua imagem promíscua, para ser entendida então como um retrato da tolerância e dos casamentos inter-raciais.

O segundo lugar simbólico perpetuado em ditados populares como: “Branca para casar, Negra p'ra trabalhar, Mulata p'ra fornicar” (Nascimento, 1978, p.62), explicitam como a miscigenação surgiu principalmente por intermédio de duas vias institucionais – o estupro de mulheres negras e indígenas e as políticas imigratórias –, tornando a pessoa parda intermediadora da casa branca (nunca ao alcance da brancura) e da senzala (propriedade serviçal).

Com isso, uma das principais herança-realidade parda deu início ao que me refiro, aqui, como limbo racial-identitário “negra demais para ser branca, branca demais para ser negra”, recebendo esse nome pela obviedade do que é: um (não) lugar onde pessoas pardas estão, cuja característica principal é a ausência de identidade e consciência racial, a partir dessa realidade, outras peculiaridades são geradas.

É comum à pessoa parda, desde a infância, ser referida com eufemismos para “negra” ou “indígena”, sendo chamada como: “morena”, “moreninha”, “mulata”, “indiozinha”, “marronzinha”, “café com leite”, “neguinha”, e tantos outros termos.

Em síntese, nos percebemos o tempo todo em uma condição racializada, mas nunca explicitamente como parda ou indígena, muito menos como branca. Logo, a estratégia do genocídio foi transformada: se anteriormente tinha sido criada através de políticas institucionalizadas de violação e imigração, agora também nega-se a identidade racial singularizada, e com isso, não há o direito de fala referente ao racismo; realizando a manutenção do limbo da identidade racial parda com nosso silêncio, que mantém a alegoria da democracia racial ao criar a ilusão de integração/inclusão e suposta tolerância no que se refere à ascensão social financeira das pessoas “negras-pardas”, fazendo silenciar vozes que também podem denunciar a violência racial em suas diversas formas, sejam elas explícitas ou implícitas, sutis ou encobertas; e o principal resultado é à formação de uma identidade parda ambígua e fragmentada, constituída pelo medo da acusação de operacionalizar o racismo cuja a própria população parda é, ao mesmo tempo, marca de um genocídio e objeto dele.

Neste movimento, o silêncio torna-se uma ferramenta de desorganização das pessoas pretas e pardas no combate ao racismo, perpetuando o mito da democracia racial, é necessário reafirmar que o limbo identitário das pessoas pardas não surgiu naturalmente das convergências de diferentes povos e desenvolvimento da sociedade brasileira, ele foi criado pela branquitude como ferramenta de dominação política genocida, sendo um processo de aculturação que

“invade o negro e o mulato até à intimidade mesma do ser negro e do seu modo de autoavaliar-se” (Nascimento, 1978, p.94)

Em nosso contexto sociopolítico a descolonização do pensamento brasileiro envolve uma posição de confronto direto com o mito da democracia racial, onde, pessoas pardas-miscigenadas se impliquem com responsabilidade política com as memórias sociais resultantes das políticas institucionais e imigratórias.

O racismo brasileiro apresenta, portanto, duas características que explicam o porquê de as pessoas pardas pertencerem ao grupo negro: o seu estruturalismo, ou seja, o fato de estar presente em todas as relações da sociedade, e também o fato de ser estigmatizado, segundo Oracy Nogueira (2006, p. 292), um lugar que “toma por pretexto para as suas manifestações os traços físicos do indivíduo, a fisionomia, os gestos, o sotaque” - a cada cem pessoas assassinadas, setenta e uma são negras (Cerqueira *et al*, 2017), esse delineamento estatístico representa uma ambivalência sobre os privilégios institucionais referente as pessoas pardas.

Desta forma, construir histórias a partir das perspectivas multirraciais é uma maneira de combater o racismo estrutural e institucional, devendo, portanto, retirar as pessoas pardas do limbo e conferir-lhe a identidade que lhe pertence. Porque, segundo Abdias do Nascimento (1978, p. 93), existe uma máquina monstruosa ironicamente chamada de “democracia racial” que concede aos negros apenas um “privilégio”: tornar-se branco, por dentro e por fora.

A senha para este imperialismo da brancura e do capitalismo responde a rótulos bastardos como assimilação, aculturação, miscigenação; mas sabemos que, por baixo da superfície teórica, a crença na inferioridade dos africanos e nossos descendentes permanece intacta.

Em tempo, vale reafirmar que buscar conciliar o pardo à sua identidade miscigenada pode acontecer de várias formas, mas, principalmente, por meio da busca do sujeito pardo por sua ancestralidade e reivindicação pela construção política e sociocultural de sua identidade.

Reconsiderando que nossa a identidade não é uma constante, mas uma variável que não depende de ter pele retinta. Afirmções como “negra demais para ser branca, branca demais para ser negra” ou “mas você nem é negra”, são afirmações que centralizam qualquer que seja o pensamento sobre a identidade racial da pessoa parda e simboliza perfeitamente o conflito em que ele está recorrentemente. Dessa forma, existem não uma, mas várias maneiras de ser parda-mestiça no Brasil.

Para uma compreensão mais próxima dessa discussão sobre mestiçagem, retomo as colocações de Munanga quando nos fala sobre a ambivalência da condição do mestiço, e explica

o caminho que eles tomam em direção à identidade negra, dada a compatibilidade de posições entre pretos e “mulatos”.

O limbo racial é, nesse sentido, uma zona que precisa ser analisada, não só pelos indivíduos que se sentem nesse espaço social, é uma questão relevante na garantia de que as políticas afirmativas serão destinadas às populações racializadas em maior vulnerabilidade sociopolítica e psicológica.

Munanga, na mesma introdução do livro “Mulato: negro-não-negro e/ou branco-não-branco”, reforça a ideia de que “no plano social e político-ideológico, eles [os mestiços] não podem mais manter e sustentar essa ambivalência resultada de sua natureza mestiça” (Munanga, 2002, p. 19).

Portanto, é importante contextualizar e situar que, neste trabalho, estou considerando adolescentes pardas de ascendência mista, em grande maioria, filhas da combinação de ascendência preta e/ou indígena com ascendência branca, que apresentam características ambíguas em sua aparência.

#### 4. RESULTADOS E DISCUSSÕES: “E EU, SOU NEGRA?” IDENTIDADES (IN)VISÍVEIS.

Figura 1 - Grupo focal com onze dolescentes pretas e pardas



Fonte: a autora

"E eu, sou negra?" este é o questionamento que pessoas brancas não fazem, tão pouco pessoas pretas retintas. E é um dos pontos de partida crucial para discutir identidades racializadas e o limbo racial no qual pessoas pardas se encontram.

Esse questionamento surge sob um vazio identitário, onde as marcas da mestiçagem criam zonas de ambiguidade e incerteza sobre o pertencimento racial, e para desvelar as narrativas apresentadas neste trabalho, recorro a autora Gloria Anzaldúa, que discute o conceito de "*liminalidade*" racial em sua obra *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987), onde ela aborda o sentimento de estar entre fronteiras culturais, linguísticas e raciais.

A autora fala sobre a experiência das pessoas mestiças, especialmente as chicanas, que vivem em um espaço indefinido e ambíguo, sem pertencimento total a nenhuma categoria racial ou cultural, experiência muito próxima ao que me refiro aqui como "limbo racial", sendo um espaço de indefinição e insegurança que a maioria das pessoas pardas enfrenta ao tentar se situar dentro de categorias raciais.

Pessoas mestiças se encontram em uma encruzilhada, em um "limbo", onde estão constantemente tentando se localizar dentro de sistemas raciais baseados na lógica colonial e eurocêntrica. Para Anzaldúa, este espaço liminal reflete à ambiguidade e insegurança que

muitas pessoas mestiças enfrentam por não se encaixarem evidentemente nas categorias raciais binárias impostas pelo colonialismo:

A nova mestiça desenvolve uma tolerância às contradições, uma tolerância à ambiguidade... Aprende a conciliar as culturas. Ela tem uma personalidade plural, opera de forma pluralista – nada é descartado, o bom, o mau e o feio, nada é rejeitado, nada é abandonado. (Anzaldúa, 1987, p. 101, tradução livre).

Aqui, Anzaldúa ressalta o espaço de indefinição que define a experiência mestiça, que ecoa a noção de "limbo racial" e a dificuldade de se situar dentro de uma estrutura racial rígida e excludente. Logo, podemos adotar também a interseccionalidade (entre classe, gênero e sexualidade) como chave de interpretação para perceber as vicissitudes no processo de construção identitária em subjetividades racializadas.

Essas explorações desafiam as simplificações binárias sobre raça e nos convocam a refletir sobre como a subjetividade racial é uma construção dinâmica e profundamente contextual, em constante negociação entre a experiência vívida e os olhares sociais que tentam nos definir. Assim, o limbo racial não é apenas um espaço de incerteza, mas também de resistência e reconfiguração identitária.

De acordo com os dados coletados nesta pesquisa, o processo de racialização do corpo pardo vivencia tripla ambivalência a partir do outro, que produz uma perda de si mesmo no estranho. É esse processo que Nogueira chama de “angústia de despersonalização”.

Também podemos nos apoiar ao conceito freudiano de narcisismo das pequenas diferenças, que inicialmente possui a função de resguardar a imagem narcísica, a percepção de si mesmo. Contudo, levado ao extremo, o narcisismo produz uma intolerância à diferença do outro, que está na base do racismo, no que diz respeito ao indivíduo. Entretanto, quando a alteridade é, continuamente, negada e afirmada no movimento da história, tal como Beatriz Bueno (2023, p. 48) aborda:

É comum observar que muitos intelectuais e ativistas negros, ao abordarem a questão dos pardos, não aplicam a noção de alteridade. Enxergam a nós, as pessoas mestiças, não como indivíduos ou grupo próprio, mas sim através de uma lente narcísica, projetando em nossos corpos extensões de suas próprias vivências, como se fossem versões incompletas deles mesmos. Com frequência, somos retratados como variantes menos negros dos negros, enquanto estes são considerados a referência original.

Nessa perspectiva, para além do narcisismo e alteridade, devemos indagar o que uma inferioridade atribuída ao outro encobre? em uma sociedade expansionista, com fins

econômicos, políticos, culturais e ideológicos; como a elaboração psíquica se articula neste processo de racialização?

Retornando aos questionamentos, qual seria o trabalho psíquico que escapa, enfrenta, contrapõe-se e/ou transgride os efeitos perversos do racismo? Ao longo da história brasileira, há inúmeros relatos de pessoas que se rebelaram, de movimentos abolicionistas, da constituição de quilombos, enfim, de diversos processos de resistência que têm a sua história silenciada, mas como os invisibilizados transmitem a sua história?

Enquanto por meio da perspectiva psicanalítica, no livro “A cor do inconsciente: Significações do corpo negro”, Isildinha Baptista Nogueira (1998), aborda como o racismo impacta a formação do ego gerando feridas narcísicas, identificação com o agressor e ansiedade persecutória. Tal mecanismo é o que ocorre, diz Rouanet <sup>2</sup>, no que Anna Freud caracteriza como a identificação com o agressor, pelo qual a criança introjeta algumas características de objetos externos geradores de angústia – de tal forma que – imitando o agressor, assumindo seus atributos ou reproduzindo sua agressão, transforma-se, de pessoa ameaçada, em pessoa que executa a ameaça.

Nogueira também discute que mesmo que se pense a origem da vergonha como oriunda das feridas narcísicas, toda situação onde a vergonha se faz presente é uma situação de violência real ou simbólica, violência feita ao psiquismo, e em consequência de impossibilidade de uma resposta eficiente, ao próprio corpo. Essas dinâmicas contribuem para uma relação persecutória com o próprio corpo pardo.

A esquizoanálise, por sua vez, desenvolvida por Deleuze e Guattari, oferece uma leitura fluida e múltipla da subjetividade e das forças sociais que moldam a experiência das adolescentes pretas e pardas; conduzindo uma análise possível em direção aos fluxos de desejo, poder e linhas de fuga que atravessam a experiência dos sujeitos-alvos.

Em corroboração com a interpretação de dados, apresento, a seguir, análises de conteúdo que envolve as narrativas e temas apresentados nos dados, extraindo significados mais profundos e subjetivos conforme os princípios da análise categorial temática proposta por Bardin e teoria de Foucault.

Para pensar as clivagens identitárias, foi elaborado nesta pesquisa categorias que apresentam camadas subcategorizadas, sendo elas: (i) "território", subcategorizada em

---

<sup>2</sup> Rouanet, S. P. (1987:127).

segurança pública, contexto escolar e familiar; e a categoria (ii) 'letramento racial' sob pigmentocracia e estética do cabelo.

A categoria “território” nessa pesquisa, foi baseada por Milton Santos que está diretamente associada à ideia de que o território não é apenas um espaço físico, mas uma construção social dinâmica, atravessada por relações de poder, cultura e identidade. Para Santos, o território é um espaço vívido, onde se articulam diferentes “identidades” e processos sociais:

Nesse espaço, assim reorganizado, há de um lado horizontalizações e, de outro lado, verticalizações, recortes espaciais superpostos. As horizontalizações atuais são a condição e o resultado das novas condições da produção propriamente dita. E as verticalizações são o resultado das novas necessidades de intercâmbio e da regulação. Os arranjos espaciais nessas condições não se dão apenas como regiões do passado, figuras formadas de pontos contínuos e contíguos. Hoje, também, ao lado dessas manchas, ou por sobre essas manchas, há também, constelações de pontos descontínuos, mas interligados, que definem um espaço de fluxos reguladores. Tudo isto junto é o espaço. É a partir desses novos recortes espaciais, dessas novas subdivisões do espaço, que devemos pensar as suas novas categorias analíticas, se não queremos falar apenas de um espaço total, seja o espaço ecúmeno, o espaço total da sociedade nacional, o espaço total de uma aglomeração urbana. Ora, a totalidade não se entende sem que seja, antes, subdividida. (SANTOS, 1992. Pg. 55)

Portanto, o território, sob essa análise, não é apenas um espaço físico, mas também um campo de poder, afetos e controle, que molda as experiências e subjetividades das pessoas pretas e pardas em diferentes esferas da vida; principalmente nos trânsitos identitários multirraciais, sob pertencimento ou exclusão do corpo pardo.

#### 4.1 Territórios de Controle: Segurança pública para quem?

No relato em que a adolescente comenta sobre ser seguida por um segurança negro, mostra como a estrutura racista molda não apenas as instituições, mas também os indivíduos que são, ao mesmo tempo, vítimas e agentes dessa estrutura. Esse caso pode ser interpretado como uma manifestação do racismo internalizado, em que o segurança negro, mesmo sendo ele próprio alvo de discriminação, age como uma extensão do aparato de controle racializado, desempenhando o papel de vigia contra pessoas de sua mesma cor.

Nesta mesma situação, a esquizoanálise permite perceber que, estão operando forças sociais, raciais e subjetivas que transcendem a simples individualização. O racismo

internalizado não é apenas uma questão psicológica, mas um fluxo de poder que circula e afeta tanto o vigilante quanto o vigiado.

Ambos estão inseridos em uma maquinaria que, sob o capitalismo, racializam e disciplinam corpos de maneiras diferentes, com as mulheres pretas e pardas sendo duplamente oprimidas por sua raça e seu gênero, gerando **ansiedade persecutória e um conflito narcisista** entre o desejo de pertencimento e a sensação de não serem aceitas. Por exemplo, quando uma das adolescentes ao ser comparada a irmã branca precisou provar sua filiação ao pai para o policial, o sentimento de inadequação e injustiça frente a essas constantes situações fere em sua autoimagem:

*Adolescente 5: “Tinha aquelas paradas de polícia na pista. Eu tava na casa dele e veio me trazer. Ele mora em São Paulo. E aí, nisso, parou e disse: ‘cadê o documento’? E ele disse: ‘Ela é minha filha’. E aí, o policial ficou indignado e, eu fiquei mais indignada com o policial preto... Ele ficou indignado. Ele falou: ‘não ela não é a sua filha’. Ele olhando para minha cor e falando ‘não, ela não é a sua filha’. O cabelo do meu pai liso, branco. Ele ‘não é a sua filha. E ele vendo a minha irmã, então, dava para distinguir que a minha irmã é filha do meu pai sem precisar de documento nem nada. Porque ela é branca, puxou para ele, loira dos olhos verdes, e eu, negra, negra...”*

*Adolescente: “E por que ela tinha que dar o documento e, da irmã não...”*

*Adolescente 5: “Aí, eu tive que dar o documento. Falei ‘aquí oh’. Dei o documento para provar. Ele falou o nome dele, o nome do meu pai. E, olhou o nome da minha mãe. Aí ficou muito sem graça, né. Porque pô. Aí ele não pediu o da minha irmã. Então é a filha dele sem precisar falar, ele pode sequestrar, porque ela tem a cor e o cabelo. E, eu, não sou filha dele porque não tenho nem o cabelo e nem a cor. A minha irmã não parece nada com meu pai, ela só branca do cabelo liso. Eu que pareço com meu pai, traços tudo, eu só não tenho a cor e cabelo. E eu que tive que dar o documento e meu pai também para provar que eu era filha dele. Se não ele não ia deixar eu viajar com meu pai, se eu não tivesse o documento. E aí, eu fiquei tipo... Mas eu era pequena, lembrei agora porque ela falou. Eu tinha, vai, uns dez anos e vou fazer 17. Eu fiquei tipo... Ah... Eu achei que era normal aquela situação, mas, agora vendo consigo ver que foi errado. Porque minha irmã não deu o documento e eu tive que dar o documento, sendo que eu pareço com meu pai tudo. Se você vê o meu pai, você vê eu, se você vê eu você vê o meu pai. E minha irmã não, só porque ela branca e meu pai é branco, distinguiram que eles são pai e filha. E eu fiquei, tipo, agora vendo essa situação, eu nunca parei pra pensar nisso. Eu nunca me toquei, aí é bobeira, coisas da vida... E aí, parando pra pensar na mãe dela, eu também passei por isso. E é uma coisa, tipo, frustrante né.”*

A sensação de ser tratada de forma diferente por causa da cor da pele, como visto no relato da adolescente que precisa provar seu parentesco, aponta para uma profunda angústia de ser desqualificada pelo olhar do outro. Essa angústia, na psicanálise (NOGUEIRA, 2021, 124), pode ser vista como o resultado de uma ferida narcísica, em que o ego sofre um golpe na tentativa de afirmar sua identidade.

A comparação entre a adolescente negra e sua irmã branca espelha uma **questão edípica** mais profunda, a luta por reconhecimento e pertencimento dentro de uma estrutura social que valoriza certos traços físicos em detrimento de outros.

A atuação do segurança e do policial como figuras de autoridade pode ser vista como um **superego social** que regula e reforça normas raciais. Nesse sentido, o comportamento dessas figuras de autoridade reforça normas internalizadas de discriminação, em que o corpo negro é automaticamente visto como suspeito ou ameaçador.

O policiamento racial operado por essas figuras intensifica os sentimentos de **culpa e inferioridade**, gerando uma necessidade constante de reafirmação da própria inocência e pertencimento.

*Adolescente 8: Já sofri muito por questão de loja, de seguranças virem atrás, no mercado, principalmente, no Crispark.*

*Pesquisadora: No Crispark!?*

*Adolescente 10: Sim! Achei que tinha sido só eu!*

*Participante 8: Eu fico meio assim, porque o segurança é negro, ele segue, tipo entra mais de mil pessoas ali, e ele simplesmente só segue o padrão da pele dele!?*

[...]

*Pesquisadora: E é uma experiência comum?*

*Adolescentes juntas: Simmm, simm...*

*Adolescente 10: No mesmo lugar.*

*Adolescente 11: Tem umas que as vendedora são tudo do nosso tom.*

*Adolescente 10: É, elas sempre foca na gente. E você entra ali, você vê um monte de gente a sua volta, você olha para frente, mas elas estão olhando fixamente para você. E tipo assim, eu fui comprar meu material, eu não comprei lá. Eu fui diretamente lá comparar, minha mãe com dinheiro, cartão de crédito e, simplesmente, não comprei. Querendo ou não é chato, você entra no lugar, pensando vou poder comprar aqui mais sossegado.*

[...]

*Adolescente: Na parte do carro, o cara que recebe a chave, ainda não entendeu? tipo, como ele vai roubar o carro que tá com a sua chave? que ele esta te devolvendo? Simplesmente, ele vai te devolver e o cara se assustou? é a mesma coisa que acontece comigo na Crispark. Por conta que, geralmente, as pessoas vêm oferecer ajuda, pergunta se tá precisando de alguma coisa... E aí, a gente fala que não, que não precisa de ajuda, aí que o segurança fica mais na cola. Tipo ele não sai, ele vai perto do caixa, ele vai na portaria, ele volta...isso eu vivia toda vez na Crispark, e é o mesmo segurança. Até que um dia eu me revoltei, eu falei – você é da mesma cor que eu.*

*Adolescente: Mais escuro e fica me seguindo. Ele não pensa se acontecesse isso com ele? entrar no shopping, na Kalunga, em vários lugares, a maioria dos lugares, mercado principalmente.*

Em "Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão", Foucault (1987, p. 168) argumenta que "o poder disciplinar, ao investir o corpo, produz no mesmo movimento as condições de uma utilidade e de uma docilidade... Ninguém escapa a isso: há, de fato, uma sujeição maciça dos corpos através da vigilância."

Essa citação ilustra como os corpos são controlados por meio da vigilância constante, o que pode ser relacionado à experiência das adolescentes negras sendo seguidas em lojas, uma expressão concreta de como o racismo organiza e captura corpos, ajustando-os a um regime de controle e desejo.

Para apoiar a ideia de que o racismo atua como parte de um regime de vigilância e controle, organizando e capturando fluxos de desejo, é mais adequado citar Foucault diretamente sobre o conceito de biopoder e biopolítica, onde ele discute como o racismo é fundamental para a gestão dos corpos e populações:

O racismo é a condição indispensável para que se exerça o direito de matar... Uma sociedade deve ser defendida contra todas as ameaças internas e externas. E é aqui que o racismo intervém: ele estabelece uma divisão entre os que devem viver e os que devem morrer. (Foucault, 1999, p. 303)

A esquizoanálise questiona a fixidez dessas identidades raciais (Deleuze; Guattari, 1972, p. 33), permitindo-nos analisar que o comportamento do segurança negro, por exemplo, não é apenas fruto de uma interiorização de normas racistas, mas sim de um processo em que ele próprio é capturado pela máquina social do racismo, que ordena quem deve ser vigiado e punido:

Não se trata de interiorização das normas, mas da produção de subjetividades pelo acoplamento entre máquinas desejanças e máquinas sociais... A produção de desejo não conhece identidade fixa, nem código universal que a determine. (Deleuze; Guattari, 1972, p. 33)

A adolescência é um período em que os sujeitos estão em constante fluxo, explorando novas identidades e territórios. No entanto, as forças racistas impõem uma reterritorialização, forçando-os a se encaixar em categorias de suspeição e criminalidade. Os adolescentes relatam que, ao entrar em determinados espaços (como lojas ou mercados), são automaticamente vistos como potenciais criminosos. Esse processo reduz sua subjetividade a uma posição fixa e estigmatizada, cortando as possibilidades de exploração e liberdade.

A esquizoanálise enfatiza a multiplicidade da subjetividade e rejeita a ideia de uma identidade fixa e coesa. No caso das adolescentes, suas identidades estão sempre em movimento, sempre sendo transformadas pelas forças sociais, econômicas e raciais que as atravessam. A experiência de ser vista como "suspeito" por causa da cor da pele é apenas uma

das muitas maneiras pelas quais elas são territorializadas, mas, ao mesmo tempo, elas continuam a experimentar sua identidade de maneira múltipla.

A adolescente que relata ser constantemente confundida com uma estranha na presença de seu pai branco expressa a tensão entre essas identidades múltiplas, mostrando como sua subjetividade é complexa e não pode ser reduzida a uma única característica racial.

#### 4.2 Territórios Afetivos: (Des)territorialidade em contexto intrafamiliar e cultural.

Lia Vainer Schucman (2023), em seu trabalho "Famílias inter-raciais: diálogos entre psicanálise, amor e racismo", oferece uma importante contribuição para compreender essas dinâmicas ao explorar como o racismo impacta as subjetividades nas famílias inter-raciais.

Schucman discute como o racismo atravessa as relações familiares, principalmente quando os membros dessas famílias são de diferentes etnias. A autora revela que, nas famílias inter-raciais, o racismo não está apenas presente nas interações com a sociedade externa, mas também nas dinâmicas internas da família, influenciando a forma como os filhos percebem a si mesmos e como são percebidos pelos outros.

Isso se reflete diretamente nas narrativas das participantes do texto, que expressam um sentimento de não pertencimento e de fragmentação identitária, uma vez que a sua aparência e a de seus familiares divergem das categorias raciais normativas.

A incerteza sobre "o que eu sou" pode ser interpretada à luz das tensões que Schucman identifica entre as identificações com os pais. O desejo de pertencimento a uma identidade racial coesa muitas vezes se choca com a multiplicidade de influências, especialmente em contextos onde o racismo define categorias de cor de forma rígida.

Na fala, a jovem que menciona não saber como se autodeclarar racialmente exemplifica essa tensão, que, segundo Schucman, é alimentada pela internalização do racismo e das normas sociais de cor.

No entanto, Schucman vai além ao discutir que, em famílias inter-raciais, o amor familiar também pode ser um espaço de resistência ao racismo. Para além das identificações parentais, a autora sugere que o amor pode ser um meio de desafiar e desestabilizar as hierarquias raciais impostas externamente.

Mesmo que a participante mencione a dificuldade de se encaixar nas categorias raciais, sua fala sobre o desejo de ensinar ao irmão a aceitar sua cor é uma expressão desse movimento de resistência. Isso se relaciona com o conceito de "nômade identitário" citado no texto, onde,

apesar da pressão para se fixar em uma identidade racial, há um esforço para habitar um espaço de multiplicidade, movendo-se entre diferentes identificações.

Schucman também destaca que o racismo, para além de ser uma questão externa, é uma experiência psíquica profunda, que afeta a construção do sujeito e suas relações afetivas. No contexto das famílias inter-raciais, a psicanálise pode ajudar a entender como o racismo é introjetado e influencia a formação da identidade. A angústia expressa pelas participantes, ao não saberem onde se posicionar racialmente, pode ser compreendida como uma consequência dessa internalização das expectativas raciais, que fragmenta a identidade em um cenário onde as categorias de cor não são apenas sociais, mas também psíquicas.

Trata-se, portanto, de uma evidente questão subjetiva de autopercepção que está em jogo. A incerteza pode ser interpretada como uma expressão de conflitos inconscientes relacionados à dificuldade de formar uma identidade coesa em um ambiente racialmente complexo e fragmentado.

A participante que afirma "não sei o que eu sou" reflete uma angústia e uma dúvida sobre sua posição no mundo, uma tensão entre o "eu" ideal e o "eu real", que, neste caso, pode ser exacerbada pelas expectativas sociais e familiares.

A maioria das narrativas das participantes da pesquisa são construídas em torno da relação com as figuras parentais. Vemos várias falas que destacam como a identificação com o pai ou com a mãe — muitas vezes de etnias ou cores diferentes — complica a autodeclaração racial. Freud teorizou que a formação do ego se dá muito através dessas identificações primárias com os pais, e aqui a raça parece ser um elemento adicional que confunde essa identificação. Quando uma participante diz: "Para a família do meu pai eu não seria branca", podemos interpretar isso como um conflito de lealdade inconsciente entre as duas heranças parentais.

*Adolescente 8: Esse negócio do questionário que você fala... Quando eu vou fazer questionário que perguntam qual a sua etnia, a sua cor, é amarelo, parda, negra, independente, eu nunca sei o que vou colocar. Nunca sei o que colocar... por parte da família da minha mãe é todo mundo branco e, pela família do meu pai, todo mundo é negro, escuro. Eu não sei, porque para minha mãe eu sou clara demais para ser parda, negra... Então, seria mais branca e, para família do meu pai, eu já não seria branca. Então, eu não sei o que eu sou. Pergunta assim, eu não sei o que colocar.*

Em várias falas, as participantes mostram uma angústia em não saber onde se posicionar racialmente. Esse estado pode ser entendido como uma manifestação de ansiedade — um sentimento frequente quando o ego é incapaz de reconciliar as pressões internas (desejos inconscientes) e externas (expectativas sociais). Esse desconforto é exacerbado pela pressão

social para se autodeclarar em categorias específicas de raça, como quando a participante fala sobre a dificuldade de preencher um questionário racial.

O superego, como a parte do aparelho psíquico que internaliza as normas e regras sociais, parece estar em jogo no discurso das participantes. Elas internalizam as normas de cor e raça que são impostas tanto pela sociedade quanto pela família, gerando um conflito entre o desejo de se enquadrar e a própria percepção de quem são. A pressão para "ser preta", ou "não ser branca o suficiente", reflete uma tensão entre o que elas acreditam ser esperado delas e o que de fato sentem sobre si mesmas.

*Adolescente:* *Eu não sei, eu não tenho certeza. Mas, eu acho que sou preta, porque meu pai é preto. Então, as características dele, todo mundo que vê eu com ele, fala que eu pareço com ele.*

*Adolescente 12:* *Então, eu a mesma coisa. A família da minha mãe, a maior parte é branca. Ela branquíssima, só que ela tem cabelo cacheado.*

*Pesquisadora:* *E tem muitos traços de negro?*

*Adolescente 12:* *Tem, alguns. E a família por parte de pai, totalmente, todo mundo preto. Pra você achar um branco na família, por parte de pai, é difícil. É isso, mas, eu meio que misturei, mas puxei mais a parte do meu pai.*

[...]

*Adolescente 12:* *Meu pai é branco e minha mãe é negra. Não é negra, né, é da cor dela. Aí misturou bastante, aí, eu não sei o que eu sou. Minha vó é negra, minha mãe é da cor dela. E aí, como disse, eu ficava com bastante dúvida, porque tem muita etnia na família. Eu tenho italiano, eu tenho indígena, eu tenho negro. E aí quer saber, real... Meu tio é negão, negão, negão. E tipo, eu gosto bastante da cor dele, eu queria ter a cor dele. Não queria se metade, metade... Eu queria ser isso ou aquilo. Porque às vezes eu fico como sou morena...*

*Adolescente:* *Eu queria ser mais escura.*

[...]

*Adolescente 14:* *Ah eu não sei, por conta disso, pra minha mãe eu sou clara demais pra tá nesse contexto de uma pessoa parda, preta, negra, independente. E, para a família do meu pai eu já não sou branca demais e, tenho que estar nesse contexto. E, que nem, o meu irmão ele é negro. Ele não gosta de ser chamado de negro, de ser intitulado como negro, ele não gosta. Ele fala 'não sou nada', ele prefere ser chamado de nada do que ser chamado de negro. E, é difícil, eu ouvir isso porque ele é uma criança. Ele tem o que? 9, 8 anos. Eu tento mudar isso nele, porque ele tem que gostar da cor dele, é uma cor linda. E tipo, negar isso desde cedo... Nesse contexto, mesmo. Que nem a... Me veio uma situação. Agora eu vou fugir bem do assunto, né. Quando eu era pequena mesmo, tipo meu irmão ficou doente e tal... A gente levou ele no hospital e, meu pai tava trabalhando e tal. E, foi a minha mãe. E minha mãe é branca, cabelo loiro e tal. E, passou. Foi passar na sala da enfermeira e, tal. E quando ela olhou para minha mãe e meu irmão, ela não conseguia acreditar que ele era filho da minha mãe. Justamente por ela ser uma mulher branca e, meu irmão ser uma criança negra. Tipo eu tava naquela hora e, naquela hora não conseguia entender o porquê ela achava isso, tipo meu irmão é filho dela. Tipo, depois que ela foi lá e viu o documento lá, ela falou 'é seu filho, né'. Uma coisa bem difícil. Na época eu não entendi por eu ser bem pequena. Hoje parando para analisar é uma coisa bem difícil, né. Eu não entendi, na época, minha mãe ficou bem irritada com aquilo, porque eu não entendia... mas...*

Os discursos das participantes podem ser vistos como expressões dos fluxos de desejo que estão sendo constantemente capturados por códigos sociais de raça e cor. Elas vivem uma experiência de opressão que as desterritorializam em relação à identidade, pois não conseguem se fixar em uma única identidade racial. Por exemplo, a participante que afirma "não sei o que eu sou?" está experienciando a fragmentação da subjetividade, onde as linhas de fuga (a possibilidade de escapar de uma identidade racial fixa) estão presentes, mas ao mesmo tempo há uma pressão para se territorializar (ou seja, se encaixar em uma categoria fixa de identidade racial).

A esquizoanálise vê a subjetividade como algo construído em relação à multiplicidade de fluxos que atravessam o sujeito. Aqui, a fala "via heteroidentificação você é preta, mas o que interessa é sua autodeclaração" revela o tensionamento entre os fluxos externos (a forma como os outros nos identificam) e internos (a forma como nos identificamos). A esquizoanálise se interessaria pelas forças que fazem com que essas participantes se sintam compelidas a aderir a certas categorias raciais, mesmo que elas mesmas não se sintam plenamente confortáveis nelas.

As experiências relatadas pelas participantes, como a do policial que questiona a relação entre pai e filha, exemplificam como as máquinas sociais (as instituições, como a polícia) operam para produzir e reforçar categorias raciais. Esses incidentes podem ser vistos como instâncias em que as linhas de fuga (a liberdade de ser quem se é, independentemente da cor) são bloqueadas pelas máquinas de poder que insistem em manter as categorias raciais estáveis.

#### 4.3 Territórios de Silenciamento: A (im)possibilidade de ouvir o racismo em contexto escolar

Um dos depoimentos das adolescentes aborda a necessidade de ações educativas que incentivem mudanças, combatam o racismo e ajudem a criar um ambiente escolar mais inclusivo. Ao integrar essa análise com o trabalho de bell hooks (2013), "Ensinando a transgredir: A educação como prática da liberdade", podemos aprofundar a discussão sobre a relação entre educação, opressão e resistência. Nesta obra, a autora argumenta que a educação deve ser um ato de liberdade, e não de opressão. Ela propõe um modelo de ensino que vai além da transmissão de conhecimento, mas que transforma a sala de aula em um espaço de conscientização e libertação.

Essa visão está em total consonância com a fala da adolescente, que pede por uma palestra ou um espaço de discussão na escola para tratar questões de racismo e preconceito. hooks defende que a escola precisa ser um lugar onde as vozes marginalizadas possam ser ouvidas, e onde os estudantes possam questionar e transgredir as estruturas de poder que os oprimem.

A fala da participante revela como o racismo na escola, especialmente relacionado à estética e ao cabelo cacheado, afeta profundamente a autoestima e o bem-estar emocional dos estudantes. Para hooks, essas experiências de exclusão precisam ser discutidas abertamente no ambiente escolar. Ela critica a educação tradicional por ignorar as questões de raça, gênero e classe, o que perpetua as desigualdades.

A frase "falam, falam, falam, mas, ao mesmo tempo, não falam nada" expressa uma crítica que bell hooks também faz à educação que apenas toca superficialmente nas questões raciais, sem realmente enfrentar os problemas. Para hooks, é fundamental que o ambiente educacional seja um espaço para o diálogo sincero sobre essas questões, de forma a transformar a vida dos alunos e alunas.

Quando a participante menciona que muitas pessoas desistem de estudar por conta do preconceito, isso remete diretamente ao conceito de hooks sobre como a opressão se infiltra no processo de aprendizado. hooks propõe que, para que a educação seja verdadeiramente emancipadora, ela deve reconhecer as experiências de dor e exclusão dos alunos, oferecendo suporte emocional e intelectual para que eles possam resistir às opressões.

A adolescente clama por uma ação mais ativa por parte da escola para enfrentar o racismo, e isso está alinhado com a visão de hooks de que a prática pedagógica precisa ser um ato de coragem, que desafia as normas racistas e cria um ambiente onde todos possam florescer.

Por fim, esse trecho em que a adolescente menciona o suicídio de colegas devido ao racismo sofrido na escola é um lembrete doloroso das consequências devastadoras da violência racial. hooks, em seus escritos, enfatiza a importância de reconhecer essas realidades e tratar a educação como um espaço de cura.

*Adolescente 6: Deveria ter uma palestra, eu acho que na escola para incentivar e mudar os alunos. Porque tem mais gente que passa por isso aqui na escola, muita gente. Você pode ver que muita gente tem o cabelo cacheado que passa por muito bullying, por conta de ter o cabelo cacheado. E querendo ou não isso é necessário. É necessário a gente falar sobre...Porque tem gente que desiste de estudar, desiste de vir para escola, por medo de sentir preconceito, de chorar na aula pelas piadinhas que fazem conosco. Porque é um assunto que não é dito. Falam, falam, falam, mas, ao mesmo tempo, não falam nada. E se, a gente não se manifestar, falar que tipo...*

*Botar um “stop”, um pare nisso, isso nunca vai parar. Se a gente não manifestar o que pensamos, o que sofremos, o que sofreu, o que sofremos ainda, isso nunca vai parar. Porque, tipo, a gente, na hora que fazem piadinhas com a gente, a gente engole e finge que não aconteceu nada. Mas querendo ou não, cada vez mais, vai nos machucando por dentro, até chegar um ponto da gente desistir da vida. Muitos amigos meus que já tentaram suicídio, mas graças a Deus não conseguiu. As pessoas sabem que a gente passa, vê o que a gente passa, mas simplesmente ignora.*

Assim, complementando o depoimento com as reflexões de bell hooks, fica evidente que a escola precisa transformar-se em um espaço de libertação, onde o racismo e o preconceito não são apenas mencionados, mas enfrentados diretamente. Essa transformação passa por uma educação que não só transmita conteúdos, mas que valorize a experiência dos alunos e promova um ambiente de respeito e empoderamento.

A educação como prática da liberdade é um modo de ensinar que qualquer um pode aprender. Esse aprendizado é facilitado se os professores estão dispostos a questionar-se sobre as práticas pedagógicas dominantes e, ao fazê-lo, mudar de forma a proporcionar espaços de liberdade (hooks, 2017, p. 27).

Em uma escola pública de Ceilândia, Distrito Federal, expõe um caso de racismo em que a professora fez comentários racistas a um aluno referindo-se a como "preto, pobre e feio", dizendo: “Tu é preto, pobre e feio. Se você quer ser burro, ok, não vem na minha aula. Não quero olhar na sua cara, ter o desprazer. Você acaba com o meu dia”.

A situação levou especialistas a destacar a necessidade urgente de ações antirracistas nas escolas, como a implementação da Lei 10.639/2003, que promove o ensino de história afro-brasileira. A falta de políticas institucionais e a necessidade de formação contínua para professores e alunos também foram apontadas como fundamentais no combate ao racismo escolar.

Ainda pensando sobre a vida em contexto escolar, uma matéria no G1 menciona uma pesquisa que aponta que o ambiente escolar é o local mais citado pelos brasileiros como o espaço onde mais sofreram racismo. Esse dado reforça a necessidade de ações antirracistas dentro das escolas, assim como foi destacado no caso de Ceilândia e na obra de bell hooks.

As escolas, muitas vezes, não oferecem o suporte necessário para combater o racismo, e o impacto psicológico sobre os alunos pretos e pardos pode ser devastador; segundo a mesma matéria do G1 (2023):

2 mil pessoas foram ouvidas pelo IPEC e, entre outros pontos, indicaram em quais ambientes já sofreram racismo: 38% sofreram racismo na escola/faculdade/universidade; 29% sofreram racismo no trabalho; 28% sofreram

racismo em espaços públicos (ruas, parques, praças etc.); 18% sofreram racismo em estabelecimentos comerciais (supermercados, shopping, lojas de rua, cinemas, restaurantes etc.); 11% sofreram racismo no ambiente familiar. Ainda foram citados como ambientes onde o racismo foi praticado: bancos (10%), na comunidade em que mora (8%), transporte público (7%), espaços religiosos (5%) e agências de recrutamento para o trabalho (3%)

Carapello (2020), destaca os problemas ocasionados pela omissão dos professores em relação ao racismo e à discriminação que ocorrem na escola, e além da omissão, aborda como Bullying se tornou ferramenta para camuflar o racismo sofrido pelos alunos pretos e pardos na escola. "Quando as ofensas, as agressões, a violência sofrida pelos sujeitos estão relacionada à sua cor, aos seus traços e à sua história, isso não é bullying, é racismo" (Carapello, 2020, p. 172).

A escola, longe de ser cúmplice do racismo, deve se tornar um espaço de resistência, onde as experiências de discriminação racial sejam reconhecidas como tais e abordadas de forma crítica e transformadora. A abordagem pedagógica deve envolver não apenas o conteúdo, mas também a sensibilidade cultural e o compromisso com a justiça social.

*Pesquisadora: Essa questão que vocês perceberam, sobre não ter ninguém que possa defender vocês ou combater essas opressões, violências, narrativas de violências... Isso já foi comunicado na escola?*

*Adolescente 12: Como assim?*

*Pesquisadora: Isso já foi comunicado aqui dentro, referente a esses "bullying"? Esses ataques que vocês já sofreram dentro do período escolar? Isso já foi comunicado para a direção? Já foi conversado?*

*Adolescente 6: Palestras assim?*

*Pesquisadora: Hum... Não. Denunciado, acho que essa é a palavra. Isso já foi denunciado?*

*Adolescente 6: Denunciado, já foi. Várias vezes aqui...mas...*

*Pesquisadora: Mas...?*

*Adolescente 6: Mas, eles meio que ignoram, né.*

*Adolescente 10: Ah, quando aconteceu comigo eu bati no menino.*

*Pesquisadora: E como foi essa experiência?*

*Participante 10: Ah, nunca mais olhou na minha cara, ele. Não falou mais nada pra mim. Eu me senti bem, né, pelo menos resolveu.*

*Pesquisadora: Uhum, uhum...*

*Participante 6: Mas não precisava ela ter batido, era somente uma fala. Mas, eles não respeitam a sua fala e, isso resolveu, entendeu? Então se isso resolve...*

*Adolescente 10: Essa é a solução...*

*Adolescente 6: É isso...*

bell hooks, em sua abordagem sobre educação transformadora, argumenta que a escola deve ser um espaço de resistência e reconhecimento da pluralidade cultural e religiosa. No entanto, episódios como esse mostram que o ambiente escolar pode, ao contrário, perpetuar

estigmas históricos, como o racismo religioso, que fere a dignidade e a identidade dos alunos de religiões afro-brasileiras.

Esse tipo de discriminação não apenas reforça estereótipos negativos sobre as religiões de matriz africana, mas também cria uma barreira para que os estudantes possam se sentir aceitos em suas opiniões e culturas.

O conceito de "linhas de fuga" na esquizoanálise, de Gilles Deleuze e Félix Guattari, ajuda a entender como o racismo não é apenas um isolado, mas um fluxo constante que atravessa todas as esferas da sociedade, incluindo a educação.

Os dados sobre o desempenho escolar de alunos pretos e pardos revelam como o racismo institucional perpetua a exclusão social, restringindo a mobilidade acadêmica e econômica. Nesse sentido, o racismo captura as potencialidades e os fluxos das subjetividades, forçando-as a se territorializarem em posições subalternas.

As vivências das alunas pretas e pardas relatadas no estudo, mostram como o sistema escolar reproduz essas territorializações ao negligenciar os relatos de preconceito e perpetuar a visão estereotipada. A consequência é a fragmentação da identidade desses alunos, que muitas vezes negam ou se distanciam de sua autoimagem de maneira humanizada.

A esquizoanálise nos leva a questionar essas máquinas de poder e a buscar linhas de fuga — formas de resistência e subjetividades que escapam da captura racial. O desafio, então, é pensar a educação como um espaço que potencialize essas linhas de fuga, promovendo a multiplicidade e valorizando as diferenças, em vez de estimular estigmas.

*Adolescente 1: E aquele trabalho sobre... Aí eu não lembro agora, mas eu tenho no meu caderno, a professora perguntou tipo 'o que negros comem? sobre religião e etc. E a menina é praticamente da nossa cor, é um pouquinho mais clara. Ela simplesmente colocou restos de porcos.*

*Pesquisadora: Onde isso aconteceu?*

*Adolescentes juntas: Na sala de aula.*

*Pesquisadora: Há quanto tempo?*

*Adolescentes juntas: Foi esse ano, tipo, esse ano.*

*Pesquisadora: E isso é uma prova? Não entendi, essa pergunta foi formulada por quem?*

*Adolescente 1: Era meio que sobre religiões e o foco da religião era tipo de Umbanda, Candomblé.*

*Pesquisadora: De matrizes africanas.*

*Adolescente 2: Acho que a pergunta era que comida dos negros? Tipo feijoada, essas coisas.*

*Adolescente: Ela meio que formulou na cabeça dela.*

*Adolescente 1: Sim, mas, ela literalmente colocou restos de porcos.*

*Adolescente 2: Mas não é dessa forma que fala, né.*

*Adolescente 1: É, coloca feijoada. Não coloca restos de porcos.*

*Adolescente 1: Negros, a gente pensa na feijoada, né, gente. [...] Falou com essas palavras. A menina que falou isso, e ela colocou restos lá. Ficou aquele climão na*

sala e, todo mundo olhando para ela. E, tipo, vamo fica, aquele clima, porque eu tava do lado dela. Ela me disse 'eu sou muito extrovertida, eu faço piada com tudo'. **Aí eu falei, 'mentira, minha vó come arroz, feijão e bife'. É que nem não é porque a minha vó é preta que ela tem que comer restos. Então, por isso que teve essa brincadeira e, eu continuei minha avó come arroz, feijão e bife. E, ela ficou meio sem graça.**

No relato acima, não foi narrado uma experiência discriminatória decorrente do “bullying”, outrossim, decorrente do racismo religioso, este que, por vezes é minimizado pelo discurso da “brincadeira”, da “chacota” e até mesmo do *bullying*. A pesquisadora e educadora Cleo Fante (2005) auxilia-nos a compreender o que significa o termo *bullying* ao definir:

[...] bullying é um conjunto de atitudes agressivas, intencionais e repetitivas que ocorrem sem motivação evidente, adotado por um ou mais alunos contra outro (s), causando dor, angústia e sofrimento. Insultos, intimidações, apelidos cruéis, gozações que magoam profundamente, acusações injustas, atuação de grupos que hostilizam, ridicularizam e infernizam a vida de outros alunos levando-os à exclusão, além de danos físicos, morais e materiais, são algumas das manifestações do “comportamento bullying”. (Fante, 2005, p. 28 - 29 apud Silva; Rosa, 2013, p. 333).

Porém, quando ofensas, agressões, e a violência sofrida pelos sujeitos estão relacionadas à sua cor, aos seus traços e à sua história, isso não é bullying, é racismo:

O pensamento social brasileiro tem longa tradição no estudo da problemática racial e, no entanto, em quase toda a sua história, as perspectivas teóricas que o recortaram respondem, em grande parte, pela postergação do reconhecimento da persistência de práticas discriminatórias em nossa sociedade (Carneiro, 2011, p.16)

Quando dizemos que o racismo vem sendo camuflado pelo *bullying* não queremos diminuir os impactos que o *bullying* causa, ou minimizar a importância de seu real combate, mas buscamos destacar que são violências distintas: o racismo tem uma origem, um alvo, uma motivação distinta e é preciso considerar estas questões e suas implicações para combatê-lo.

Além do racismo religioso, temos de considerar também o racismo recreativo. Conforme Moreira (2019), tal racismo pode ser caracterizado como um discurso de ódio, uma política cultural que assola a reputação das minorias raciais, sendo visto como aquela brincadeira, ou piada, que parece ser inofensiva, porém tem cunho racial, que associa características físicas, fenotípicas, ou culturais de pessoas negras ou indígenas como algo inferior ou odioso. Esse tipo de humor reforça os vieses inconscientes construídos por anos em uma sociedade que corrobora para legitimar agressão, maquiada como brincadeira. Resgatando a fala da adolescente:

**Pesquisadora:** Hum... Não. Denunciado, acho que essa é a palavra. Isso já foi denunciado?

**Adolescente 6:** Denunciado, já foi. Várias vezes aqui...mas...

**Pesquisadora:** Mas...?

**Adolescente 6:** Mas, eles meio que ignoram, né.

Nota-se a autorização da circulação de discursos racistas, sem contestação, o ambiente torna-se permissivo ao racismo, perpetuando a desumanização e o silenciamento diante das violências raciais cotidianas em ambiente escolar.

#### 4.4 Estética capilar e poder: Regimes de autorizações de identidades.

Neste item, proponho investigar a relação intrínseca entre estética capilar e poder de fala interracial, analisando como os regimes de autorização moldam a experiência das relações étnicas e identidades raciais. Afinal, o racismo se manifesta de diversas maneiras, variando de acordo com a região, classe social e outros aspectos da sociedade.

Uma situação muito comum, pode ser ilustrada por aquela pessoa racista que diz que o cabelo de uma menina parda, por ser cacheado, não é tão 'ruim' quanto o cabelo de sua mãe negra, que é crespo. Isto pode ser observado na fala de uma adolescente participante do grupo focal:

**Pesquisadora:** E sobre essa questão da estética do cabelo loiro... que te tocou bastante e foi bastante explícito para vocês. Percebo que três de vocês estão de trança, você aparentemente com o cabelo preso, é nítido que está com o cabelo preso, e três com o cabelo solto. Como vocês se relacionam com o cabelo de vocês? como que é para vocês o tom do cabelo, a relação consigo mesma no campo da estética?

**Adolescente 10:** Eu gosto do meu cabelo, só acho difícil de cuidar...

**Adolescente 8:** Eu não gosto...

**Adolescente 12:** Eu também não.

**Pesquisadora:** Não gostam?

**Adolescente 8:** O meu sonho é ter aquele cabelão com os cachos mais, mais aberto... Aí já usei produto para deixar dessa maneira, mas, não cheguei no resultado. Então e, então até comentei com a minha amiga que quero colocar trança pelo motivo do meu cabelo mesmo, porque eu não gosto. Não consigo me identificar, então...

**Pesquisadora:** Entendi.

**Adolescente 12:** Eu já mudei de cor de cabelo por conta de que minha irmã tem o cabelo loiro e, tipo, eu queria porque, porque queria também ter um cabelo igual ao dela. E tipo assim, e aí, eu já descolori muito a raiz, pinteí, passei um monte de creme, até então, meu cabelo ficou o loiro... e aí começou a crescer, a crescer cacheado... Aí fui lá e pinteí de preto e, aí eu tô aí...

**Adolescente 10:** Seu cabelo é bonito. Então, eu nasci loira com o cabelo praticamente muito liso, tipo assim, e aí eu fui crescendo e meu tom de pele foi escurecendo e não fui me aceitando. Porque, minha irmã nasceu loira, olhos verdes, padrão da sociedade. E aí, tipo... Comecei a pintar meu cabelo e, ele começou a crescer não cacheado, mas, tipo enrolado e, depois, começou a ter cachos e, eu não aceitei. Passei muita química e, até o ano passado, meu cabelo era grande com raiz lisa e o resto

*cacheado. E aí, tipo assim, veio a moda de raspar a lateral, a nuca, e meu cabelo começou a crescer liso. Eu pensei, se eu cortar será que ele vai crescer liso? Eu não aceitava, até hoje eu não aceito meu cabelo do jeito que ele é. E aí eu passava química e muita chapinha. Eu tinha receio da escola, de vir para escola, por conta da cor e do cabelo. Então eu pensei vou cortar, porque como a raiz é lisa, quem sabe cresce liso. Nossa, aí quando eu fui cortar, pensei vou fazer um corte cacheado, aí ele tava liso, a cabeleira cortou um corte liso. Mas, falei pelo menos ele vai crescer liso... Aí, ele começou a crescer cacheado, e eu fiquei com receio de ir vir para escola, porque eu não estava aceitando do jeito que tava. Aí, eu fiquei mó tempo sem vir para escola...*

**Pesquisadora:** *A expectativa era que ele ficasse liso?*

**Adolescente 10:** *Sim.*

[...]

**Adolescente 6:** *Esse negócio que ela falou, do cabelo, do preconceito, do bullying que sofre bastante. Quando eu era mais nova meu cabelo era bem crespo, como comentei. Depois que eu fui cuidando mais, foi formando os cachinhos, eu gostava de vir com ele solto, bem cheio mesmo. E eu, sofria muito por conta disso. Hoje eu já não sofro, eu tipo, não consigo. Eu não gosto muito de falar, porque me dá vontade de chorar... Porque é uma coisa assim... Que mexeu muito comigo, e... desculpa gente, desculpa gente... é uma coisa que machuca de verdade. Eu não consigo olhar para meu cabelo solto e esquecer de tudo que me falaram, eu não consigo. Ai desculpa gente, desculpa... (chorando).*

Ao pensar identidade a partir da relação social com o outro, ela não é inata ao indivíduo, mas sim construída nas relações e meios sociais. Neste sentido, a identidade preta e parda acontece “como um movimento que não se dá apenas a começar do olhar de dentro, mas também na relação com o olhar do outro, do que está fora” (Gomes, 2008, p. 9).

Não se tem um conceito único para identidade, um conceito predefinido e formado à respeito. No entanto, procuro neste trabalho usar as reflexões sobre identidade das quais Kabengele Munanga (1999, pp. 177-178) trata:

A identidade é uma realidade sempre em todas as sociedades humanas. Qualquer grupo humano, através do seu sistema axiológico sempre selecionou alguns aspectos pertinentes de sua cultura para definir-se em contraposição ao alheio. A definição de si (autodefinição) e a definição dos outros (identidade atribuída) têm funções conhecidas: a defesa da unidade do grupo, a proteção do território contra inimigos externos, as manipulações ideológicas por interesses econômicos, políticos, psicológicos, etc.

Porém, as curvaturas e texturas dos cabelos dentro das comunidades racializadas determinam lugares de fala, ao ponto de ocorrer um processo que “sedimenta” e legitima um suposto ideal de identidade racial à negritude.

Conseqüentemente, pessoas com traços fenotípicos menos marcados e cabelo cacheado, são acusadas de "não serem negras o suficiente" sobre as próprias demandas raciais. Esse

fenômeno produz um vazio identitário, conhecido popularmente como “limbo”, onde certas identidades são validadas ou invalidadas com base na curvatura do cabelo:

*Adolescente 10: Como eu falei na reunião passada, eu falei que eu não sabia identificar. Porque tem brancas que tem cabelo preto que fala são morenas. E, eu falava que era morena e, tipo, me identificar com elas, eu não consigo me identificar, porque são brancas. Eu sou preta de pele clara? Tipo, e como eu disse, tenho familiares indígenas e, eu fiz a questão para vocês me responderem, o que se eu sou...se tenho traços indígenas e famílias indígenas, eu sou preta ou eu sou indígena? E aí que vem a comparação também, né? Você fica se comparando com a pessoa e, vai se diminuindo. Porque, nossa, ela é padrão da sociedade e fala que é morena e, então, eu sou o que?*

A pluralidade das experiências racializadas como pretas e pardas deve ser acolhidas, e não controlada por um "regime de autorização" que define quem tem ou não autorização para definir a própria identidade racial, Gomes (2003) diz o seguinte:

O corpo localiza-se em um terreno social conflitivo, uma vez que é tocado pela esfera da subjetividade. Ao longo da história, o corpo se tornou um emblema étnico e sua manipulação tornou-se uma característica cultural marcante para diferentes povos. Ele é um símbolo explorado nas relações de poder e de dominação para classificar e hierarquizar grupos diferentes. O corpo é uma linguagem e a cultura escolheu algumas de suas partes como principais veículos de comunicação. O cabelo é uma delas. (Gomes, p.174).

Amartya Sen (2015), em seu livro *Identidade e violência*, faz uma ampla discussão a respeito do perigo das pessoas serem compartimentadas em grupos identitários determinados, num apelo ao discurso de que somos todos iguais, quando, de fato, somos todos diferentes. De acordo com Sen (2015, n.p):

Muitos dos conflitos e da barbárie no mundo são sustentados pela ilusão de uma identidade única e sem alternativa. A arte de fabricar o ódio assume a forma de uma invocação do poder mágico de uma identidade supostamente predominante que afoga outras filiações e, em uma forma convenientemente belicosa, pode também subjugar qualquer simpatia humana ou bondade natural que possamos normalmente ter. O resultado pode ser uma violência doméstica rudimentar ou engenhosos modos de violência e terrorismo em escala global. [...] O incentivo adequado, um sentimento reforçado de identidade com um grupo de pessoas pode ser transformado em poderosa arma para brutalizar o outro.

O cabelo evidentemente é parte inerente da trajetória do corpo e processo de subjetivação, que pode exercer submissão ou controle de acordo com as noções da pigmentocracia. Mylene Mizrahi (2015, p. 31) chamou nossos cabelos de “ambíguos”, por

estarem sempre entre o desfazer-se de uma identidade hegemônica branca ou negra, onde se escuta: “você não penteia o cabelo?” ou “cabelo cacheado não te faz negra”.

#### 4.5 EXÚ RETERRITORIALIZANDO: POSSÍVEIS ENCRUZILHADAS IDENTITÁRIAS.

Figura 2 - Ilustração de Exu (Èsù) Orixá



Fonte: Claudia Stella

Exu, na cosmologia afro-brasileira, é o orixá das encruzilhadas, do movimento, da transformação e da comunicação entre diferentes mundos. Sua figura desestabiliza estruturas fixas e abre novos caminhos. Ao trazê-lo para a discussão das identidades pardas, estamos falando de um processo de constante reterritorialização, em que a identidade não é algo fixo, mas sim fluido, sempre em relação com o que está ao seu redor. Exu simboliza a capacidade de criar novos territórios identitários, especialmente para aqueles cujas experiências estão à margem de categorias sociais mais definidas.

No Brasil, o "pardo" historicamente denota miscigenação e transição entre o “branco” e o “preto”, invisibilizando as subjetividades complexas de pessoas que existem na pele parda. A territorialidade parda, por ser ambígua, pode ser pensada como uma encruzilhada em si mesma. Freitas (2024), afirma que ao pensar o processo de autoidentificação a partir do movimento, isto é, “sujeito se enxergar como um componente ativo, pulsante e pensante naquela fração comunitária”, é possível não só entender a volatilidade, mas também o lugar

instável em que as pessoas pardas se encontram ao pensar no binarismo racial e histórico que a história colonial brasileira vem construindo desde sua gênese.

Embora a autora Neuza Santos (1983) nos convide a “construir um discurso sobre si”, quando a mesma afirma que o pardo que se conscientiza naturalmente se torna negro, mobiliza um discurso que se equipa a universalização de discurso – onde a recusa da Palavra representa que aquele sujeito ainda entendeu e não aceitou a palavra de “D”eus, por exemplo, conforme as palavras de Núñez (2021, n.p):

Um grande traço da colonialidade é a universalização, buscam impor a todo o planeta o que pra eles é bom, saudável e o que não é. Nós temos nossas próprias formas de luta, com métodos que não necessariamente vão precisar acionar as mesmas ferramentas formuladas por não indígenas. Óbvio que não descartamos a importância das alianças, das identidades estratégicas, mas cada vez mais desconfio dessa narrativa de que as identidades são mesmo apenas estratégias, o que vejo são pessoas que realmente acreditam nelas como verdades ontológicas, [...] estou falando dos diferentes matizes e intersecções entre essas identidades, estou me referindo à recusa, à desistência de acreditar em seus sistemas independente de quantas nuances possam ter.

Aqui, insisto em fazer de Exu, uma metáfora potente para refletir sobre o que significa ser pardo em um país que tenta sedimentar o binarismo racial. Exu está relacionado com tudo que existe e que se imagina existir como parte da natureza, do ser humano e da humanidade nas suas ambiguidades e contradições e em seus enigmas mais imponderáveis. De acordo com Machado (2010, p. 11):

Exu é o princípio, o meio e o fim. Exu está na árvore, no rio, no peixe, no pássaro, na pedra e em todo ser vivente. Como elemento energético dinamizador e plasmador, ele é o que desenvolve, mobiliza, faz crescer, transformar. É o que faz comunicar no incessante fluxo das vivências cotidianas entre o Orun e o Aiyê, o mundo espiritual e o mundo natural. Ele é o tudo e o nada. Seu jeito buliçoso de existir encontra ressonância no pensamento filosófico de um universo sem lógica. Um universo de lógicas infinitas, um universo polilógico.

A função da relação entre Exu e o processo de racialização sob a perspectiva de legitimidade à identidade parda, ocorreu ao perceber nosso entorno como tessitura de contradições, ambiguidades e ambivalências. Me alinho à Núñez (2021, n.p) onde argumenta que “[...] não seria um problema se houvesse nessas pesquisas o reconhecimento de que a branquitude-negritude não dá conta de nomear todo o racismo de nosso território.”

Ao propor a esquizoanálise como chave interpretativa a respeito da territorialidade parda, podemos pensar sobre como os corpos pardos são constantemente reterritorializados por

forças sociais e políticas que tentam enquadrá-los em categorias binárias, como "branco" ou "preto".

Contudo, essa identidade resiste a ser fixada, pois é esquizofrênica no sentido deleuziano: ela está sempre dividida, desterritorializada e em fluxo. A mestiçagem, enquanto realidade e conceito, deve ser lida como um amálgama de raças – fruto de um passado extremamente violento no Brasil –, mas também como uma condição social multirracial. Sem necessariamente estigmatizar a vida de pessoas pardas no presente, pelo passado. A consciência do corpo pardo, perpassa por sua responsabilidade ancestral no que se refere ao passado colonial, e ao presente que tornou-se tela de projeções da branquitude (Santos, 2024).

Na esquizoanálise, de acordo com Brito (2012), o território só vale no movimento do qual se sai. Não há território sem um vetor de saída, sem a desterritorialização. Assim, a ideia de território toma amplitude efetiva:

A noção de território aqui é entendida num sentido muito amplo, que ultrapassa o uso que fazem dele a etologia e a etnologia. Os seres existentes se organizam segundo territórios que os delimitam e os articulam aos outros existentes e aos fluxos cósmicos. O território pode ser relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio da qual um sujeito se sente “em casa”. O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ele é o conjunto de projetos e representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos (Guattari; Ronilk, 2010, p. 323).

Enquanto o processo de desterritorialização refere-se à desconstrução das estruturas que estabilizam as subjetividades, a reterritorialização é o ato de reconstruir essas estruturas de novas maneiras. Segundo Guattari e Ronilk (2010, p. 388) “a reterritorialização consistirá numa tentativa de recomposição de um território engajado num processo desterritorializante”. Ainda sob a perspectiva dos autores supracitados:

O território pode se desterritorializar, isto é, abrir-se, engajar-se em linhas de fuga e até sair do seu curso e se destruir. A espécie humana está mergulhada num imenso movimento de desterritorialização, no sentido de que seus territórios “originais” se desfazem ininterruptamente com a divisão social do trabalho, com a ação dos deuses universais que ultrapassam os quadros da tribo e da etnia, com os sistemas maquínicos que a levam a atravessar cada vez mais rapidamente, as estratificações materiais e mentais (Guattari; Ronilk, 2010, p. 323).

Exu, como uma figura que transita e movimenta, opera exatamente nesses dois processos: ele desterritorializa identidades, movendo-as de um lugar para outro, e, ao mesmo tempo, cria novas formas de ser, ao reterritorializar essas identidades em espaços não esperados,

ou em novas configurações. Ao sair do território, sofre a desterritorialidade, ou seja, o deslocamento para outro lugar, e nesse deslocamento há a reterritorialização. (Santos, 2024) Essa transitoriedade, no entanto, é muitas vezes marginalizada e vista como duvidosa por setores dos movimentos negros que buscam uma identidade fixa.

Pessoas pardas, tal como Exu, se move pelas encruzilhadas, desestabilizando os territórios fixos, abrindo e criando novas possibilidades de novos territórios de pertencimento, não enraizados em binarismos raciais, mas em um espaço de fluxo, multiplicidade e transformação. Exu, nesse sentido, torna-se não apenas uma figura simbólica, mas um guia para pensar as identidades de modo esquizoanalítico, como algo em perpétuo movimento e reinvenção.

Na análise esquizoanalítica, não há um ponto fixo para o qual o corpo pardo deve se encaminhar, e essa ausência de fixidez pode ser vista como uma fonte de potência. Simplificadamente, de acordo com Haesbaert e Bruce (2002), podemos afirmar que a desterritorialização é o movimento pelo qual se abandona o território, “é a operação da linha de fuga” e a reterritorialização é o movimento de construção do território (Deleuze; Guattari, 1997, p. 224).

A condição parda resiste à fixação racial, recusando tanto a categorização racial rígida quanto as noções de pureza racial. Tal como Exu, a identidade parda cria e recria constantemente novas formas de existência, em uma dança contínua de des-re-territorialização, um exemplo argumentado por Haesbaert e Bruce (2002, p. 20):

[...] é o do bóia-fria morador de periferias urbanas: este trabalhador está em constante processo de desterritorialização e reterritorialização. Enquanto a época da colheita não chega, ele habita a periferia urbana e está imerso em um imenso conjunto de agenciamentos maquínicos de corpos e coletivos de enunciação, totalmente diferentes dos agenciamentos que teria enquanto trabalhador rural assalariado. Enquanto morador urbano, ele possui uma determinada dinâmica em sua territorialidade. Na periferia ele pode construir uma série de territórios e passar por cada um deles no decorrer do dia, como o operário da fábrica. É evidente que os seus territórios serão outros, mas a dinâmica de passagem por vários territórios é semelhante. Existe o seu território de morador, onde ele conhece os códigos territoriais e as relações de poder que compreendem a sua “comunidade”. Existe o território do trabalho, que é muito mais difícil de delimitar que o do operário fabril. Em um dia ele é pedreiro, no outro porteiro, segurança, etc. Quando chega a época da colheita ele se desterritorializa, abre os agenciamentos e vai se reterritorializar no trabalho na lavoura. Quando este termina, ele novamente vivencia os agenciamentos da vida urbana. Neste momento, devemos promover o encontro entre desterritorialização absoluta e desterritorialização relativa. Afirmamos anteriormente que ambas perpassam uma a outra e que o pensamento necessita de um meio — a própria terra. “Resta que a desterritorialização absoluta só pode ser pensada segundo certas relações, por determinar, com as desterritorializações relativas, não somente cósmicas, mas

geográficas, históricas e psicossociais” (1992:117). Para o pensamento existir, é necessário um encontro.

Exu, com seu poder sobre as encruzilhadas, nos lembra que a territorialidade parda-mestiça e a agenda política multirracial é uma encruzilhada por excelência. É um espaço de interseccionalidade. Onde múltiplos fluxos culturais, raciais e sociais se encontram e se transformam (Santos, 2024).

Portanto, o território pardo-mestiço, nesse sentido, pode ser visto como uma forma de vida em constante des-re-territorialização, sempre no limiar entre diferentes esferas de fenótipo e território cultural (Santos, 2024). Exu, torna-se então o arquétipo da recusa à pureza, fundamentalizando e desafiando a binaridade racial e tencionando discursos baseados na pigmentocracia.

#### 4.6 “PIGMENTOCRACIA” VERSUS “PIGMENTARIDADE”: RESISTÊNCIA E SUBVERSÃO À BINARIDADE RACIAL.

*(...) construímos um conceito de que gosto muito, o de desterritorialização. (...) precisamos às vezes inventar uma palavra bárbara para dar conta de uma noção com pretensão nova. A noção com pretensão nova é que não há território sem um vetor de saída do território, e não há saída do território, ou seja, desterritorialização, sem, ao mesmo tempo, um esforço para se reterritorializar em outra parte. (Deleuze apud Haesbaert; Bruce, 2002, p. 7)<sup>3</sup>*

Aqui, penso e apresento o termo “pigmentaridade” (Santos, 2024) como uma nova maneira de cuidado entre as relações étnicas-raciais; que visa romper com a lógica de comparação e competição entre diferentes experiências de violências produzidas pela

---

<sup>3</sup> Entrevista em vídeo

branquitude, promovendo uma abordagem e postura ética-política interseccional entre as identidades raciais.

O termo “pigmentaridade”, funciona como uma resposta, campo e força de desterritorialização, que recusa as fixações apresentadas e sugeridas pela pigmentocracia (Santos, 2024). A criação do termo *pigmentari-dade*<sup>4</sup> oferece uma forma de desestabilizar a lógica da pigmento-cracia<sup>5</sup>, que reforça hierarquias e comparações entre os sujeitos racializados. Em vez de sujeitar o próprio discurso e auto-imagem a uma noção de identidade estática e predeterminada, a pigmentaridade estabelece uma esteira menos fragmentada ao longo do processo de subjetivação, uma subjetividade em fluxo, onde as identidades raciais não são vistas como essencialistas e/ou universais, mas como múltiplas, socio-cultural, híbridas e em constante transformação.

Para a psicanálise, segundo Nogueira (1998, p. 19), o sujeito é inevitavelmente social e é no espaço da intersubjetividade que ele se constitui:

As relações parentais, longe de se inscreverem aquém do social na sua amplitude, são relações em que o social como um todo está presente; através do discurso e das atitudes dos pais, a criança se vê confrontada com a ordem social como um todo, que está presente na linguagem que constitui a dimensão simbólica, onde os sentidos sociais estão cristalizados.

Nogueira (1998), em “*Significações do Corpo Negro*” buscou elementos capazes de explicar a natureza dos processos psíquicos que constituem a realidade subjetiva comum aos sujeitos negros, nessa direção; ao propor a pigmentaridade, defendendo um termo-conceito que desloque o desejo de reconhecimento de uma estrutura comparativa, oferece ao longo do processo de racialização ser reconhecido em sua multiplicidade. Enquanto, a partir da esquizoanálise, também é possível abrir linhas de fuga para além das territorializações raciais fixas, promovendo uma subjetividade racial que está em constante fluxo e transformação.

Ao criarmos um espaço para subjetividades múltiplas e em fluxo, a pigmentaridade subverte as hierarquias de sofrimento e/ou potência racial e promove uma forma de resistência que valoriza a complexidade e a interseccionalidade das experiências raciais, a seguir falas das adolescentes participantes da pesquisa, que apresentam como a pigmentocracia se opera:

---

<sup>4</sup> sufixo "-dade" indica qualidade ou condição, sendo geralmente utilizado para formar nomes abstratos.

<sup>5</sup> sufixo "-cracia" significa "poder", "força", "domínio", "influência" ou "supremacia de certo grupo".

**Adolescente 1:** “Aí, ela colocou restos e, eu fiquei meio pá, né. Porque querendo ou não, eu sou mais escura que ela.”

**Adolescente 8:** “Esse negócio do questionário que você fala... Quando eu vou fazer questionário que perguntam qual a sua etnia, a sua cor, é amarelo, parda, negra, independente, eu nunca sei o que vou colocar. Nunca sei o que colocar, por parte da família da minha mãe é todo mundo branco e, pela família do meu pai todo mundo é negro, escuro. Eu não sei, porque para minha mãe eu sou clara demais para ser parda, negra... Então, seria mais branca e, para família do meu pai, eu já não seria branca. Então, eu não sei o que eu sou. Pergunta assim, eu não sei o que colocar.”

**Adolescente 13:** “Tipo assim, ou eu quero ser negona, gostosa... Ou eu quero ser branca. Era isso pra mim desde criança. E aí eu fiquei, será que eu sou o que? Metade branco? Pardo?”

**Adolescente 8:** “Eu fico meio assim, porque o segurança é negro, ele segue Tipo, entra mais de mil pessoas ali, e ele simplesmente só segue o padrão da pele dele!”

**Adolescente 11:** “Tem umas que as vendedoras são tudo do nosso tom”.

**Adolescente 8:** “Mais escuro e fica me seguindo. Ele não pensa se acontecesse isso com ele?”

**Adolescente:** “É, eu não sei me identificar.”

A pigmentaridade pode vir a ser uma ferramenta na construção de uma cosmo-visão ao pensar identidades raciais, que reconhece a complexidade das experiências interracialis sem inferiorizar, invalidar, silenciar demandas à uma suposta hierarquização invisível.

Pautar essa discussão sobre "pigmentaridade" e "pigmentocracia" pode vir a ser um campo de análise referente às dinâmicas sociais contemporâneas, especialmente realidades vividas por indivíduos e comunidades que enfrentam a opressão e a marginalização em diferentes territórios e contextos que não se enquadram em padrões binários, não sedimentadas.

Ao reapropriar memórias que o corpo apresenta em sua multiplicidade histórica e coletiva, cria-se espaços de resistência que não apenas afirmam suas identidades, mas também desafiam a estigmatização que nos relegaram como corpos unicamente visto como “produtos da violência” e, portanto, vivendo sob regime de desautorização existencial, corpos desacreditados, constantemente questionados sobre sua posição no mundo e situados como “pardo-convenientes”.

Por fim, cabe enfatizar que os tons entre pessoas negras e pardas manifestam efeitos específicos e diferentes que levam à percepção da lógica de regimes de autorização – seja esse entendimento coletivo ou individual. Aqui, a política estética diz respeito a quem pode fazer parte desse comum: aqueles que falam, e àqueles que “somente” podem escutar?

Escutar e falar dependem, sempre, de uma disputa que força os limites daqueles que poderão ser vistos e escutados, impondo-se por meio dessa mesma disputa. Entretanto, cabe considerar como essa disputa perpetua o silêncio de corpos pardos constitutivo de um processo histórico colonial. Anibal Quijano (2005), argumenta que existem aspectos importantes sobre a influência do eurocentrismo na formação de relações sociais produzidas na América Latina e

identidades sociais, com novos marcadores: o indígena, o negro e os mestiços, para além da origem geográfica ou país de origem, ganha aqui uma conotação racial:

E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, com constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha. (QUIJANO. 2005. Fls.117).

Ainda em Quijano:

Um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo. (QUIJANO. 2005. Fls. 117)

Se pessoas pardas, de um lado, são herdeiras desse passado histórico que se presentifica na memória social e que se atualiza no preconceito racial, por outro lado, numa sociedade cujas auto-representações denegam essa experiência, conseqüentemente camuflando tal realidade, inevitavelmente produz efeitos sobre a pessoa parda, afetando sua própria possibilidade de se constituir como indivíduo no social, digno de existir para além dos estigmas da mestiçagem; assim, não se discute o racismo que, na condição do corpo pardo torna-se um fantasma, como sujeito esvaziado de direito de uma existência afirmativa.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com os dados coletados na pesquisa, compreendo e utilizo a encruzilhada como o lugar multideterminado e multifacetado dos trânsitos de raça, classe, gênero, sexualidade, fluxos e sobreposições de acidentes identitários. Urge a necessidade de avaliar a viabilidade de uma atuação antirracista a partir da ideia de mestiçagem, desmitificando noções de colorismo e refutando a ideia de classificar corpos pardos-mestiços apenas com base nas experiências de racismo que resultam em exclusão simbólica dos pardos, incluindo desafios nas cotas universitárias e novas narrativas sobre a identidade parda. Afinal, pessoas pardas frequentemente são corpos posicionados nas avenidas da diferença, interdependência e interação estruturais.

O processo de racialização do corpo pardo vivencia tripla ambivalência a partir do outro, que produz uma perda de si mesmo no estranho. Isso vai decorrer em “angustia de despersonalização”. As experiências e o processo de racialização divergem a depender do fenótipo e território sociocultural, conviver com essas divergências não implica em uma separação no combate antirracista.

A análise de conteúdo realizada permite confirmar a necessidade de propor uma intersecção e promoção de agendas multirraciais no movimento antirracista que já temos; afinal, brancos e pretos têm em comum a invisibilidades das identidades pardas. O agenciamento das pessoas pardas envoltas em suas ambivalências, matriz produtora de restos, inadequados, desviantes; carrega consigo a capacidade de transformar a ambiguidade e ambivalência em seu próprio lugar de pertencimento. Reflexos do sofrimento e da hostilização que essa dissociação promove ao apagar outras formas de integrar e produzir cuidado e convivência. Em algum lugar indefinido, ainda por ser feito.

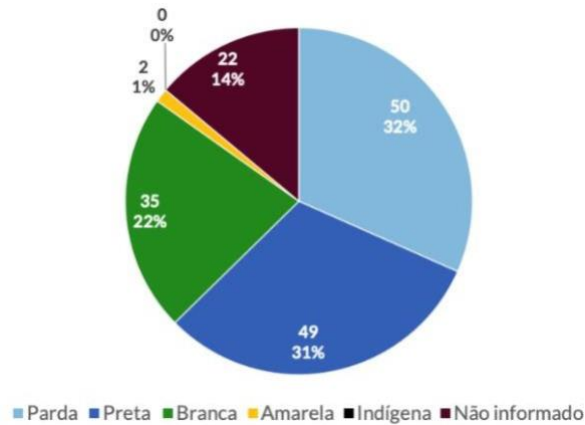
Para processos conscientes de mudança, é necessário contemplar honestamente o que nos paralisa e aprisiona, direcionar nossas atenções e tensões, ódios, vergonha, rejeição; nomear espaços intersubjetivos provocados pelo processo violento da miscigenação como política de embranquecimento, que também resulta em uma grande hostilidade às pessoas pardas, respaldado pelo discurso da pigmentocracia, nesse sentido:

A presença do racismo em nosso solo é uma constante, suas raízes estão tão fortemente arraigadas em nossa sociedade que ele é quase imperceptível dada a sua naturalização e negação que continua a ecoar em coro, como um mantra que deve ser sempre repetido mantendo-o velado, na esperança que desapareça, sem nunca ter sido enfrentado de fato (Góes, 2014, p. 452).

A partir das relações raciais no Brasil, atualizado pelo racismo estruturante, uma das questões principais não é falar que não existem diferenças entre nós, somos diversos e, não à toa, o principal método-teórico científico é a interseccionalidade; que podem ou não conferir uma identidade.

Por exemplo, entre nós, mulheres pretas e pardas, existirão mulheres que serão mais requeridas para a relação sexual que outras, essas, as mais claras, são inclusive o alvo principal da exploração sexual via tráfico de mulheres e turismo sexual no Brasil. E essa preferência sexual não deveria ser interpretada como signo de privilégio, a seguir, um gráfico que demonstra o número similar entre pretas e pardas nessa condição:

Figura 3 - Gráfico de raça das possíveis vítimas atendidas pelos Núcleos e Postos no período de 2020



Fonte: Relatório Nacional sobre Tráfico de Pessoas: Dados de 2017 a 2020 (BRASIL, 2021).

Nenhuma maneira de exploração entre nós, deverá ser entendida como privilégio, estamos falando de uma identidade que nunca se completou, não pertence à branquitude por desde cedo ser vista como a “neguinha que vai dar trabalho para os pais”, sob hipersexualização desde a infância e, ao passo de levar essa pessoa para a comunidade negra, machucada de todas as formas pela pobreza, pela preterição nas escolhas afetiva sexuais por fetichização do outro, marcada pelo racismo que lhe sequestrou inclusive a possibilidade de construir uma identidade consciente do seu pertencimento racial; tendem a convencê-la de que essa identidade precisa se basear numa noção de privilégio – frágil. Justificam como uma maneira justa de promoção à igualdade racial. A questão que fica é: quem nos protege? Onde temos espaço para denunciarmos ataques de racismo se esses ataques não serão legitimados nem no laço social racializado?

No presente estudo, ao delinear as categorias de análise, os dados coletados apresentam efeitos que interferem nos processos de desenvolvimento e racialização, foi privilegiada a dimensão cultural ou simbólico-cultural, uma vez que o território é considerado, em seu aspecto de subjetividade, como produto da apropriação/valorização simbólica de um grupo em relação ao seu espaço vivido (Haesbaert, 2009).

Em consonância com a esquizoanálise, demarco o objetivo de não compactuar com modos de inviabilização de determinadas vidas. Buscar epistemologias, tramas territoriais, políticas, sociais, incluindo territórios existenciais, pautadas no desejo de maior equidade de oportunidades e de superação de silenciamentos.

O processo de racialização atravessado pelo mito da “democracia racial” decorreu em binarismo racial, correlatos à necessidade de classificar, hierarquizar, subjugar e explorar povos, recursos e territórios justifica a permanência de práticas e relações racistas. São dores que podem ser trabalhadas e superadas, mesmo que tenhamos pistas para ações, sem necessariamente garantias do que pode advir. Algo que acompanhe os movimentos e as oscilações das relações que temos com a branquitude, e principalmente entre nós – não brancos.

Nessa perspectiva, destaca-se a necessidade de uma agenda política que denuncie os vínculos e impactos da colonialidade a partir da educação crítica e proponha formas de transgressão a esse modelo. Assim, resalto dois pontos emergenciais: o primeiro é a defesa de que a problemática da política do conhecimento é também étnico-racial emaranhado ao tabu e ressentimento, sendo estas, as heranças-produtos do processo de miscigenação – e não necessariamente a cor e o corpo pardo –, o segundo é o fortalecimento de um modo de educação intercultural com pedagogias contradecoloniais por meio da lei 10.639/2003.

É necessário que o Brasil abrace as próprias narrativas identitárias, promovendo estratégias antirracistas mais inclusivas e eficazes. Afinal, nós, pessoas pardas, ao tempo que somos representação e subproduto de um projeto colonialista; também somos parte de uma população que aprendeu a existir às contradições, com tolerância às ambiguidades.

Aprendemos a ser uma índia na cultura mexicana, a ser mexicana de um ponto de vista anglo-americano. Como afro-ameríndigenas, aprendemos a equilibrar as culturas. Operamos em um modo pluralístico nada é posto de lado, o bom, o ruim e o feio, nada é rejeitado, nada abandonado. Não apenas sustenta contradições como também transforma a ambivalência em uma outra “coisa”, resgato aqui, Anzaldúa (1987):

Aquele fulcro ou ponto específico, aquela junção onde se situa a mestiça, é onde os fenômenos tendem a colidir. É onde ocorre a possibilidade de unir tudo o que está separado. Essa união não se trata da mera junção de pedaços partidos ou separados. Muito menos se trata de um equilíbrio entre forças opostas. Ao tentar elaborar uma síntese, o self adiciona um terceiro elemento que é maior do que a soma de suas partes separadas. Esse terceiro elemento é uma nova consciência racial, e, apesar de ser uma fonte de dor intensa, sua energia provém de um movimento criativo contínuo que segue quebrando o aspecto unitário de cada novo paradigma.

O racismo operacionaliza com a dor física e emocional, na constante tentativa de desumanizar e limitar nossos desejos, sonhos e potências. Logo, continuar expressando o que queremos e como podemos o que queremos, é afirmar nossa subjetividade e nossa capacidade de criar futuros, para além do que nos é imposto.

Nesta escrita, repito, pensei nossos corpos não apenas como produtos de um projeto colonial, mas também como produtores de saber, resgatando a materialidade e a experiência sensível como fontes legítimas de conhecimento para subverter a lógica opressora e reivindicar nosso lugar no mundo, não apenas como sobreviventes, mas como criadores capazes de imaginar e construir realidades que nos pertencem.

Nesse aspecto, o corpo não é apenas receptor passivo de opressões ou símbolos, mas um território de produção de saberes que emerge da vivência encarnada, do movimento, da emoção e da ação no mundo. Trata-se de reconhecer que o conhecimento é situado, construído a partir das marcas e experiências corporais que carregamos – as dores, as resistências, os afetos – escri-vivências, que são formas potentes de elaborar novas epistemologias que rompem com a universalidade abstrata e propõem saberes localizados, plurais e insurgentes.

Como mostra Haesbaert (2009), o verbete do dicionário *Les mots de La Géographie*, organizado por Roger Brunet e outros, reúne algumas acepções para território: malha de gestão de espaço, de apropriação não plenamente realizada; espaço apropriado, com sentimento ou consciência de sua apropriação; noção ao mesmo tempo jurídica, social e cultural, e mesmo afetiva.

Alude-se, ainda, a um caráter inato ou natural de territorialidade humana. Para o autor, "o território pode ser concebido a partir da imbricação de múltiplas relações de poder, do poder mais material das relações econômico-políticas ao poder mais simbólico das relações de ordem cultural" (Haesbaert, 2009, p.79).

Entendemos que a educação se faz no território, a partir das territorialidades. Ao pensar o conceito de território a partir da realidade educacional, deve-se questionar e conduzir nossa capacidade de abrigar relações entre pares complementares e convidar a coexistirem e influenciarem-se mutuamente.

Materialidade e imaterialidade, complexidade e unicidade, diversidade e identidade, inclusão e exclusão, espaço e tempo, global e local, urbano e rural, indivíduo e sociedade. Entendemos essa "abertura à coexistência" como um elemento importante para compreender o fenômeno educativo, que se apresenta sempre composto por diferentes aspectos, materiais e simbólicos, e permeado pelas ações dos sujeitos, cuja compreensão não pode prescindir das noções de contradição, mudança, provisoriedade (Franco, 2003).

Essas possibilidades são confirmadas pela argumentação de Saquet (2006, p. 83) de que território é um conceito complexo, substantivado por vários elementos:

Território é natureza e sociedade: não há separação: é economia, política e cultura; edificação e relações sociais; des-continuidades; conexão e redes; domínio e subordinação; degradação e proteção ambiental, etc. Em outras palavras, o território significa heterogeneidade e *traços comuns*, apropriação e dominação historicamente condicionadas; é produto e condição histórica e transescalar; com múltiplas variáveis, determinações, relações e unidade. É espaço de moradia, de produção de serviços, de mobilidade, de desorganização, de arte, de sonhos, enfim, de vida (objetiva e subjetivamente). O território é processual e relacional, (i)material, com diversidade e unidade, concomitantemente.

Para o autor, "o território é resultado e condição desta articulação e unidade" (Saquet, 2007, p. 69). É, portanto, multidimensional, funda-se na unidade e na diversidade. Nele, as relações sociais se materializam e se reproduzem, em movimentos desiguais, contraditórios e conflituosos. Outro aspecto salientado por Saquet (2007) nos parece importante e coerente com os estudos no campo educacional e traz à cena a noção de territorialização, que expressa o movimento do sujeito na produção do território.

Segundo o autor, o processo de produção do território é construído pelo movimento histórico no qual o território é apropriado e erigido socialmente como resultado e condição do processo de territorialização. Portanto, essa produção é resultado do processo cotidiano de apropriação e domínio social e inscreve-se no estabelecimento das relações socioespaciais. "Os processos sociais e naturais, e mesmo nosso pensamento, efetivam-se na e com a territorialidade cotidiana. É aí, neste nível, que se dá o acontecer de nossa vida, e é nesta que se concretiza a territorialidade" (Saquet, 2007, p. 58).

Nesse contexto, complementa Saquet (2010, p. 25) sobre os territórios e as territorialidades:

[...] são vividos, percebidos e compreendidos de formas distintas; são substantivados por relações. Homogeneidades e heterogeneidades, integração e conflito, localização e movimento, identidades, línguas e religiões, mercadorias, instituições, natureza exterior ao homem; por diversidade e unidade; (i)materialidade.

Os dados encontrados dialogam com o estado da arte, entretanto apontam lacunas e novas possibilidades de análise. Em relação ao que era esperado, a pesquisa confirmou a importância do letramento racial entre pessoas pretas e pardas considerando o gerenciamento interno interracial.

As interseccionalidades de classe e gênero emergem de maneira ainda mais complexa do que o previsto, sugerindo que as estratégias de letramento multirracial precisam considerar um espectro maior de experiências, interrogando como se encontra atualmente a função da

mestiçagem ao legitimar a possibilidade de manejar categorias raciais pelo cuidado questionando à que serve o poder.

Certamente outras experiências como de pessoas LGBTQIAPN+, gordas, PCD, neurodivergentes, tanto pretas quanto pardas trariam nuances diferentes, especialmente em relação à mobilidade e senso de pertencimento sociorracial. Diante desses outros marcadores, questões de classe foi determinante nos resultados, afinal, adolescentes que estudam em escolas particulares relataram experiências distintas, dado o ambiente escolar majoritariamente branco e elitizado. Portanto, a cada experiência, um limite-continuidade a ser considerado.

Ao buscar interpretar as complexas interações, relações e dinâmicas do convívio multirracial nos territórios, pode-se concluir que a tessitura territorial aponta dinâmicas e processos que moldam a organização das identidades, incluindo as relações de poder, as desigualdades socioeconômicas e as dinâmicas interpessoais raciais trazidas através do grupo focal, na vida escolar.

## REFERÊNCIAS

André, Maria da Consolação. **O ser negro: a construção da subjetividade em afrobrasileiros**. Brasília: LGE, 2008.

Anzaldúa, Gloria. **Borderlands/La Frontera: The New Mestiza**. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

Akotirene, Carla. **Interseccionalidade**. Pólen, 2019.

Avelino, Beatriz Bueno. **PARDITUDE, MESTIÇAGEM E IDENTIDADE NO BRASIL: Uma Crítica à Rigidez Binária e a suas Implicações para a População Parda**. 2023. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal Fluminense, Rio das Ostras, 2023.

Ayouch, T.. **Psicanálise e hibridez: gênero, colonialidade e subjetivações**. Curitiba: Calligraphie, 2019.

Brasil. **Relatório Nacional sobre Tráfico de Pessoas: Dados de 2017 a 2020**. Escritório das Nações Unidas sobre Drogas e Crime; Ministério da Justiça e Segurança Pública, 2021.

Brito, Maria dos Remédios. **DIALOGANDO COM GILLES DELEUZE E FÉLIX GUATTARI SOBRE A IDEIA DE SUBJETIVIDADE DESTERRITORIALIZADA**. **Alegrar**, nº 09, jun/2012.

Carapello, R. O RACISMO CAMUFLADO PELO BULLYING. **Revista Educação - UNG-Ser**, v. 15, n. 1, p. 171, 21 mar. 2020.

Carneiro, Sueli. Mulheres em movimento. **Estudos Avançados**, v. 17, n. 49, p. 117–133, set. 2003.

Carneiro, Sueli; Fischmann, Roseli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

Cerqueira, Daniel et al. **Atlas da Violência 2017**. Brasília: IPEA, 2017.

Collins, Patricia Hill. Em direção a uma nova visão: raça, classe e gênero como categorias de análise e conexão. Moreno, Renata (org.) *Reflexões e Práticas de Transformação Feminista*, São Paulo: SOF, 2015.

Costa, Jurandir Freire. **Violência e psicanálise**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

Davis, Angela. **Mulheres, cultura e política**. São Paulo: Boitempo, 2020.

Davis, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

Deleuze, Giles. Guattari, Félix. **O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia**. 1972.

Delphino, Gabriel. "Sueli Carneiro. Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser. Rio de Janeiro, Zahar, 2023." (2024): 297-302.

Dreyfus, Hubert. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

Elia, L. F. . **Corpo e Sexualidade em Freud e Lacan**. Rio de Janeiro: Uapê, 1995.

Fanon, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Rio de Janeiro: Ed. Fator, 2008.

Fountoura, Natália et al. **Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça — 1995 a 2015**. Ipea, 2017.

Foucault, Michel. **Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão**. Petrópolis: Vozes, 1987.

Foucault, Michel. **Em Defesa da Sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Freitas, Rafaella de Melo. **Úrsula: um estudo sobre as percepções de identidade e identificação e as Ações Afirmativas na Universidade Federal de Ouro Preto**. 2024. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal de Ouro Preto. Mariana, 2024.

G1. **Ambiente escolar é o mais citado por brasileiros entre os locais onde já sofreram o racismo, diz pesquisa**. 2023. Disponível em:

<https://g1.globo.com/educacao/noticia/2023/08/15/ambiente-escolar-e-o-mais-citado-por-brasileiros-entre-os-locais-onde-ja-sofreram-o-racismo-diz-pesquisa.ghtml>

Gatti, Bernardete Angelina. **Grupo focal na pesquisa em ciências sociais e humanas**. Brasília: Líber livro, 2005.

Góes, Luciano. **RACISMO, GENOCÍDIO E CIFRA NEGRA: RAÍZES DE UMA CRIMINOLOGIA ANTROPOFÁGICA**. In: Vera Regina Pereira de Andrade; Gisele Mendes de Carvalho; Gustavo Noronha de Ávila. (Org.). *Criminologias e Política Criminal*. Florianópolis: COMPEDI, 2014, p. 452-481.

Gomes, Nilma Lino. **Sem perder a raiz: Corpo e Cabelo como símbolo de identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica 2ª ed, 2008.

Gomes, Nilma Lino. **Educação, raça e gênero: relações imersas na alteridade**. *Cadernos Pagu*, v. 6 n. 7, p. 67-82, 1996.

Gondar, Jô. Ferenczi como pensador político. **Cadernos de psicanálise**, Rio de Janeiro, v. 34, n. 27, p. 193-210, dez. 2012.

Gonzalez, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. In: SILVA, L. A. et al. *Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos*. Ciências Sociais Hoje, Brasília, ANPOCS n. 2, p. 223-244, 1984.

Guattari, Félix; Ronilk, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. 10 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

Guattari, Félix; Rolnik, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 1996.

Guattari, Félix. **Caosmose; um novo paradigma estético**. São Paulo: Ed. 34, 1992.

Haesbaert; Bruce, R. G. A Desterritorialização na Obra de Deleuze e Guattari. **GEOgraphia**, v. 4, n. 7, p. 7-22, 21 set. 2002.

Hall, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

Hirata, Helena. Gênero, classe e raça Interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. **Tempo Social**, v. 26, n. 1, p. 61–73, jan. 2014.

hooks, bell. **Vivendo de amor**. In: Werneck, Jurema; Mendonça, Maisa; White, Evelyn C.. *O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe*, p. 188-198, 2010.

hooks, bell. **Ensinando a Transgredir: a educação como prática da liberdade**/bell hooks. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. Ed. WMF Martins Fontes. São Paulo, 2013.

Iervolino, S. A.; Pelicioni, M. C. F.. A utilização do grupo focal como metodologia qualitativa na promoção da saúde. **Rev Esc Enf USP**, v. 35, n.2, p.115-21, jun, 2001.

Kergouat, Danièle. **Divisão sexual do trabalho e relações sociais de sexo.** In: HIRATA, Helena; LABORIE, Françoise (org.). *Dicionário Crítico do feminismo.* São Paulo, Editora UNESP, 2009.

Kilomba, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano.** Rio De Janeiro: Cobogó, 2019.

Kyrillos, Gabriela M.. Uma Análise Crítica sobre os Antecedentes da Interseccionalidade. **Revista Estudos Feministas**, v. 28, n. 1, p. e56509, 2020.

Lacan, Jacques. **Escritos.** São Paulo: Perspectiva, 1978.

Laplanche, J.. **Novos fundamentos para a psicanálise.** São Paulo: Martins Fontes, 1992.

Laplanche, J.. **Problemáticas II: castração, simbolizações.** São Paulo: Martins Fontes, 1988.

Lipschütz, Alejandro. **El indoamericanismo y el problema racial en las Américas.** Santiago: Nascimento, 1944

Machado, Vanda. Exu: o senhor dos caminhos e das alegrias. **Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura**, v. 6, 2010.

Moreira, A. J. **Racismo recreativo.** São Paulo: Ed. Pólen, 2019.

Munanga, Kabengele. Identidade, Cidadania e Democracia: algumas reflexões sobre os discursos anti-racistas no Brasil. **Resgate: Revista Interdisciplinar de Cultura**, Campinas, SP, v. 5, n. 1, p. 17–24, 2006. DOI: 10.20396/resgate.v5i6.8645505.

Munanga, Kabengele. **Introdução.** In: REIS, Eneida Almeida dos, *Mulato: negro-não-negro e/ou branco-não branco.* São Paulo: Altana, 2002.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade Nacional versus Identidade Negra.* [S. l.: s. n.], 1999

Nascimento, Abdias do. **O Genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado.** 2ª ed. São Paulo, Perspectiva, 2017.

Machado, Vanda. **Exu: o senhor dos caminhos e das alegrias.** In: ENCONTRO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES EM CULTURA, 6., 2010, Salvador. *Anais...* Salvador: UFBA, 2010.

Mbembe, Achille. **Necropolítica.** São Paulo: n-1 edições, 2018.

Melo, Anna Carolina Fonseca de. **Desamordaçando Anastácia: um estudo sobre a produção psicanalítica relativa ao racismo no Brasil.** Curitiba: Appris, 2024

Miller, Jacques-Alain. O inconsciente e o corpo falante. **X Congresso da AMP**, 2016.

Mizrahi, Mylene. Cabelos ambíguos beleza, poder de compra e “raça” no Brasil urbano. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 30, n. 89, p. 31, 11 jun. 2015.

Nogueira, Isildinha Baptista. **Significações do corpo negro**. Universidade de São Paulo, 1998.

Nogueira, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. **Tempo Social**, v. 19, n. 1, p. 287–308, jun. 2007.

Núñez, Geni. **Descolonizando afetos: Experimentações sobre outras formas de amar**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2023. ePUB.

Oliveira, Joyce Bacelar. O inconsciente lacanian. **Psicanálise & Barroco em revista**, v. 10, n. 1, 2012.

Plan International. **Por ser menina**. São Paulo: Flacso, 2021.

Queiroz, D. M., & Santos, C. M.. As mulheres negras brasileiras e o acesso à educação superior. **Revista da FAEEBA – Educação e Contemporaneidade**, v. 25, n. 45, p. 71-87, 2016.

Reis, Eneida, Almeida dos. **Mulato: negro-não-negro e/ou branco-não branco**. São Paulo: Altana, 2002.

Ribeiro, Djamila. **Quem tem medo do feminismo negro?** São Paulo: Companhia das Letras, 2018

Rosemberg, Fúlvia. **Psicanálise e relações raciais**. In: O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise. São Paulo: Perspectiva, 2017, p. 129-141.

Rufino, Luiz. Pedagogia das encruzilhadas Exu como Educação. **Revista Exitus**, v. 9, n. 4, p. 262-289, 2019.

Saquet, Marcos Aurélio. **Abordagens e concepções de território**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

Saquet, Marcos Aurélio. As diferentes abordagens do território e apreensão do movimento e da (i)materialidade. **Geosul**, Florianópolis, v.22, n.43, p.55-76, jan./jun. 2007.

Saquet, Marcos Aurélio. Proposições para estudos territoriais. **Geografia**, Paraná, ano VIII, n.15, p.71-85, 2006.

Sami-Ali. **Corpo Real, Corpo Imaginário**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.

Santos, Eugênio Pacelli Jerônimo; Da Silva, Flávia Ferreira. **AS TRÊS FASES DA ANÁLISE DO DISCURSO**. São Cristóvão: Cesad, 2014.

Sen, Amartya. **Identidade e violência: a ilusão do destino**. São Paulo: Iluminuras, 2015.

Segato, Rita Laura. **Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos.** Bernal, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

Schucman, Lia Vainer. **Famílias inter-raciais: tensões entre cor e amor.** Fósforo, 2023.

Silva, Cristiane Rocha; Gobbi, Beatriz Christo; Simão, Ana Adalgisa. O USO DA ANÁLISE DE CONTEÚDO COMO UMA FERRAMENTA PARA A PESQUISA QUALITATIVA: DESCRIÇÃO E APLICAÇÃO DO MÉTODO. **Organizações Rurais & Agroindustriais**, vol. 7, núm. 1, 2005, pp. 70-81

Silva, Graziela M; Leão, Luciana T. S. O paradoxo da mistura: Identidades, desigualdades e percepção de discriminação entre brasileiros pardos. **Revista brasileira de ciências sociais**, São Paulo, v.27, n.80, p.117-255, out 2012.

Sodré, Muniz. **O fascismo da cor: uma radiografia do racismo nacional.** Editora Vozes, 2023.

Souza, Neusa Santos. **Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social.** Rio de Janeiro: Graal, 1983.

Souza, Neusa Santos. **Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social.** Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

Trivinões, Augusto Nivaldo Silva. **Introdução À Pesquisa em Ciências Sociais: A Pesquisa Qualitativa em Educação.** São Paulo, Atlas, 1987.

Véran, Jean-François. "'Nação mestiça': as políticas étnico-raciais vistas da periferia de Manaus". **Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, v. 3, n. 21. 2010

Walker, Alice. **In search of our mothers' gardens.** San Diego, New York, London: Harcourt Brace Jovanovich, 1983.

Weschenfelder, Viviane Inês; FABRIS, Elí Terezinha Henn. Tornar-se mulher negra: escrita de si em um espaço interseccional. **Revista Estudos Feministas**, v. 27, 2019.

**APÊNDICE A - ROTEIRO DE ENTREVISTAS SEMI-ESTRUTURADA PARA  
GRUPO FOCAL**

<b>Grupo focal</b>	<b>Encontro</b>	<b>Atividades</b>	<b>Entrevista semi-estruturada</b>
Escolas públicas	1	Curta-Metragem “Cores e Botas” dirigido e roteirizado por Juliana Vicente.	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Se você fosse se apresentar, falar de você, o que você diria?</li> <li>• Negra ou parda, como você se vê?</li> </ul>
	2	Dicumentário “Sobre nós” dirigido por Naína de Paula.	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Para você, o que significa estar na escola?</li> <li>• Você trabalha e estuda? Se sim – é por escolha ou necessidade se dividir entre trabalho e estudos?</li> </ul>
	3	Trechos de livros de poetisas negras brasileiras: Conceição Evaristo; Beatriz Nascimento; Elisa Lucinda; Ryane Leão etc.	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Se você fosse falar dos jovens, o que você diria? Quem é você nesta juventude de hoje?</li> <li>• Para você, os jovens têm problemas? Se sim – Quais? Quais são as alegrias dos jovens?</li> <li>• Como você se vê no futuro?</li> </ul>

