

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

MICHELI LONGO DORIGAN

O dilema das cores:

Um debate sobre colorismo a partir das mídias sociais

MARINGÁ

2024

MICHELI LONGO DORIGAN

O dilema das cores:

Um debate sobre colorismo a partir das mídias sociais

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Hilton Costa

Maringá

2024

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

D697d

Dorigan, Micheli Longo

O dilema das cores : um debate sobre colorismo a partir das mídias sociais / Micheli Longo Dorigan. -- Maringá, PR, 2024.
230 f. : il. color., figs., tabs.

Orientador: Prof. Dr. Hilton Costa.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2024.

1. Colorismo. 2. Identidade racial. 3. Twitter. 4. Estudos culturais. 5. Big Brother Brasil (*Reality*). I. Costa, Hilton, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. III. Título.

CDD 23.ed. 305.8

MICHELI LONGO DORIGAN

O dilema das cores: um debate sobre colorismo a partir das mídias sociais

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais, avaliada pela Comissão Julgadora composta pelos membros:

COMISSÃO JULGADORA

Documento assinado digitalmente
 **HILTON COSTA**
Data: 27/09/2024 17:02:07-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Hilton Costa
(Orientador/Presidente)
Universidade Estadual de Maringá - UEM

Documento assinado digitalmente
 **ZULEIKA DE PAULA BUENO**
Data: 20/09/2024 09:16:08-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof^ª. Dr^ª. Zuleika de Paula Bueno
Universidade Estadual de Maringá - UEM

Documento assinado digitalmente
 **FLAVIA MATEUS RIOS**
Data: 25/09/2024 22:22:19-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof^ª. Dr^ª. Flávia Mateus Rios
Universidade Federal Fluminense – UFF
(participação remota)

Aprovada em: 28 de agosto de 2024

Local de defesa: Bloco H-12, sala 014 da Universidade Estadual de Maringá

*A minha mãe, Jeine, a mulher mais batalhadora que já conheci
E ao meu orientador, Hilton, por ter acreditado em mim desde o início*

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, gostaria de agradecer ao meu orientador, o professor Dr. Hilton Costa: Obrigada por estar comigo durante a graduação, me orientando na iniciação científica, por continuar ao meu lado na conclusão de curso do bacharelado, e por trilhar comigo a árdua caminhada do mestrado. Com você pude apreender, dar risadas, reclamar da vida, jogar conversar fora, pude acertar em determinadas escolhas e errar (e aprender com isso) em outras. Imagino que não tenha sido fácil trabalhar com uma aluna tão “cabeça-dura” como eu, mas saiba que palavras não são suficientes para expressar minha admiração e gratidão por você.

Em segundo lugar, gostaria de agradecer aos meus familiares, que me acompanharam e auxiliaram nessa longa jornada, especialmente minha mãe Jeine, e minha prima Emilly, que me tiravam a paciência para sair de casa e renovar a saúde mental. Sou grata também aos meus amigos, Emilly, Dienifer e Gabriel, que apesar dos “meus sumiços” constantes estavam lá quando eu precisava. Gostaria de agradecer também os professores da Universidade Estadual de Maringá, por contribuírem na minha formação enquanto cientista social e enquanto ser humano. A oportunidade de aprender, tirar dúvidas e trocar conhecimento foi fundamental para chegar até aqui, e o amadurecimento que obtive nessa trajetória devo graças a todos vocês.

Agradeço também a minha banca de qualificação, incluindo a professora Dra. Zuleika de Paula Bueno e o professor Dr. Delton Aparecido Felipe. As refeições de vocês me ajudaram não só a melhorar, mas também a edificar esta dissertação.

E por último, mas não menos importante, gostaria de agradecer a CAPES, por ter tido o privilégio de ser bolsista da Fundação. Sem o apoio financeiro proveniente do auxílio, a realização desta pesquisa não seria possível.

A todos vocês, meu mais sincero: Obrigada!

O colorismo é uma conversa que me incomoda muito.

Simplificando, eu considero um “tiro no pé”.

Entrevista à Companhia das Letras - Sueli Carneiro

O dilema das cores: Um debate sobre colorismo a partir das mídias sociais

RESUMO

O objetivo dessa pesquisa é analisar o debate sobre colorismo no Twitter, partindo do caso de questionamento da identidade racial de Gilberto Nogueira em episódio do Big Brother Brasil 2021. Os dados da análise foram obtidos através da coleta e mapeamento dos tweets sobre o tema, com o auxílio da utilização de grupos de palavras-chave nos mecanismos de busca da plataforma, e um recorte temporal de janeiro de 2021 até dezembro de 2022. No trabalho, as metodologias e abordagens teóricas dos Estudos Culturais são utilizadas, como a etnografia, focando-a no âmbito digital, os estudos de recepção e a perspectiva crítica sobre os meios de comunicação de massa. Entendo, nesse sentido, que o acontecimento e sua repercussão podem servir de exemplo e base para refletir sobre o tema, uma vez que no Brasil, apesar de existir uma vasta produção intelectual sobre a questão racial, a temática do colorismo ainda foi muito pouco explorada. Nessa linha, as conclusões da pesquisa indicam a viabilidade de discutir temáticas sociais importantes a partir do programa televisivo, entre elas o colorismo. Através da análise, verificou-se a existência de perspectivas conflitantes sobre a concepção, circulando na atualidade: uma mais evidente nas redes sociais, associando o conceito ao questionamento da identidade racial dos pardos e/ou negros de pele clara; e a segunda, mais aparente no discurso acadêmico, referente a discriminação racial baseada em tons de pele e traços fenotípicos de pessoas negras. Tal panorama, somado aos demais comentários a partir do tema, evidenciam o caráter múltiplo, mutável e contraditório das identidades e classificações raciais brasileiras, constituindo assim um verdadeiro dilema das cores no país. Por esse motivo, espera-se, com este trabalho, apresentar as problemáticas existentes no campo das relações raciais na sociedade atual, e instigar o debate sobre as melhores estratégias para o sucesso da luta antirracista no país.

Palavras-chave: Colorismo; Identidade Racial; Big Brother Brasil; Twitter; Estudos Culturais

The Color Dilemma A debate on colorism from social media

ABSTRACT

The objective of this research is to analyze the debate about colorism on Twitter, starting from the case of questioning Gilberto Nogueira's racial identity in an episode of Big Brother Brasil 2021. The data for the analysis were obtained through the collection and mapping of tweets on the subject, using groups of keywords in the platform's search mechanisms, and covering a time frame from January 2021 to December 2022. In this work, methodologies and theoretical approaches from Cultural Studies are adopted, such as ethnography focusing on the digital realm, reception studies, and critical perspectives on mass media. I understand, in this sense, that the event and its repercussions can serve as an example and basis to reflect on the topic, since in Brazil, despite the existence of a vast intellectual production on the racial issue, the theme of colorism has still been very little explored. In this line, the research conclusions indicate the feasibility of discussing important social themes from the television program, among them colorism. Through the analysis, the existence of conflicting perspectives on a concept currently circulating was verified: one more evident on social networks, associating the concept with questioning the racial identity of light-skinned, brown-skinned and/or black people; and a second more apparent in academic discourse, regarding racial discrimination based on skin tones and phenotypic traits of black people. This scenario, combined with other comments on the topic, highlights the multiple, mutable, and contradictory nature of Brazilian racial identities and classifications, thus constituting a true dilemma of colors in the country. For this reason, it is expected for this work to present the issues existing in the field of racial relations in today's society, and instigate the debate on the best strategies for the success of the anti-racist fight in the country.

Keywords: Colorism; Racial Identity; Big Brother Brazil; Twitter; Cultural Studies

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Autoidentificação e a heteroidentificação	66
Tabela 2 – Sobre o pardo/ mestiço	66
Tabela 3 – Militância, causa e movimento	66
Tabela 4 – Racismo	68
Tabela 5 – Sujinho, muçulmano, neandertal	70
Tabela 6 – Pessoas brancas e colorismo	71
Tabela 7 – Questão racial/social/histórica	71
Tabela 8 – Não participantes do reality	117
Tabela 9 – Participantes do reality	128

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Gilberto Nogueira	22
Figura 2 – Exemplo de “tweet único”	29
Figura 3 – Exemplo de “tweet com comentários”	30
Figura 4 – Exemplo de “tweet em resposta a outro tweet”	30
Figura 5 – Exemplo de “retweet”	30
Figura 6 – Página principal de onde vem o tweet principal	31
Figura 7 – Thelma Assis (BBB20)	45
Figura 8 – Arthur e Caio (BBB21)	46
Figura 9 – Thaís e Sarah (BBB21)	46
Figura 10 – Arcrebriano e João Luiz (BBB21)	47
Figura 11 – Kerline e Juliette (BBB21)	47
Figura 12 – Lumena e Gilberto (BBB21)	47
Figura 13 – Pocah e Projota (BBB21)	48
Figura 14 – Fiuk e Rodolfo (BBB21)	48
Figura 15 – Nego Di e Karol Conká (BBB21)	48
Figura 16 – Camilla de Lucas e Lucas Penteadó (BBB21)	49
Figura 17 – Viih Tube e Carla Diaz (BBB21)	49
Figura 18 – Publicação sobre Marina Sena	65
Figura 19 – Publicação sobre Gyselle Soares	65
Figura 20 – Comentário sobre causa e movimento	67
Figura 21 – Comentário sobre Twitter	67
Figura 22 – Comentário sobre experiência	68
Figura 23 – Comentário sobre racismo	69
Figura 24 – Comentário sobre as falas de Nego Di	70
Figura 25 – Comentário sobre colorismo e BBB	70
Figura 26 – Comentário sobre a política de embranquecimento	72
Figura 27 – Marina Sena	117
Figura 28 – Gloria Groove e Daniel Garcia	118
Figura 29 – Pata e Mosca (1997)	119
Figura 30 – Tweet sobre Lucas Nogueira	121
Figura 31 – Lucas Nogueira Siqueira	122

Figura 32 – Maria (BBB22).....	129
Figura 33 – Publicação sobre Maria (BBB22)	130
Figura 34 – Flayslane (BBB20).....	131
Figura 35 – Pocah (BBB21)	132
Figura 36 – Comentário sobre Pocah	133
Figura 37 – Gyselle Soares (BBB8)	134
Figura 38 – Rodolfo (BBB21).....	137
Figura 39 – Comentário sobre Projota e Gil.....	137
Figura 40 – Gil e Projota (BBB21).....	138
Figura 41 – Comentário sobre Tiago Leifert	155
Figura 42 – Comentário sobre colorismo e negrômetro	166
Figura 43 – Comentário sobre movimento negro e construção da negritude	167
Figura 44 – Comentário sobre negritude e passabilidade	169
Figura 45 – Comentário sobre experiência 2.....	172
Figura 46 – Comentário sobre Projota.....	185
Figura 47 – Comentário sobre militância e colorismo	186
Figura 48 – Comentário sobre seletividade e conveniência	187
Figura 49 – Comentário sobre Black Twitter	190
Figura 50 – Comentário sobre discurso negativo	191
Figura 51 – Comentários sobre as falas de Nego Di	199
Figura 52 – Comentário sobre racismo e preconceito	202
Figura 53 – Comentário sobre a repercussão do episódio	206

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

BBB21 – Big Brother Brasil 2021

BBB – Big Brother Brasil

UEM – Universidade Estadual de Maringá

PIBIC – Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica

NEIAB – Núcleo de Estudos Interdisciplinares Afro-brasileiros

EC – Estudos Culturais

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

EUA – Estados Unidos da América

ELSP – Escola Livre de Sociologia e Política

FNB – Frente Negra Brasileira

TEN – Teatro Experimental do Negro

MNU – Movimento Negro Unificado

MPF – Ministério Público Federal

AA(s) – Ações Afirmativas

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

PNAD – Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
1. OS PRIMEIROS PASSOS: ENTRE METODOLOGIA, OBJETO E OBJETIVO ..	36
1.1 A PERSPECTIVA DOS ESTUDOS CULTURAIS	36
1.1.1 Cultura, linguagem e representação	38
1.2 O BIG BROTHER BRASIL	41
1.2.1 A edição de 2021	46
1.3 O ESTUDO DAS/ATRAVÉS DAS MÍDIAS SOCIAIS DIGITAIS	53
1.3.1 As mídias sociais (e digitais)	54
1.4 O CONSUMO DO REALITY SHOW	58
1.4.1 As relações de poder no consumo e o impacto da indústria cultural	60
1.5 A REPRESENTAÇÃO DO DEBATE NO TWITTER	64
1.6 PRÓXIMOS PASSOS	72
2. DO INÍCIO: REVISITANDO E CONTEXTUALIZANDO A QUESTÃO RACIAL	74
2.1 CONSIDERAÇÕES HISTÓRICAS SOBRE RAÇA E COR	74
2.2 RAÇA E COR NA HISTÓRIA DO BRASIL: UM OLHAR A PARTIR DO SÉCULO XIX	79
2.2.1 Desmitificando o mito: a democracia racial brasileira e a realidade dos indivíduos pretos e pardos no país	83
2.2.2 O contínuo de cor e o preconceito racial no Brasil	87
2.3 O(S) MOVIMENTO(S) NEGRO(S) NO PAÍS E A LUTA CONTRA A IDEOLOGIA NACIONAL	91
2.4 A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE RACIAL	99
2.5 COLORISMO: PERCEPÇÕES INICIAIS	107
2.6 PRÓXIMOS PASSOS	115
3. A REPRESENTAÇÃO DO DEBATE SOBRE COLORISMO NO TWITTER: ENTRE A AUTOIDENTIFICAÇÃO E A HETEROIDENTIFICAÇÃO	116

3.1 “FULANA” É BRANCA, PARDA OU PRETA? A HETEROIDENTIFICAÇÃO DE PESSOAS FAMOSAS.....	116
3.1.1 Aqueles que aparece(ra)m na mídia.....	116
3.1.2 Um breve parênteses: a questão das cotas raciais	123
3.1.3 Aqueles que participaram do Big Brother Brasil	127
3.2 A (IN)DEFINIÇÃO DA AUTO E HETEROIDENTIFICAÇÃO NO BRASIL	138
3.2.1 Senso de cor no país.....	140
3.2.2 Problematizando as classificações raciais.....	141
3.2.3 “Entre o encardido, o branco e o branquíssimo”: considerações sobre a branquitude (mestiça) no Brasil	148
3.2.4 O “lugar” dos brancos da luta antirracista.....	154
3.3 PRÓXIMOS PASSOS	157
4. A REPRESENTAÇÃO DO DEBATE SOBRE COLORISMO NO TWITTER: TOPÍCOS SENSÍVEIS (E COMPLEXOS) EM DISCUSSÃO	158
4.1 NEM (TÃO) BRANCO, NEM (TÃO) PRETO: REFLEXÕES SOBRE OS INDIVÍDUOS QUE SE AUTODECLARAM E/OU SE AUTOIDENTIFICAM COMO PARDOS.....	158
4.1.1 Dúvidas, conflitos e questionamentos sobre a (in)definição do fenótipo pardo	162
4.1.2 Entre a discriminação e o privilégio: as diferentes experiências de indivíduos racializados sobre o racismo	172
4.1.3 Experiências de um (não) lugar intermediário no polo cromático.....	176
4.2 COLORISMO, MOVIMENTO NEGRO E MILITÂNCIA: CRÍTICAS E DESAFIOS A SEREM ENFRENTADOS.....	184
4.3 DISCURSO DE ÓDIO E A CULTURA DE CANCELAMENTO NO TWITTER.....	191
4.4 RACISMO DOS OU RACISMO CONTRA OS PARTICIPANTES NEGROS?.....	197
4.4.1 “Ele é sujinho, se esfregar bem...”	199
4.4.2 Podem ser os negros racistas?	201
4.5 UM DEBATE “NOVO”, IMPORTANTE E COMPLEXO	205

4.6 UM DEBATE SOBRE COLORISMO A PARTIR DAS MÍDIAS SOCIAIS: UM BALANÇO GERAL	211
CONSIDERAÇÕES FINAIS	218
REFERÊNCIAS	221

INTRODUÇÃO

Colorismo. Sem dúvida um dos temas mais complexos, complicados e sensíveis que me deparei ao longo da carreira acadêmica. O fato de ter esbarrado nele “por acaso” e não na academia propriamente dita, pode ter contribuído para minha dificuldade em compreendê-lo. Afinal de contas, com uma produção acadêmica diminuta, e indo na contramão do usual do meio científico, a grande maioria de material produzido (e logo consumido) sobre o tema, vem de fora da universidade - que não detém o domínio da produção de conhecimento, ao menos não sobre esse assunto.

No Brasil, apesar de existir uma vasta produção intelectual sobre a questão racial - englobando temas como racismo, miscigenação, democracia racial - tanto nas Ciências Sociais, como nas Ciências Humanas em geral, a temática do colorismo em si, ainda foi muito pouco explorada (Rodrigues, 2021). Além do mais, a realização de pesquisas e elaboração de artigos, livros, dissertações e teses sobre o assunto, é bem recente. Nessa linha, segundo Gabriela Machado Bacelar Rodrigues (2020a):

Com o lapso temporal de mais de 30 anos, essa discussão só pode ser rastreada no Brasil a partir de 2015, com o artigo “Os perigos dos Negros Brancos: cultura mulata, classe e beleza eugênica no pós emancipação (EUA, 1900-1920)” de Giovana Nascimento e, a partir do ano seguinte, pela multiplicidade de vídeos na plataforma do Youtube, e de textos do mesmo teor, em sites como Geledés e Blogueiras Negras (Rodrigues, 2020a, p.1).

Ou seja, além da produção acadêmica ser recente, uma boa parte do que foi produzido sobre o assunto, pode ser encontrado de maneira mais “informal”⁴ em sites, blogs e vídeos na internet. Nessa linha, conforme Josiel William Paes Rodrigues (2023) os debates sobre colorismo:

[...] ocorreram majoritariamente de forma paralela à academia, e encontraram projeção no ambiente das chamadas “mídias negras” que favoreceu discussões em torno de pautas raciais (FONTANA, 2021) e levou para a academia assuntos que antes eram menos discutidos (Rodrigues, 2023, p.11).

De acordo com Larissa da Silva Fontana (2021), as chamadas “mídias negras”⁵, - compostas por diversos veículos como blogs, portais de notícias, canais de Youtube, páginas

4 Adiciono aspas à palavra informal, no intuito de não desvalorizar a produção em veículos alternativos e que, em sua maioria, não seguem os parâmetros de um texto científico.

⁵ Segundo Larissa Fontana (2021) “as mídias negras são organizadas em diversas plataformas, como blogs, portais, canais do YouTube, páginas em redes sociais, podcasts, revistas, além de meios impressos, como jornais

em redes sociais-, foram responsáveis pela difusão e circulação da discussão sobre colorismo no país, e em vista disso, ganharam autoridade e legitimidade na discussão sobre o assunto.

Segundo a autora:

[...] nesse meio, sites da mídia negra como Geledés, Alma Preta, Blogueiras Negras, entre outros, são considerados referências teóricas e políticas do debate racial brasileiro, mesmo que muitos dos textos desses sites não sejam produzidos pela pesquisa acadêmica, inclusive, *porque* esses veículos colocam em circulação debates – e sujeitos – que ainda foram pouco pensados pela academia, como é o caso do colorismo (Fontana, 2021, p.21, grifo da autora).

Podemos argumentar, na mesma linha de pensamento de Fontana (2021), que o colorismo perpassa uma série de questões com as quais nós, enquanto pesquisadores, estamos aprendendo a lidar. Questões estas, presentes dentro do jogo das relações sociais e raciais no contexto brasileiro atual, constituindo um conceito e um tema operante em nossa sociedade.

Ainda, tendo em vista sua aparição e ascensão recente no país, poderíamos argumentar que o colorismo é um conceito e uma categoria em construção, e conseqüentemente, em disputa pela atribuição e legitimação de seu significado. Tal perspectiva é evidenciada na pesquisa de Larissa Fontana (2021), ao afirmar que a produção das mídias negras em relação ao debate “sobre o colorismo é heterogênea e o discurso sobre o colorismo que se materializa nestas produções se constituí em embates entre distintas discursividades que atravessam e disputam a significação das relações raciais no Brasil” (Fontana, 2021, p.269).

No meio científico, de forma semelhante as mídias negras, os discursos sobre colorismo apresentam regularidades em “um jogo de proporções diretas (mais – mais; mais – maior) e inversas (mais – menos) entre as características fenotípicas e a (não) possibilidade de ascensão social” (Fontana, 2021, p.209), além de se relacionarem com a incidência do racismo estrutural.

Nessa linha, apesar de compreender o colorismo como uma categoria em disputa, as atribuições comuns na produção escrita sobre o tema o definem, de maneira simplificada, como uma hierarquização dos tons de pele e traços físicos de pessoas negras, que determinam a intensidade de discriminação que essas pessoas irão sofrer. Ou seja, quanto mais retinta a cor da pele, e quanto maior a quantidade de traços característicos da população negra, maior a possibilidade de sofrer com o racismo.

e revistas. Se propõem a trazer notícias, artigos, reflexões e outras perspectivas sobre as questões que envolvem a população negra no Brasil e no mundo, para além das que circulam nas grandes mídias que são construídas majoritariamente por pessoas brancas” (Fontana, 2021, p.152).

O termo foi utilizado pela primeira vez em 1983, no texto da escritora e ativista feminista estadunidense Alice Walker, *If the Present Looks Like the Past, What Does the Future Look Like?*⁶, presente no livro *In Search of Our Mothers' Garden*⁷, de 1983. Nas palavras da autora o colorismo seria “o tratamento preconceituoso ou preferencial dado a pessoas da mesma raça baseado somente na cor da pele” (Walker, 2021, p.259).

Desde então, foi nos Estados Unidos e no contexto racial estadunidense que o conceito se desenvolveu. Apesar disso, no cenário brasileiro dos últimos anos, vários autores – tanto fora quanto dentro da academia - passaram a utilizar e desenvolver suas reflexões sobre o tema, a partir da definição inicial cunhada por Alice Walker (Rodrigues, 2023).⁸

Destaca-se, no entanto, a professora e pesquisadora brasileira Alessandra Devulsky e seu livro *Colorismo* publicado em 29 março de 2021, onde a autora utiliza o conceito para pensar as relações raciais no Brasil. A obra faz parte da coleção *Feminismos Plurais*, organizado pela filósofa política Djamila Ribeiro, e é composta de livros relativamente pequenos, com linguagem e preços mais acessíveis, com o objetivo de levar o “acadêmico” para o público geral, incluindo as pessoas que não fazem parte do meio científico.

O livro, conforme Larissa Fontana (2021), foi o mais vendido na seção “Grupos Especiais de Política e Ciências Sociais” da Amazon Brasil em abril de 2021, e se destacava por sua temática complexa e ainda pouco explorada no âmbito nacional. Nessa linha, o livro sobre colorismo, lançado em uma coleção já por si mesma popular, tornou-se referência rapidamente entre aqueles interessados no assunto.¹⁴

Na obra, Alessandra Devulsky (2021) defende ser o colorismo uma ideologia assim como o racismo, além de constituir um subproduto deste. Assim, ele se fundamenta na cor da pele e nas características físicas das pessoas em seu exercício. Contudo, na visão da autora, o colorismo “não se restringe somente ao aspecto físico, à geometria de traços, ele reflete o que há de mais pernicioso no racismo: a introdução de uma hierarquia racial que corresponde a um projeto político” (Devulsky, 2021, p.126). E é a partir dessa hierarquia que se instaura a disparidade entre negros claros e escuros.

⁶ Tradução para: “Se o presente se parece com o passado, como será que o futuro se parece?”.

⁷ Tradução para: “Em busca dos jardins de nossas mães”.

⁸ Ainda, uma vez que até o ano de 2021 a obra não havia sido traduzida, segundo Josiel Rodrigues (2023), “é justo pensar que grande parcela dos que tiveram contato anteriores a 2021 com o colorismo o fizeram por meio de uma triangulação com outros autores, sem contato direto com os escritos de Alice Walker” (Rodrigues, 2023, p.32). Além de que, Larissa Fontana (2021) acredita que “a emergência do debate sobre o colorismo nas mídias negras seja um dos principais motivos para sua tradução” (Fontana, 2021, p.180).

¹⁴ É importante comentar também que o consumo de artigos, teses e dissertação não é tão usual entre o público geral, ao menos não comparado aos livros, e principalmente aos livros “populares” e de fácil leitura, como os da coleção “Feminismos Plurais”.

Além disso, como aponta Silvio Almeida na sinopse da obra¹⁵, em vista de seu caráter ideológico, o fenômeno do colorismo se relaciona de maneira intrínseca com a história e as relações de dominação constitutivas da sociedade. Nessa perspectiva, ao analisar a incidência do colorismo no contexto brasileiro, Alessandra Devulsky (2021) constata que ele teria surgido “em substituição ao sistema de leis e de institutos jurídicos que até então estabeleciam o lugar de negros e brancos durante a escravidão e a partir desses mesmos elementos culturais debitários de um sistema secularmente posto” (Devulsky, 2021, p.47-48).

Desse modo, na visão da autora, o colorismo constituiu-se com o objetivo de manter a hierarquia racial e a organização social no período pós-abolição, a fim de garantir para a sociedade da época, a continuidade do sistema que classificava os indivíduos de acordo com suas características físicas.

Nessa linha, ao refletirmos sobre o tema, devemos levar em conta que a realidade e a posição social dos pretos e pardos (mestiços) se constituíram de forma muito complexa na sociedade brasileira, sobretudo no que tange as diferentes tonalidades de pele. Nesse cenário, em vista da miscigenação, da política de embranquecimento e da ideologia da democracia racial, as relações entre eles eram tensionadas em uma sociedade onde o fenótipo era determinante na classificação racial e no status social dos indivíduos. Tal era o contexto do surgimento de um “colorismo” no âmbito brasileiro.

Na atualidade, o conceito de colorismo que vem insurgindo nos últimos anos, aparece em um contexto diferente, “de avanços nas conquistas de direitos da população negra, em especial, na possibilidade de adentrar espaços de prestígio predominantemente brancos, como as universidades, os órgãos públicos, a política institucional, a grande mídia” (Fontana, 2021, p.28).

Nessa conjuntura, conforme Larissa Fontana (2021), destaca-se a existência de uma “disputa para definir – entre o visível e o legível – quem são os negros que, ao autodeclararem como pretos ou pardos, constituem a maior parte da população brasileira e que devem ser necessariamente amparados pelas políticas de combate ao racismo estrutural” (Fontana, 2021, p.29).

Assim, é no período de surgimento e concretização das ações afirmativas que o relacionamento entre pretos e pardos, já complexo no passado pela lógica da hierarquia racial, ganha novos contornos, uma vez que tais políticas levam em conta a questão da

¹⁵ ALMEIDA, Silvio. Sinopse. In: DEVULSKY, Alessandra. Colorismo. São Paulo: Jandaíra, 2021.

autodeclaração de cor/raça como o principal mecanismo, apesar de haver na maioria dos casos, as comissões de heteroidentificação para sua efetivação.

Além do mais, em vista do modo como se dera a organização racial nos séculos anteriores, ao abordar a discussão sobre colorismo hoje, os autores – tanto da academia quanto fora dela - comumente fazem uma “releitura da organização racial brasileira pautada pela existência de uma escala hierárquica de cores que possibilitaria aos sujeitos negros mais claros acessarem aos espaços de poder na sociedade brasileira” (Fontana, 2021, p.205). Nos textos, a palavra “privilégio” aparece de forma recorrente relacionada a essa ideia.

A discussão sobre colorismo, nesse sentido, poderia estar dando base ao pensamento de que os pardos ou negros de pele clara, possuiriam benefícios ou privilégios pelo fato de vivermos uma sociedade colorista. Contudo, para Devulsky (2021), esse benefício constitui apenas um desdobramento do racismo, além de que, é insensato afirmar que esses sujeitos não sofrem com situações de preconceito e discriminação, uma vez que o “reconhecimento de vantagens concedidos a negros de pele clara não faz deles sujeitos pertencentes aos espaços de poder tradicionalmente ocupados por brancos no Brasil” (Devulsky, 2021, p.19).

Ademais, além da alegação de um suposto privilégio, evidencia-se também a suspeita sobre a legitimidade da identidade racial desses indivíduos, sobretudo no contexto das políticas de ação afirmativa. Problema que se intensifica na medida em que a pigmentocracia suposta pelo colorismo se transforma em uma escala para medir quão negro o sujeito é. Nessa linha, os negros de clara, são vistos como menos negros, ou até mesmo, possuem sua identidade racial anulada por pessoas tanto da comunidade negra, quanto de fora dela.

Esse panorama pode ser evidenciado em situações nas redes sociais e na internet em geral, visto que, conforme Gabriela Bacelar Rodrigues (2021) “o colorismo é amplamente discutido nas redes sociais e nas discussões políticas acerca do lugar dos ‘negros de pele clara’ ou ‘pardos’ na população negra brasileira” (G. Rodrigues, 2021, p.14).

Como exemplo, podemos citar o caso da cantora Fabiana Cozza, que em maio de 2018, foi escalada para representar e interpretar a protagonista Dona Ivone Lara na peça teatral *Dona Ivone Lara: um sorriso negro*, que homenageava sua vida e produção. A escolha de Cozza para o papel partiu da própria família de Dona Ivone Lara, uma vez que as duas mantiveram laços de amizade ao longo da vida.

Contudo, o anúncio gerou uma discussão fervorosa sobre identidade negra nas redes sociais. A polêmica teve como motivo a cor da pele de Cozza, que na visão do público não seria escura o suficiente para representar a de Dona Ivone Lara. Até mesmo os movimentos

sociais, e o movimento negro, em específico, questionaram a representatividade racial da escolha, e em consequência, a negritude de Fabiana Cozza, que alguns dias após o ocorrido, renunciou ao papel.

Um caso mais recente, aconteceu nos dias 5 e 6 de fevereiro de 2021, quando um novo pico de popularidade foi definido nos mecanismos de pesquisa do Google para o termo “colorismo”. O motivo? Uma conversa que aconteceu na madrugada da noite anterior, entre alguns participantes do reality show Big Brother Brasil 2021 (BBB21). Após o episódio, a busca pelo termo colorismo subiu nas plataformas de pesquisa, e o debate se instaurou nas redes sociais digitais.

O que nos leva a pergunta: o que de tão interessante, grave ou polêmico, ocorreu nesta conversa, a ponto de gerar tantas buscas pelo termo? Para compreendermos isso, precisamos voltar a madrugada de sexta-feira, dia 5 de fevereiro de 2021. No espaço onde ocorreu a conversa, estavam presentes ao todo, 6 participantes¹⁸ do reality show, sendo eles: Nego Di, Lumena, Karol Conká, Pocah, Carla Diaz e Thaís Braz¹⁹. Contudo, os protagonistas dessa discussão foram apenas os 3 primeiros. O assunto entre eles, naquele momento, era a autodeclaração racial de um outro participante, Gilberto Nogueira, mais conhecido como Gil do Vigor.

Figura 1 – Gilberto Nogueira



Foto: Reprodução/Instagram Big Brother Brasil

18 Ao todo, o programa contou com 20 participantes, que serão apresentados mais a frente na dissertação.

19 Optei por trabalhar aqui, com o nome artístico dos participantes, ou seja, a forma e o nome como são conhecidos pelo público. Ademais, os nomes completos dos participantes são: Dilson Alves da Silva Neto (Nego Di), Lumena de Aleluia Santos (Lumena) Karoline do Santos de Oliveira (Karol Conká), Carla Carolina Moreira Diaz (Carol Diaz), Viviane de Queiroz Pereira (Pocah).

Antes de ir ao ar o vídeo da conversa, o apresentador do programa, Tiago Leifert, introduziu a discussão, com o seguinte discurso:

A casa do Big Brother Brasil muitas vezes é palco de discussões importantes, que estão acontecendo na nossa sociedade agora. Às vezes, a forma como isso acontece lá dentro, é polêmica, mas mesmo assim, mas mesmo assim a gente gosta de olhar como uma oportunidade, uma oportunidade de levar pra vocês assuntos relevantes. E nesta madrugada, o assunto levantado foi colorismo. O colorismo é quando o tom da pele determina como uma pessoa negra vai ser tratada. Olha só!²⁰

O diálogo iniciou com Nego Di, relatando aos outros uma conversa que teve com Gilberto alguns dias antes, onde o participante comentou ter sofrido racismo em sua vida, além de ter afirmado sua identidade racial – “*Eu sou preto*” - ao ser indagado pelo *Brother*²¹ em relação ao assunto. A frase proferida por Gil do Vigor, virou motivo de gozação entre os participantes, que não viam Gilberto Nogueira como preto, e logo não concordavam com a sua autodeclaração. “*Sua cor não é igual essa aqui*” – comentava Nego Di, apontando para o braço.

Karol Conká seguiu com outro relato de conversa com o *Brother*, que aconteceu no dia da festa com o tema Herança Africana, 29 de janeiro, onde ele estava chateado, por alguém da casa ter comentado que ele era branco. No dia, a participante consolou Gilberto, e disse que se ele se sentia preto, então somente isso importava. Além disso, usou como exemplo seu próprio filho, Jorge Conká, que segundo ela, para brancos é considerado preto, e para estes é considerado branco, e que ele poderia ter sua identidade racial contestada por conta disso.

Após o relato, Pocah se juntou a conversa, comentando que mais do que se sentir preta, ela *era* preta, desde sempre, apesar de algumas pessoas pretas dizerem o contrário. Nesse momento, Nego Di interveio, afirmando que a cor dela e de Gil eram diferentes, pois este teria a pele mais clara, e logo não poderia ser considerado preto. “*Mas a arcada de negro ele tem*²²”, argumentou Karol, que foi rebatida pela negativa do participante, “*pode dizer que é muçulmano, negro não, [...] ele tem cabelo liso*”. O *brother* continuou: “*quem é que disse pra ele... teve alguém, alguma hora, que disse pra ele ‘cara tu é preto’, e ele acreditou, por que não é possível falar aquilo lá que ele falou*”.

Após um comentário da *Sister*, o participante insistiu afirmando “*ele não é preto, ele é um pouquinho sujinho, se esfregar de esponja com as bucha [...] aquelas bucha ali que a*

20 Discurso proferido pelo apresentador do programa BBB21, Tiago Leifert, no dia 5 de fevereiro de 2021.

21 Modo como são chamados os participantes do programa. Para as mulheres, é comum utilizar o termo *Sister*.

22 Referência a arcada dentária do participante.

gente toma banho, se esfregar bem, fazer um acabamento naquele cabelo dele, passar um gel naquele cabelo dele...”

“*Mas e a arcada pra frente?*”, Karol Conká persistiu, sendo logo rebatida, tanto por Nego Di, quanto por Lumena, que entrou na discussão: “*tem vários tipos de branco, ô meu pai*”, já com o tom de voz elevado. O *brother*, por sua vez, respondeu: “*quem disse que negro tem que ter a boca cansada assim que nem a dele? O cara parece um neandertal, o cara tem que ser negro?*”

Por fim, já no intuito de encerrar a discussão, Conká exclamou: “*Eu não sei gente, eu só sei que ele é negro. Vamo falar que é negro?!*”. Com isso, Lumena adicionou um último comentário: “*Mas assim [...] a gente opera aqui na autodeclaração. Então meu irmão, o bagulho é complicado, é complexo*”, que logo foi respondida pela *Sister*: “*é, deixa ser negro...*” E assim finaliza o trecho da conversa que foi exibido ao ar na noite do dia 5 de fevereiro.²³

E é com base nesse evento que foi construído o objetivo dessa pesquisa: compreender o debate sobre colorismo nas redes sociais - mais especificamente o Twitter - partindo do caso questionamento da identidade racial de Gilberto Nogueira. Entendo, nesse sentido, que o acontecimento e sua repercussão podem servir de exemplo e base para refletir sobre o tema. Dessa maneira, a partir do mapeamento das postagens sobre o assunto no Twitter, procuro compreender as ideias relacionados ao significado do colorismo e suas implicações para a identidade racial dos pardos e/ou negros de pele clara, assim como para a comunidade negra em geral.

Contudo, antes de dar continuidade à exposição da pesquisa, em seus aspectos teóricos e metodológicos, acredito ser necessário dar um passo para trás, e apresentar aquela que é tanto sujeita quanto a autora da pesquisa: *eu*. Digo isso, pois sabemos que apesar da neutralidade tão almejada nas Ciências Humanas e sobretudo nas Ciências Sociais, a perspectiva do autor sempre aparece, afinal de contas, é ele quem escreve e realiza a pesquisa. Por esse motivo, acredito ser importante apresentar a *minha* perspectiva, o lugar de onde *eu* falo, a minha bagagem e história até chegar aqui, a fim de compreender aonde eu quero chegar com essa pesquisa. Então, a partir de agora, início a *minha* apresentação.

Sou uma mulher, branca, de classe média, com atualmente 24 anos de idade. Com essas características, não é surpresa o fato de a questão racial nunca ter sido evidente nem relevante em minha vida. Filha de um casal interracial, com origem europeia por parte de pai,

²³ Como veremos adiante na dissertação, o diálogo se estendeu um pouco mais na versão sem cortes.

e europeia e africana por parte de mãe, que por sua vez também foi fruto da miscigenação, vivi quase a vida toda em uma “harmonia racial”²⁴. Os únicos contatos que tive com a ideia de “raça”, aconteceram por causa de minha mãe, uma mulher de cor parda e cabelos crespos, que sempre se “gabava” de ter “um pé na senzala” e nunca ficar doente. Foi com ela que tive o primeiro contato com a ideia de racismo, ao relatar-me sobre um episódio que ocorrera em minha infância, quando perguntaram a ela se era minha babá, ao invés de minha mãe.

Na época, lembro de ter ficado muito brava e chateada com esse relato. Ela era minha mãe. Como alguém poderia dizer algo tão rude assim? Contudo, apesar do impacto e do sentimento ruim que aquela história causou em mim, por não ter sentido na *pele*, e não ter sido eu a vítima, ela acabou sendo absorvida em meio às histórias comuns da vida cotidiana. Tal temática só foi aparecer novamente nas aulas de sociologia, já no ensino médio, onde tive a felicidade de ter como professora uma mulher incrível chamada Renata Oliveira, que me apresentou as Ciências Sociais. Foi em suas aulas que pude adquirir conhecimento, e conseguir abrir os olhos e *enxergar* os fenômenos que aconteciam em nossa sociedade. “Espiar por trás da cortina” das estruturas sociais e refletir sobre elas. E onde, também, emergiu a vontade de fazer a graduação em Ciências Sociais, na Universidade Estadual de Maringá (UEM).

Após a entrada na universidade, aos 17 anos de idade, um mundo novo se abriu. Pude conhecer e aprender sobre uma série de assuntos e conteúdos interessantes, e que chamavam a minha atenção. A questão racial também estava presente, mas não era a única, em meio a ampla variedade de temas estudados nas disciplinas da grade curricular. Na época, lembro que por gostar da cultura asiática, principalmente a japonesa, queria pesquisar algo relacionado, ideia que foi deixada de lado, em meio a correria da vida acadêmica.

Apesar disso, no segundo ano da graduação, em 2018, decidi que queria fazer um estágio, a fim de ganhar experiência, e não depender tanto financeiramente dos meus pais. Por esse motivo, comecei a trocar e-mails com o Coordenador do Departamento da época e professor do curso, Hilton Costa, - um homem preto de cabelo crespo - a fim de obter mais informações sobre. Contudo, acabei desistindo da ideia do estágio quando ele me ofereceu a oportunidade de participar de uma Iniciação Científica, como sua orientanda, a partir do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC) da UEM.

A pesquisa tinha como objetivo principal compreender como Lilia Moritz Schwarcz, importante referência no estudo da questão racial brasileira, problematizou as relações raciais

²⁴ Referência a ideologia propagada no Brasil de que no país, não haveria conflitos em as diferentes raças aqui existentes, que conviveriam em harmonia entre si.

e o pensamento racial no país, utilizando como objeto de análise dois de seus primeiros livros, *Retrato em Branco e Negro*, 1987, e *O Espetáculo das Raças*, 1993. Foi a partir dessa pesquisa que pude aprofundar meu conhecimento no assunto, mas sobretudo foi a partir dela que surgiu a primeira faísca de interesse, um desejo de saber e descobrir mais sobre a temática racial.

Por conta disso, a Iniciação Científica que duraria apenas 1 ano, se transformou em 3, se desdobrando em outros projetos, que se fundamentavam na autora para estudar as relações raciais no Brasil, com foco nas questões sobre miscigenação, identidade nacional e preconceito racial. Assim, durante a graduação e mesmo após ela, na pesquisa²⁵ que fiz para obtenção da segunda habilitação em Ciências Sociais, tais temas me acompanharam e constituíram o foco do meu interesse de estudo.

Todavia, o estudo apresentado nesta dissertação, emergiu de um lugar um pouco diferente das anteriores. Este, por sua vez, se originou de um incômodo que senti em um evento durante a universidade. Na época, mal sabia eu, que este acontecimento se tornaria o “gatilho” para esta pesquisa. O evento em questão ocorreu no dia 22 de outubro de 2019, em uma mesa-redonda sobre cotas raciais na Universidade Estadual de Maringá, organizada pelo Núcleo de Estudos Interdisciplinares Afro-brasileiros (NEIAB).

Para ser sincera, não me lembro ao certo dos acontecimentos daquele dia. Em minha memória, após a fala de cada um dos convidados, a palavra foi aberta ao público, e algumas pessoas se dispuseram a falar. A fala que me marcou foi expressa por um rapaz negro de pele clara, que contou sua história, emocionado. Filho de uma mulher preta, o jovem se sentia angustiado por não saber se podia se autodeclarar negro, em vista de sua pele mais clara em comparação aos outros. Ele contou, entre lágrimas, que certo dia em conversa com sua mãe, perguntou a ela se podia se considerar preto, e ela o respondeu que sim, “libertando-o” da angústia que o atormentava.

Esse relato me marcou bastante naquele dia, e apesar de não ter lembranças nítidas do acontecimento, o sentimento que tive ainda persiste. Contudo, é curioso o fato de que embora eu já possuísse uma bagagem na área de conhecimento sobre as questões raciais, somente fui descobrir e compreender o assunto que envolvia o relato, muito tempo depois, quando comecei as leituras para escrever o projeto de mestrado. Até então, nunca havia ouvido falar no termo “colorismo”. E no momento em que o descobri, não tive dúvidas de que queria

²⁵ Esta, por sua vez, teve como objetivo analisar e compreender a discussão a respeito do (não lugar) do sujeito mestiço partindo da análise da obra *O mulato* de Aluísio de Azevedo, de 1881. Além de refletir sobre as questões relativas à identidade e mestiçagem, a partir do final do século XIX, período de confecção do livro.

estudá-lo. Assim, aliando o conhecimento que já havia adquirido, com outros novos, iniciei uma nova jornada dentro do campo de estudo das relações raciais. E com isso, novos desafios surgiram...

Eu já sabia o que eu queria estudar, mas precisava de um objeto que me permitisse fazê-lo. Nesse cenário, uma vez que o episódio sobre “colorismo” no BBB havia tido bastante repercussão no ano de 2021 - quando eu estava redigindo o projeto para entrar no processo seletivo do mestrado-, além de ter chamado minha atenção pelo seu conteúdo, logo pensei que ele poderia ser o objeto que eu procurava/precisava. Decidi então que para essa pesquisa, partindo do evento em questão, iria fazer uma análise qualitativa do debate sobre colorismo, a partir da coleta e mapeamento das postagens sobre o tema nas redes sociais digitais.

Primeiramente, a escolha de estudar a temática no ambiente online, se deu pelo fato de entender que “o cerne das discussões sobre representatividade racial e mais especificamente quanto ao tom de pele são as redes sociais” (Oliveira, 2019, p.7). Nesse sentido, para essa pesquisa, me fundamentei na produção que compreende as redes sociais como espaços virtuais substancialmente conectados às estruturas sociais (Scherer-Warren, 2006), assim como instrumentos essenciais na difusão e desenvolvimento de ideologias, culturas e identidades (Castro; Spinola, 2015).

Foi a partir das redes sociais que surgiu, segundo Fernanda Menezes de Miranda Castro e Carolina de Andrade Spinola (2015), todo um novo contexto de pesquisa, admitindo “o registro de parte dessas dinâmicas sociais e seu acesso pelos pesquisadores. É tal registro que permite, pela primeira vez, que interações e conversações sejam mapeadas e estudadas em larga escala” (Castro; Spinola, 2015, p.173). E foi com isso em mente que pensei o desenvolvimento dessa pesquisa.

Contudo, a parte do mapeamento e da coleta de dados, foi um tanto quanto problemática, e teve de passar por uma série de etapas. A princípio, a ideia era fazer o mapeamento não apenas do Twitter, mas também de outras redes sociais, como o Facebook, Instagram e TikTok. Todavia, ao iniciar o processo, logo tive de mudar e reduzir a apenas uma plataforma, em vista do volume de dados.

Decidi então, por escolher uma só, o Twitter, por se mostrar entre os pesquisadores de diversas áreas, umas das melhores redes sociais para estudar e analisar a opinião pública sobre um determinado tema (Siedschlag, et al. 2023). Isso porque, o Twitter é uma das redes sociais mais interativas, e seu formato de microblog permite analisá-lo enquanto um grande fórum de

discussão virtual, onde milhares de pessoas podem comentar e debater sobre diversos assuntos.

É válido comentar ainda que o estudo Inside Video³¹, produzido pela Kantar IBOPE Media³², mostrou que os programas de televisão mais comentados em 2020 no Twitter a nível mundial, foram reality shows brasileiros, com o Big Brother Brasil, da Rede Globo, ocupando o primeiro lugar, seguido por A fazenda, da Rede Record, em segundo. Tal dado, apesar de um ano anterior à pesquisa apresentada neste trabalho, é relevante na medida em que evidencia a relação que os usuários em rede têm com os reality shows: eles gostam de ver e comentar sobre o programa em suas redes sociais, mas principalmente, gostam de comentar no Twitter.

Seja em páginas famosas com milhares de seguidores ou em páginas minúsculas, o BBB passa a ser pauta em diferentes categorias de mídias digitais de diferentes maneiras: o racismo de um participante, o beijo de um casal ou a maquiagem diferente de uma confinada (Almeida, 2022, p.19).

Entendo, assim, que “a repercussão envolvendo o BBB nos demonstra muito sobre os modos de pensar da sociedade brasileira, vê-se ali como diferentes classes e grupos sociais materializam-se nas práticas cotidianas do indivíduo e como elas repercutem na mídia” (Almeida, 2022, p.18). Nessa linha, pretendo pensar o reality show de um ponto de vista sociológico, e analisá-lo enquanto um veículo de comunicação de massa que pode proporcionar discussões sobre temas importantes em nossa sociedade. Nessa perspectiva:

As situações do cotidiano ocorridas dentro do BBB, enquadradas e reenquadradas nas redes sociais virtuais e seus reflexos possibilitam muitas interpretações públicas, sendo que o seu papel é de suma importância nas reconfigurações das relações entre diferentes atores e sujeitos (Almeida, 2022, p.32).

Assim, a análise da repercussão de um acontecimento do Big Brother Brasil, sobretudo no Twitter, pode ser bastante eficaz no estudo de certos fenômenos. E em nosso caso, isso não poderia ser diferente.

Dessa forma, com foco apenas no Twitter como a rede social utilizada para fazer o mapeamento do debate sobre nosso tema, o primeiro passo para iniciar a pesquisa de fato, era definir como seria feita a coleta de dados. Nesse quesito, minha ideia inicial sempre foi fazer

³¹Disponível em: https://www.kantaribopemedia.com/wp-content/uploads/2021/03/Inside-Video_A-Redescoberta.pdf Acesso em: 4 maio. 2023.

³² A Kantar IBOPE Media faz parte da empresa global Kantar, que atua na análise de dados, insights e consultorias.

uma coleta manual dos tweets, através de capturas de tela, uma vez que não tinha conhecimento e prática com softwares elaborados, geralmente utilizados em pesquisas desse tipo. Cheguei a tentar utilizar um, e aprender sozinha, mas concluí que demoraria muito tempo para dominar o processo, então logo voltei para a ideia inicial.

Como a coleta manual seria a partir do próprio mecanismo de busca da plataforma, o próximo passo era definir quais seriam os grupos de palavras-chave a serem pesquisadas, que foram: colorismo/gil, colorismo/bbb. O primeiro grupo teve como objetivo selecionar os comentários que continham as palavras “colorismo” e “gil”, que englobam tweets tanto com o nome Gilberto, quanto Gil do Vigor, como ficou conhecido.³⁵ O segundo, por sua vez, tinha como intuito selecionar os comentários que mesmo não citando o nome de Gilberto, se referiam ao episódio do programa.³⁶

Partindo desses grupos de palavras-chave, realizei o processo da coleta em si, onde me deparei com 4 tipos diferentes de formatos de tweets. O primeiro e mais simples de todos, foi o “tweet único”, apresentado na Figura 2, que constitui *um* comentário de apenas *uma* pessoa.

Figura 2 – Exemplo de “tweet único”



Fonte: Twitter

O segundo foi o “tweet com comentários” que possui outros tweets adjacentes ao principal (que contém a palavra-chave), como apresentado na Figura 3. Os comentários adjacentes podem ser tanto da pessoa que fez o tweet original (principal), quanto de outras.

³⁵ Segundo o próprio site do Twitter “as palavras-chave correspondem a Tweets com essa palavra em qualquer ordem, incluindo outras palavras no meio. Isso inclui termos relacionados, variações da raiz da palavra, sinônimos, erros ortográficos e gírias.” TWITTER BUSINESS. Segmentação por palavras-chave. Site do Twitter Business. Disponível em: <https://business.twitter.com/pt/help/campaign_setup/campaign-targeting/keyword-targeting.html>. Acesso em: 6 maio. 2023.

³⁶ É válido pontuar que os grupos de palavras-chaves não são mutuamente exclusivos entre si, ou seja, existem comentários com as palavras “colorismo”, “Gil”, “bbb”.

Figura 3 – Exemplo de “tweet com comentários”



Já o terceiro tipo foi o “tweet em resposta a outro tweet”, que como o próprio nome já diz, é uma resposta do tweet principal a um ou vários tweets, como mostra a Figura 4.

Figura 4 – Exemplo de “tweet em resposta a outro tweet”



E o último tipo, consiste no “retweet”, que é uma republicação de outro tweet, seja de outra pessoa ou da mesma. O tweet com a palavra-chave vem como comentário a uma determinada publicação, na forma de retweet, como apresentado na Figura 5.

Figura 5 – Exemplo de “retweet”



No início, comecei *printando*³⁷ somente os tweets únicos, mas logo senti que havia algo de errado, pois em alguns deles não era possível compreender o contexto de onde as palavras-chave haviam surgido. Então decidi por *printar* também as conversas associadas ao tweet principal (aquele com as palavras-chave) que se relacionavam ao assunto. Nesse processo optei por coletar depois e separadamente, as conversas com mais de 20 comentários, a fim de analisá-los melhor posteriormente.

Contudo, após acabar a primeira parte de *prints*³⁸ de todas os grupos de palavras-chave - sem começar ainda os tweets com mais de 20 comentários - decidi voltar e pensar em maneiras de reduzir o volume de dados, uma vez que somente essa primeira parte, já era mais do que eu poderia lidar no período de execução do mestrado. Então, após analisar o que poderia ser feito, algumas decisões foram tomadas.

Primeiramente, as conversas secundárias - adjacentes ao tweet com as palavras-chave - a serem printadas, se restringiriam aos tweets compartilhados, em se tratando dos retweets, e as conversas na página principal, no que tange aos tweets em formato de resposta e nos tweets com comentários, como exemplificado na imagem abaixo.

Figura 6 – Página principal de onde vem o tweet principal



Fonte: Twitter

Com relação ao tweets com mais de 20 comentários, que foram coletados separadamente, outro método precisou ser criado, em vista do número consideravelmente

³⁷ Utilizarei o verbo “printar” como sinônimo de “capturar a tela”. Tal palavra tem origem na língua inglesa (*print*) com o significado de “imprimir”. Contudo, foi “abrasileirada” e utilizada na atualidade, principalmente entre os jovens, com o significado de capturar a imagem de uma tela.

³⁸ Palavra usada como sinônimo de “captura de tela”.

maior de comentários. Nesse sentido, uma vez que a ordem dos tweets nas conversas podem aparecer de modo diferente para cada usuário, optei por printar todos os tweets da página principal, sem adentrar nas subconversas. Assim, mesmo fazendo a captura de tela sem estar conectado a uma conta na rede social, os dados não correriam o risco de serem alterados.⁴⁰ Além de que, não utilizar uma conta garantiria também, que apenas os comentários públicos⁴¹ fossem selecionados.⁴²

Por último, apesar de relutante no início, acatei o conselho da professora Simone Dourado⁴³, de incluir um recorte temporal nos comentários, o que foi fundamental para terminar a coleta e não atrasar demais o cronograma de execução da pesquisa. Assim, foram selecionados apenas os tweets datados a partir de janeiro de 2021, onde começam os comentários sobre o reality, até dezembro de 2022, período do término da coleta de dados. A partir disso, também optei por analisar somente os comentários relacionados a edição de 2021, embora tenha percebido através da coleta, que o tópico sobre colorismo sempre aparece nas edições do programa, tanto anteriores quanto posteriores a escolhida.

Após concluir esse processo, finalizei a coleta com um material composto por 5862 tweets – sendo 3385 associados as palavras-chave “colorismo-gil”⁴⁴ e 1977 relacionados as palavras-chave “colorismo-bbb”⁴⁶ - que representam os dados e a fonte da pesquisa, que será apresentada e discutida ao longo desta dissertação

Como foi possível perceber, foram necessários vários erros, teimosias, recortes e tomadas de decisões até chegar a estes resultados. No começo, mesmo que eu estivesse ciente, e meu orientador já tivesse me avisado, ainda estava relutante e querendo “abraçar o mundo” com a pesquisa. Hoje, se eu pudesse voltar atrás, faria uma série de escolhas diferentes, que me poupariam muito tempo. Como não posso, me convenci a pensar que isso faz parte do processo de aprendizado do mestrado, afinal de contas, como enfatiza Mirian Goldenberg (2004):

⁴⁰ Ainda, apenas os tweets que envolviam o assunto e que eram possíveis entender o contexto foram printados.

⁴¹ Tweets que são visíveis para todos, possuindo ou não uma conta no Twitter.

⁴² Nesse ponto, é importante destacar que os comentários selecionados são públicos, ou seja, de livre e irrestrito acesso aos dados, sem a necessidade de possuir inscrição ou autorização do administrador. Tal fato dispensa a avaliação pelo Comitê de Ética em Pesquisa, e do registro de consentimento, conforme os artigos 4º, 7º e 11º da Lei Geral de Proteção de Dados (Lei nº 13.709/2018) Contudo, não foi divulgado nesta pesquisa nomes de contas de usuários individuais, nem foram citados tweets inteiros de contas individuais (tirando os perfis públicos de influenciadores e personalidades públicas) sem autorização, protegendo assim, a privacidade destes.

⁴³ Em uma apresentação sobre o projeto para disciplina de mestrado, recebi conselhos da professora Simone Dourado que me indagou e aconselhou a determinar um recorte temporal para a coleta de dados – coisa que eu já sabia que deveria fazer, mas estava relutante sobre, querendo “abraçar o mundo” com a pesquisa.

⁴⁴ 1434 tweets gerais e 25 conversas com mais de 20 comentários, somando 2451 tweets.

⁴⁶ 1206 tweets gerais e 10 conversas com mais de 20 comentários, somando 771 tweets.

A pesquisa científica exige criatividade, disciplina, organização e modéstia, baseando-se no confronto permanente entre o possível e o impossível, entre o conhecimento e a ignorância. Nenhuma pesquisa é totalmente controlável, com início, meio e fim previsíveis. A pesquisa é um processo em que é impossível prever todas as etapas. O pesquisador está sempre em estado de tensão porque sabe que seu conhecimento é parcial e limitado - o "possível" para ele (Goldenberg, 2004, p.13).

Ainda, é importante comentar que, por ser uma pesquisa de caráter qualitativo não existe aqui, o compromisso com a representatividade estatística. Ou seja, o parâmetro de cientificidade dessa pesquisa, se dá a partir dos critérios utilizados para alcançar os objetivos propostos, que devem ser legitimados a partir da densidade metodológica. Nesse sentido, conforme Mirian Goldenberg (2004) a pesquisa qualitativa deve possuir a “capacidade de possibilitar a compreensão do significado e a ‘descrição densa’ dos fenômenos estudados em seus contextos e não à sua expressividade numérica” (Goldenberg, 2004, p.50).

Nessa linha, por se tratar um estudo com uma coleta manual de dados, várias dúvidas e questionamentos poderiam surgir. Por esse motivo, foi apresentado nesta introdução, o caminho que percorri para chegar aos dados que obtive, assim como os critérios que utilizei para defini-los. Ou seja, pretendi deixar claro ao leitor, que os resultados que serão apresentados no decorrer da dissertação, foram obtidos a partir dos dados coletados, e que estes por sua vez, foram coletados seguindo determinados critérios.

Assim, a partir do exposto, tem-se que o objetivo dessa pesquisa é fazer uma análise qualitativa do debate sobre colorismo, a partir da coleta e mapeamento das postagens em comum sobre o tema no Twitter, partindo do evento do questionamento da negritude de Gilberto Nogueira. Coleta que foi feita a partir da utilização de grupos de palavras-chave nos mecanismos de busca da plataforma, (colorismo/gil, colorismo/bbb), com um recorte temporal, de janeiro de 2021, até dezembro 2022.

Contudo, para analisar um debate sobre colorismo em uma rede social virtual, com base em um caso de um reality show, faz-se necessário o uso de uma abordagem metodológica que incorpore nosso objeto e objetivo em toda sua complexidade, contextualidade e multidimensionalidade. Por esse motivo, a perspectiva dos Estudos Culturais (EC) será utilizada nessa pesquisa, por constituir:

[...] uma abordagem que insiste em afirmar que através da análise da cultura de uma sociedade – as formas textuais e as práticas documentadas de uma cultura – é possível reconstituir o comportamento padronizado e as constelações de idéias compartilhadas pelos homens e mulheres que produzem e consomem os textos e as práticas culturais daquela sociedade. É uma perspectiva que enfatiza a “atividade

humana”, a produção ativa da cultura, ao invés de seu consumo passivo. (Storey⁴⁹, 1997, apud Hohlfeldt; Martino; França, 2001, p. 155).

Nessa linha, utilizo de metodologias e abordagens teóricas centrais nos Estudos Culturais, como a etnografia, embora focando-a no âmbito digital, para compreender e interpretar os discursos construídos, replicados e contestados no ambiente virtual (Fragoso; Recuero; Amaral, 2014), aliada aos estudos de recepção (Hall, 2003) junto a perspectiva crítica sobre os meios de comunicação de massa.

Tal perspectiva é introduzida e centralizada no primeiro capítulo da dissertação, onde discorro a respeito do campo dos estudos culturais, sobre a noção de cultura, representação e linguagem; onde apresento um pouco sobre o reality, a edição de 2021, sua relação com a cultura de massa e as características dos espectadores do programa, e onde introduzo como foi representado o debate sobre colorismo nas redes sociais, e os diferentes tópicos que dele surgiram.

Introduzido o debate no primeiro capítulo, partiremos para a teoria no segundo, da mesma forma que o conceito de colorismo, que vem de fora da academia para dentro. Nesse capítulo construiremos a base histórica e teórica que fundamentará os capítulos posteriores. A ideia, nesse sentido, é aprender sobre o passado, ou seja, sobre nossa história, a fim de compreender o presente, ou no nosso caso, compreender os motivos que fomentaram o episódio do BBB21, de questionamento da negritude de um participante e sua repercussão nas redes sociais.

Optei assim, por centralizar a análise no século XIX em diante, por entender, que “nas acaloradas discussões acadêmicas, os argumentos apontam o século XIX como o período de uso científico da categoria ‘raça’ e de sua vinculação com a sociedade brasileira” (Santos, 2005, p.116). Assim, no primeiro capítulo, pretendo primeiramente analisar a construção da ideia de raça (e cor), para depois pensá-la no contexto nacional, abordando temas como miscigenação, identidade nacional, mito da democracia racial e movimento negro brasileiro.

Trabalharei ainda, com a questão da identidade, com foco na identidade negra, com base no pensamento de autores como Neuza Santos Souza (1983) e Ricardo Franklin Ferreira (2000), e também sobre a ideia de colorismo e as complicações do conceito na atualidade, com fundamento em autoras como Hortência Rocha (2023), Gabriela Rodrigues (2021) e Larissa Fontana (2021), Janaína Bastos (2023).

⁴⁹ STOREY, John. *An Introduction to Cultural Theory and Popular Culture*. Londres: Prentice Hall / Harvest Wheatsheaf, 1997, p. 46.

No terceiro e quarto capítulo, voltamos para o debate, dessa vez munidos de fundamentação teórica para interpretar e analisar o debate nos tweets⁵⁰. No terceiro, discutiremos temas como a cor/raça de pessoas que aparece(ra)m na mídia; a questão das cotas raciais, autodeclaração e autoidentificação; a problemática envolvendo a auto/heteroidentificação e as classificações raciais no Brasil, bem como a especificidade da branquitude brasileira e seu lugar na luta antirracista.

No quarto e último capítulo, será discutido a questão do mestiço/pardo, incluindo os conflitos e questionamentos sobre a (in)definição do fenótipo; as percepções sobre discriminação e privilégio, assim como as experiências de um (não) lugar intermediário no polo cromático. Além disso, será abordado também as críticas envolvendo a militância e o movimento negro na atualidade; o discurso de ódio e a questão do racismo envolvendo os participantes, bem como o debate específico sobre colorismo.

Percebe-se assim, que será uma longa jornada até concluir nosso objetivo, uma vez que o conteúdo contido em cada capítulo da dissertação expressa o intuito de abordar o tema e objeto de pesquisa em toda a sua complexidade e contextualidade. Com isso, ao final deste trabalho, e a partir dele, espero poder compreender as ideias relacionados ao significado do colorismo e suas implicações para a identidade racial dos pardos e/ou negros de pele clara, assim como para a comunidade negra em geral. Espero ainda poder apresentar as problemáticas existentes dentro do campo das relações raciais brasileiras na atualidade, e instigar o debate sobre as melhores estratégias para o sucesso da luta antirracista no país.

⁵⁰ A análise dos tweets foi feita através da coleta e separação das postagens por temas específicos. Nessa linha, o objetivo não era atentar para estruturas de frases ou comentários em específicos, mas sim compreender os tópicos em contornos gerais, possibilitando assim, um entendimento do debate sobre colorismo em um panorama maior, conseguindo abordar diferentes perspectivas a partir dele. Assim, a abordagem se aproxima mais da Análise Temática (Conceição, 2021) do que da Análise de Conteúdo ou Análise de Discurso.

1. OS PRIMEIROS PASSOS: ENTRE METODOLOGIA, OBJETO E OBJETIVO

Para alcançar o objetivo proposto nessa dissertação, de compreender o debate sobre colorismo no Twitter, partindo do evento ocorrido no BBB21, faz-se necessário analisar o problema em camadas, a fim de entendê-lo em toda sua complexidade. Com isso em mente, a perspectiva dos Estudos Culturais será utilizada nesse trabalho como ferramenta teórico-metodológica. Por esse motivo, o primeiro passo na apresentação deste trabalho é apresentar aquela que será nossa ferramenta ao longo dele.

1.1 A PERSPECTIVA DOS ESTUDOS CULTURAIS

O campo dos Estudos Culturais surgiu na segunda metade do século XX na Inglaterra, e foi organizado e formalizado através da criação do Centro de Estudos Culturais Contemporâneos, criado pelo teórico Richard Hoggart em 1964, no departamento de inglês da Universidade de Birmingham.

Segundo Stuart Hall (2003), Richard Hoggart, com a obra *The uses of literacy* (1957), junto de Raymond Williams com *Culture and Society* (1958) e Edward Palmer Thompson com o livro *The making of the English working-class* (1963), deram base e fundamento ao que viria a constituir o campo de estudo posteriormente. Sobre os textos Ana Carolina Escosteguy (2001) comenta que:

O primeiro é em parte autobiográfico e em parte história cultural do meio do século XX. O segundo constrói um histórico do conceito de cultura, culminando com a idéia de que a "cultura comum ou ordinária" pode ser vista como um modo de vida em condições de igualdade de existência com o mundo das Artes, Literatura e Música. E o terceiro reconstrói uma parte da história da sociedade inglesa de um ponto de vista particular - a história "dos de baixo" (Escosteguy, 2001, p.152).

Nessa linha, de acordo com a autora, em vista do conteúdo contido em cada uma delas, tais obras ajudaram a estabelecer os Estudos Culturais como “um campo de estudos onde “diversas disciplinas se interseccionam no estudo de aspectos culturais da sociedade contemporânea” (Escosteguy, 1998, p.88). Tal perspectiva se constituiu, dessa forma, como uma grande área das ciências humanas e sociais, articulando diferentes abordagens teóricas e metodológicas:

[...] desde a análise textual, visual e verbal, passando pela história da arte, crítica literária, estudos de gênero, até as teorias da linguagem. Também adotaram contribuições da Escola de Frankfurt, psicanálise, antropologia, estudos feministas, estudos foucaultianos, além de pesquisas sobre cinema, mídia, comunicação e cultura popular (Risk; Santos, 2021, p.2).

Esse caráter interdisciplinar da área advém da necessidade de compreender o fenômeno cultural em toda sua complexidade. Por esse motivo, os pesquisadores buscam enfatizar a “produção contextual, multidimensional e contingente do conhecimento cultural, procurando reflectir nos resultados da sua investigação a complexidade e o carácter dinâmico e até, frequentemente, paradoxal do objecto cultural que abordam” (Baptista, 2009, p.452).

Ainda, o contexto histórico britânico de onde tal perspectiva emergiu, foi responsável pelo seu carácter de compromisso cívico e político de produção de conhecimento, em uma “análise cultural que faz convergir princípios e preocupações académicas com uma exigência de intervenção cívica, ou seja, articula inquietações simultaneamente teóricas e preocupações concretas com a *polis*” (Baptista, 2009, p.453).

Tal fato nos ajuda a entender o porquê de os Estudos Culturais estarem tão preocupados com os aspectos culturais e a ampliação da noção de cultura, uma vez que a cultura popular e os meios de comunicação em massa representavam os rumos da cultura e da sociedade contemporânea da época (Escosteguy, 1998). Nesse contexto, com a influência dos Estudos Culturais, dois novos postulados são adicionados a noção de cultura:

Primeiro: a cultura não é uma entidade monolítica ou homogênea, mas, ao contrário, manifesta-se de maneira diferenciada em qualquer formação social ou época histórica. Segundo: a cultura não significa simplesmente sabedoria recebida ou experiência passiva, mas um grande número de intervenções ativas - expressas mais notavelmente através do discurso e da representação - que podem tanto mudar a história quanto transmitir o passado (Agger, 1992, p.89 apud Escosteguy, 2001, p.156).

Além de que, segundo Ana Carolina Escosteguy (1998), a ampliação do significado de cultura com foco nas “práticas vividas e suas implicações na rígida divisão entre níveis culturais distintos, propiciou considerar em foco toda produção de sentido. E ao enfatizar a noção de cultura como prática se dá relevo ao sentido de ação, de agência na cultura” (Escosteguy, 2001, p.157).

Nessa linha, ao colocar em foco a noção de agência, os Estudos Culturais fundamentam a ideia de que a “cultura produz significados e que os sujeitos não os recebem de forma passiva. Os significados, processos e artefatos da cultura são produzidos,

distribuídos e consumidos dentro de circunstâncias materiais específicas” (Miyazaki, 2020, p.41).

Ainda, seguindo a linha de crítica a passividade dos indivíduos em relação aos meios de comunicação de massa e a cultura popular, os Estudos Culturais buscaram também uma nova visão para os últimos. Conforme Ana Carolina Escosteguy (2001), ao enfatizar as formas de expressão culturais não-tradicionais, a noção de legitimidade cultural é descentralizada. “Em consequência, a cultura popular alcança legitimidade, transformando-se num lugar de atividade crítica e de intervenção” (Escosteguy, 2001, p.157).

Nessa direção, pode-se afirmar que a perspectiva dos Estudos Culturais teve um papel muito importante na construção e defesa de uma postura crítica aos aspectos da cultura, que se tornou “uma tendência importante da crítica cultural que questiona o estabelecimento de hierarquias entre formas e práticas culturais, estabelecidas a partir de oposições como cultura alta/baixa, superior/inferior, entre outras binariedades” (Escosteguy, 2001, p.157).

Assim, a crítica as oposições binárias de alta cultura/baixa cultura, cultura erudita/cultura popular, bem como o caráter ativo dos sujeitos no consumo e na produção da cultura, são as características dos Estudos Culturais que mais interessam a este trabalho. Contudo, elas não são as únicas.

Como apontado por Eduardo Name Risk e Manoel Antônio dos Santos (2021), o campo dos Estudos Culturais adotaram abordagens teóricas e metodológicas de diferentes áreas das ciências humanas e sociais. Dentre elas algumas que nos interessam aqui, como as teorias da linguagem e os estudos foucaultianos. Segundo os autores, a ampliação do conceito de cultura associado a esses dois campos de estudo “levaram Hall a indicar os conceitos linguagem, discurso e cultura como cerne dos estudos culturais” (Risk; Santos, 2021, p.3). Por esse motivo, o segundo passo para aprimorar nossa ferramenta teórico-metodológica, é a revisão tais categorias.

1.1.1 Cultura, linguagem e representação

Na visão de Stuart Hall (2016), em termos simples, a noção de cultura corresponderia a ideia de “significados compartilhados”, que o são principalmente através da “linguagem”, “o meio privilegiado pelo qual ‘damos sentido’ às coisas, onde o significado é produzido e intercambiado” (Hall, 2016, p.17).

Na linguagem, segundo Hall (2016), “fazemos uso de signos e símbolos - sejam eles sonoros, escritos, imagens eletrônicas, notas musicais e até objetos - para significar ou representar para outros indivíduos nossos conceitos, ideias e sentimentos” (Hall, 2016, p.18). Por esse motivo, para o autor, a produção e circulação dos sentidos por meio da linguagem só ocorre a partir da sua existência enquanto um sistema representacional, ou seja, a partir da representação.

Ainda, conforme Hall (2016), uma vez que são os sujeitos e grupos dentro de uma determinada sociedade que produzem e compartilham os sentidos pelo acesso comum a linguagem, são *eles* que dão sentido as coisas. Nessa linha, mesmo que os objetos possam existir na “realidade” eles não podem ser definidos e nomeados, “a não ser que haja uma linguagem ou sistema de significação capaz de classificá-los dessa forma, dando-lhes um sentido, ao distingui-los de outros objetos” (Hall, 1997, p.10).

Além do mais, para o autor, uma vez que esse processo ocorre dentro de determinada linguagem e determinada cultura, os significados produzidos podem apresentar sentidos diferentes e se transformar de uma cultura para outra, e de um contexto para outro. Conforme Hall (2016), “em toda cultura há sempre uma grande diversidade de significados a respeito de qualquer tema e mais de uma maneira de representá-lo ou interpretá-lo” (Hall, 2016, p.20).

Essa concepção de linguagem, segundo o autor, que articula a existência e o significado de um objeto, nos permite pensar o processo como um fenômeno discursivo, já que “o significado surge, não das coisas em si - a ‘realidade’ - mas a partir dos jogos da linguagem e dos sistemas de classificação nos quais as coisas são inseridas. O que consideramos fatos naturais são, portanto, também fenômenos discursivos” (Hall, 1997, p.10).

A extensão da noção de linguagem para o conceito de discurso, na perspectiva de Hall (1997), se deu em meio a “virada cultural”⁵⁵ que revolucionou o modo de pensar a linguagem, - antes associada estritamente aos estudos sobre língua e literatura-, a fim de refletir a vida social como um todo. Nessa linha, entende-se que os processos econômicos e sociais, por “*dependem* do significado e terem conseqüências em nossa maneira de viver, em razão daquilo que somos – nossas identidades – [...], também têm que ser compreendidos como práticas culturais, como práticas discursivas” (Hall, 1997, p.10, grifo do autor).

Tal perspectiva se fundamenta nos pressupostos de Michel Foucault, que seguindo a crítica a ampliação do que se entendia por linguagem, desloca o foco desta para o conceito de

⁵⁵ Segundo Hall (1997) a “virada cultural” se refere “a uma abordagem da análise social contemporânea que passou a ver a cultura como uma condição constitutiva da vida social, ao invés de uma variável dependente” (Hall, 1997, p.9).

discurso, um conceito até então não utilizado. Nessa linha, conforme Hall (2016), Foucault buscou compreender como se dava a produção de conhecimento pelo discurso, e analisar “como nosso conhecimento sobre ‘o social, o indivíduo a ele incorporado e os sentidos compartilhados’ vem a ser produzido em diferentes períodos” (Hall, 2016, p.78). De acordo com o autor, a noção de discurso na visão de Michel Foucault se referia a:

[...] um grupo de pronunciamentos que proporciona uma linguagem para falar sobre um tópico particular ou um momento histórico - uma forma de representar o conhecimento sobre tais temas. (...) O discurso tem a ver com a produção do sentido pela linguagem. Contudo, (...) uma vez que todas as práticas sociais implicam sentida, e sentidos definem e influenciam o que fazemos -nossa conduta - todas as práticas têm um aspecto discursivo (Hall, 1992, p.291 apud Hall, 2016, p.80).

Ainda, segundo Hall (2016), um “mesmo discurso, característico do jeito de pensar ou do estado de conhecimento em qualquer tempo [...], aparecerá em uma gama de textos, e como forma de conduta, em um número de diferentes campos institucionais da sociedade” (Hall, 2016, p.81). Contudo, ao se referirem ao mesmo objeto, compartilharão o mesmo estilo a apontarem para uma determinada estratégia, constituirão não somente um discurso, mas uma formação discursiva.

As formações discursivas, para o autor “definem o que é ou não adequado em nosso enunciado sobre um determinado tema ou área de atividade social, bem como em nossas práticas associadas a tal área ou tema” (Hall, 2016, p.26). Elas definem também qual saber é verdadeiro, útil ou importante em determinado período, regulando a prática discursiva.

Tais pressupostos fundamentam a abordagem discursiva, que se destaca entre as teorias da linguagem, ao analisar não apenas a produção de sentido pela linguagem e pela representação, “mas como o conhecimento elaborado por determinado discurso se relaciona com o poder, regula condutas, inventa ou constrói identidades e subjetividades e define o modo pelo qual certos objetos são representados, concebidos, experimentados e analisados” (Hall, 2016, p.27).

A ênfase da abordagem discursiva recai invariavelmente sobre a especificidade histórica de uma forma particular ou de um "regime" de representação, e não sobre a "linguagem" enquanto tema mais geral. Isto é, seu foco incide sobre linguagem ou significados e de que maneira eles são utilizados em um dado período ou local, apontando para uma grande especificidade histórica a maneira como práticas representacionais operam em situações históricas concretas (Hall, 2016, p.27).

Ainda, aplicando uma perspectiva semelhante em relação a elaboração e ao consumo de produções midiáticas, Hall (2003), através dos conceitos de codificação e decodificação,

defende a ideia de que “um programa de televisão é um ‘discurso significativo’ codificado no âmbito da produção e decodificado pelos receptores” (Lisboa Filho; Moraes, 2014, p.69).

Nessa linha, para o autor, antes que a mensagem produzida pelos meios de comunicação “possa ter um ‘efeito’ (qualquer que seja sua definição), satisfaça uma ‘necessidade’ ou tenha um ‘uso’, deve primeiro ser apropriada como um discurso significativo e ser significativamente decodificada” (Hall, 2003, p.390).

Além do mais, esses discursos significativos, na visão Hall (2003), produzidos pelos programas televisivos, não constituem um sistema fechado em si mesmos, pelo contrário, eles tiram “assuntos, tratamentos, agendas, eventos, equipes, imagens da audiência, ‘definições da situação’ de outras fontes e outras formações discursivas dentro da estrutura sociocultural e política mais ampla da qual são uma parte diferenciada” (Hall, 2003, p.389).

Assim, para o autor, é sob a forma discursiva que a circulação e distribuição do produto se realiza, e uma vez que o discurso significativo das produções midiáticas é produzido ele deve ser traduzido “em práticas sociais, para que o circuito ao mesmo tempo se complete e produza efeitos. Se nenhum ‘sentido’ é apreendido, não pode haver ‘consumo’. Se o sentido não é articulado em prática, ele não tem efeito” (Hall, 2003, p.388).

Nessa perspectiva, levando em consideração que nosso objetivo é compreender como o debate sobre colorismo foi representado a partir do episódio do BBB21, para analisar o problema em toda a sua complexidade, precisamos antes entender como o programa televisivo de onde surgiu a discussão funciona/é produzido, bem como o modo pelo qual o público o consome, para que este tenha efeito. Por esse motivo, a partir de agora adentraremos na história do reality e nas particularidades da edição de 2021.

1.2 O BIG BROTHER BRASIL

De acordo com Erika Lucchini Lazary (2006) a ideia de produzir um programa onde as “pessoas eram, voluntariamente, confinadas numa Casa e filmadas durante todo o período de permanência foi testada na Holanda em 1999 e superou as expectativas com sucesso absoluto” (Lazary, 2006, p.43). A fama de tal programa, intitulado Big Brother⁶¹, criado pela

⁶¹ O nome Big Brother é comumente associado ao personagem “Grande Irmão” do romance *1984* escrito por George Orwell. Na obra o “Grande Irmão é o líder supremo do regime totalitarista no superestado Oceania, onde os cidadãos são ostensivamente vigiados por meio das ‘teletelas’ que são como câmeras instaladas em todos os espaços tanto públicos quanto privados” (V. Rodrigues, 2021, p.10). Contudo, em uma entrevista concedida a revista *Veja* em 2003, John De Mol produtor do programa ao lado de Joop van den Ende, - os dois fundadores da Endemol – negou a associação e afirmou que só escolheu “o nome ‘Big Brother’ emprestado porque ele soava melhor do que o título inicial do programa, ‘A Gaiola Dourada’” (Marthe, 2003).

empresa de televisão holandesa Endemol, se espalhou tão rápido, que em alguns anos após a sua inauguração, uma série de adaptações em países ao redor no mundo já estavam sendo transmitidas.⁶²

No Brasil, a franquia chegou em 2001, e foi ao ar no ano seguinte, com os direitos de exibição adquiridos pela Rede Globo. Desde então o sucesso do programa apenas cresceu ao longo dos anos, conquistando o público brasileiro. Contudo, apesar de constituir um reality show, e se caracterizar pela “filmagem ao vivo de pessoas comuns convivendo em um espaço fechado durante um tempo determinado” (Millan, 2005, p.191), o programa foi construído em uma linguagem híbrida, mantendo as características de um reality, mas adicionando elementos das novelas brasileiras (Almeida, 2022).

Nessa linha, conforme Tatiane Salette de Almeida (2022) a “edição que vai ao ar para televisão aberta praticamente todas as noites apresenta a rotina dos confinados resumida com mininovelas, uma espécie de melodrama” (Almeida, 2022, p.52). Essa característica do reality, para a autora, é uma das responsáveis por influenciar a conexão com o público e aumentar a audiência do programa.⁶⁴

Ainda, segundo Almeida (2022), ao longo do tempo, “as dinâmicas de provas, as regras para votação do público, o tom das edições que vão para a televisão aberta e várias outras estratégias foram sendo tomadas para que a audiência não fosse perdida” (Almeida, 2022, p.38). Contudo, mesmo que o programa tenha mudado e se desenvolvido ao longo dos anos de existência na televisão, as características marcantes que constituíam a identidade do reality se mantiveram nas edições.

Em primeiro lugar, nesse sentido, poderíamos destacar a ideia de confinamento: um grupo de pessoas passam um período de 3 a 4 meses dentro de uma casa sem contato com pessoas de fora e sem poder utilizar quaisquer meios de comunicação. O objetivo delas é chegar à final e ser escolhida pelo público como a ganhadora de um grande prêmio em dinheiro. Para alcançar esse objetivo, várias estratégias podem ser tomadas, desde alianças, combinação de voto, entre outros.

Os votos são importantes uma vez que a cada semana, todos os participantes devem indicar alguém para ir para o “paredão”⁶⁶ e correr o risco de ser eliminado. Todavia, apesar de

⁶² Conforme Almeida (2022) em 2001, o programa já havia sido vendido para 21 países.

⁶⁴ O melodrama, segundo a autora, consegue gerar “um grande vínculo com os públicos por fazer um forte apelo às emoções e produzir um diálogo ativo com as matrizes culturais de seus povos” (Almeida, 2022, p.52).

⁶⁶ De acordo com Tatiane Salette de Almeida (2022) “o termo ‘paredão’ não existia, era noite da desclassificação, exclusão, eliminação ou ‘noite do despejo’, [...] O participante da primeira edição, o baiano Adriano de Castro, o ‘Didi’, foi quem usou pela primeira vez o termo ‘paredão’” (Almeida, 2022, p.38).

ser os integrantes *da* casa que decidem os emparedados, é o público *de* casa quem tem o poder de eliminar ou salvar as pessoas do paredão através do voto⁶⁷.

Para se salvar da eliminação e adquirir vantagens no jogo, algumas provas são feitas ao longo da semana, como a prova do líder e a prova do anjo. A primeira define o líder da casa que possui imunidade na semana e tem o poder de indicar alguém para o paredão, e a segunda dá o poder do “anjo” de imunizar outro participante. Aqueles que recebem imunidade não podem ser votados para a eliminação. Existem ainda provas para ganhar estalecas, a moeda existente na casa, que são utilizadas nas compras dos mantimentos da semana.

Contudo, além da atração do formato, na visão de Boninho⁶⁸, para o programa conseguir alcançar o máximo de audiência, é necessário também considerar a diversidade dos espectadores, a fim de estabelecer uma conexão com o público. Tal perspectiva é defendida por Tatiane Salette de Almeida (2022), ao afirmar que os criadores de produtos culturais, “como a Globo, somados à bagagem cultural do momento de produções [...] como uma novela, um filme, uma música e até mesmo um reality show, são feitos de acordo com o discurso cultural do grupo que será atingido” (Almeida, 2022, p.33).

Nessa linha, pode-se argumentar que a escolha do elenco, ou seja, os participantes que estarão no reality, constitui uma das peças principais para o sucesso do programa. Conforme a autora:

A composição do elenco é importante na audiência do programa, assim como um prato gastronômico muda se alterarmos os ingredientes. a edição do BBB ganha “gosto” diferente de acordo com os escolhidos para o elenco. Assim funciona para vários gêneros televisivos, então é importante gerar no público uma verossimilhança com os personagens/participantes confinados (Almeida, 2022, p.56).

Por esse motivo, a fim de gerar representação e diversidade no elenco, pessoas de diferentes idades, diferentes profissões e diferentes regiões do país são escolhidos para participar. Todavia, apesar de buscar refletir a diversidade, por dialogar com o discurso cultural de nosso país a questão da desigualdade acaba sendo evidenciada. Assim, embora integrantes do elenco tenham saído de diversas regiões do país, sua grande maioria eram da região sudeste. Ainda, “foram poucos os momentos em que as edições do BBB apresentaram corpos gordos, velhos e que não fossem cisgênero. Mesmo com muita crítica popular, nas

⁶⁷ Os votos, conforme Almeida (2022), nas primeiras edições do programa aconteciam por ligação telefônica, e somente foram acontecer por *sms* e online, no site oficial da Rede Globo, nos anos seguintes.

⁶⁸ Entrevista do diretor do programa ao site do jornal Folha de S.Paulo em 2002 disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/folha/ilustrada/ult90u24891.shtml>>. Acesso em: 27 jan. 2024.

duas últimas edições o padrão de corpos magros, brancos e cisgênero se mantiveram” (Almeida, 2022, p.56).

Dessa forma, apesar da escolha do elenco ter se transformado ao longo dos anos, ampliando a diversidade dos corpos, a existência de um padrão ainda é evidente no reality. Vitor Hugo Sant’Anna Rodrigues (2021) destaca, nesse sentido, a maneira como as questões étnico-raciais “e de gênero são tratadas pelo programa. Desde sua primeira edição até a vigésima [...] passaram pelo programa 266 participantes, destes aproximadamente⁷¹ 212 pessoas brancas, 47 negras, 5 asiáticas e 2 indígenas” (V. Rodrigues, 2021, p.11).

Nessa perspectiva, percebe-se que a variedade étnico-racial do elenco nas edições do programa “deixou a desejar”, não sendo tão representativa para um público tão diverso quanto o brasileiro. Conforme o autor, “a soma de todas as pessoas não brancas é menos da metade do número de pessoas brancas, essa falta de representatividade é gritante especialmente se tratando de indígenas e asiáticos” (V. Rodrigues, 2021, p.12). Além disso, sobre os participantes negros, V. Rodrigues (2021) comenta que:

[...] apesar de ser um número muito reduzido, é possível fazer reflexões sobre a relação do público com estes participantes, afinal dos 47 participantes negros, apenas 11 tiveram um grande destaque no jogo de forma positiva ou negativa: 6 mulheres negras ganharam ou tiveram o favoritismo do público na edição, 3 mulheres negras tiveram rejeição maior de 80%, uma delas tendo a maior rejeição do Big Brother Brasil, e 2 homens negros que tiveram também rejeição maior de 80% (V. Rodrigues, 2021, p.12).

Assim, dado o baixo número de pessoas negras ao longo do programa, é notável o destaque da edição de 2021, que contou com quase metade dos participantes do elenco lidos e/ou autodeclarados como negros, o maior número da história do reality. Conforme a emissora, em comunicado ao site de notícias Mundo Negro⁷², o elenco formado foi escolhido com o intuito de promover diversidade e representação para o público.

Destaca-se a escolha do elenco de 2021 ainda, tendo em vista que na edição anterior, o público escolheu como vencedora, uma mulher negra. Thelma Assis ou “Thelminha” como ficou conhecida, possuía a pele mais escura dentre todos os outros negros ganhadores do reality. Logo, apostar na diversidade e representação poderia ser uma boa medida para o programa.

⁷¹ O autor utiliza a palavra aproximadamente pois nem todos os participantes possuem sua identidade racial declarada, e as mídias e reportagens abordam de diferentes maneiras as características étnico-raciais do elenco.

⁷² Nota do departamento de comunicação da emissora ao site Mundo Negro, disponível em: <https://mundonegro.inf.br/globo-diversa-bbb21-nao-foi-exigencia-de-empresa-americana/>. Acesso em 27 jan. 2024.

Figura 7 – Thelma Assis (BBB20)



Foto: Reprodução/Globo

Na perspectiva de V. Rodrigues (2021) , o papel de Thelma foi central na edição de 2020, “por promover debates sobre a articulação dos marcadores sociais de raça e gênero na mídia” e sua trajetória junto a de outros participantes trouxeram debates “fora da casa, sobre as diversas encruzilhadas que existem com relação a ser humano” (V. Rodrigues, 2021, p.20).

Tal fato é no mínimo intrigante, tendo em vista que a edição de 2019 foi marcada por atitudes e comentários preconceituosos, advindos inclusive pela própria ganhadora, Paula Von Sperling, que se tornou alvo de uma ação penal pública feita na Delegacia de Combate à Intolerância Religiosa⁷⁴.

Essa edição, apesar de ter gerado bastante repercussão por causa das polêmicas, teve a pior audiência do programa desde a sua estreia. O impacto do resultado negativo obrigou a emissora a inovar, trazendo para a edição brasileira do ano seguinte, que teve Thelma como campeã, um formato inédito, com a entrada de pessoas famosas no elenco. Conforme o autor, a participação dos influencers digitais e celebridades no programa deu o que falar:

[...] e seus desdobramentos no jogo se tornaram pauta das discussões nas redes sociais desde o momento em que foi divulgada até o final da temporada, gerando questionamentos sobre o favoritismo que essas personalidades poderiam receber ou mesmo se seria correto alguma delas ganhar o programa, já que supostamente não precisariam do dinheiro do prêmio (V. Rodrigues, 2021, p.24).

Ainda, com a inclusão de pessoas famosas, o elenco foi dividido pela primeira vez em dois grupos: Pipoca vs. Camarote. Os participantes do grupo Pipoca foram constituídos de pessoas “comuns” e sem fama, que se inscreveram e participaram de seletivas em cidades

⁷⁴ Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/diversao-e-arte/2021/01/4902470-bbb-21-e-o-reality-show-brasileiro-com-maior-numero-de-participantes-negros.html>.

determinadas pela Rede Globo para poder participar do programa. Já os participantes do Camarote, eram pessoas “famosas por diversas áreas de atuação, principalmente digital influencers das redes sociais *Instagram*, *Twitter* e/ou *Youtube*” que foram selecionadas e convidadas pela própria direção do programa (Almeida, 2022, p.57).

1.2.1 A edição de 2021

A dinâmica da divisão dos grupos e da participação de pessoas famosas continuou na edição de 2021, que contou ao todo com 20 participantes, o maior número da história do reality. O grupo Pipoca era constituído dos participantes: Arthur Picolli, Caio Afiune, Acrebiano Araújo, Thaís Braz, Sarah Andrade, João Luiz Pedrosa, Kerline Cardoso, Juliette Freire, Lumena de Aleluia e Gilberto Nogueira. Nas imagens apresentadas abaixo, podemos conferir a idade, profissão e região de cada um.

Figura 8 – Arthur e Caio (BBB21)



Fonte: Reprodução/Globo

Figura 9 – Thaís e Sarah (BBB21)



Foto: Globo/Reprodução

Figura 10 – Arcrebriano e João Luiz (BBB21)



Foto: Globo/Reprodução

Figura 11 – Kerline e Juliette (BBB21)



Foto: Globo/Reprodução

Figura 12 – Lumena e Gilberto (BBB21)



Foto: Globo/Reprodução

Já no Camarote estavam participando: Pocah, Projota, Fiuk, Rodolfo Matthaus, Nego Di, Karol Conká, Camilla de Lucas, Lucas Prata Pentead, Viih Tube e Carla Diaz.

Figura 13 – Pocah e Projota (BBB21)



Foto: Globo/Reprodução

Figura 14 – Fiuk e Rodolfo (BBB21)



Foto: Globo/Reprodução

Figura 15 – Nego Di e Karol Conká (BBB21)



Foto: Globo/Reprodução

Figura 16 – Camilla de Lucas e Lucas Penteado (BBB21)



Foto: Globo/Reprodução

Figura 17 – Viih Tube e Carla Diaz (BBB21)

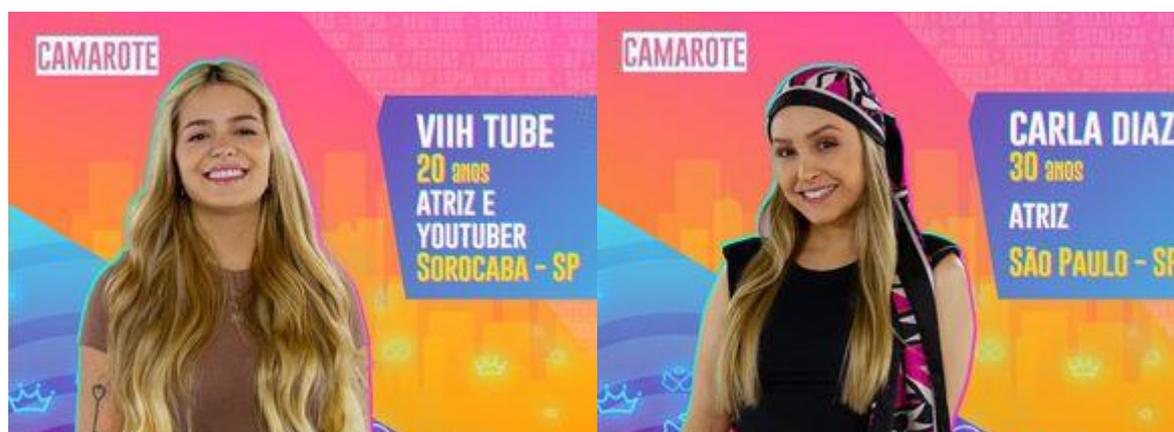


Foto: Globo/Reprodução

A escolha do elenco foi certa para dar o Big Brother Brasil 2021 sua maior audiência⁷⁶ desde 2010⁷⁷. A edição de 2021, que ficou conhecida como a “edição do cancelamento” gerou polêmica e repercussão dentro e fora das redes sociais ao longo de todo o programa. Nessa conjuntura, o medo de ser “cancelado” pelo público não impediu que uma série de temas importantes e sensíveis fossem colocados em cena.

Destaca-se, no entanto, os tópicos de transfobia, militância, racismo, xenofobia, bifobia e colorismo que foram as temáticas mais debatidas ao longo do reality. Por conta

⁷⁶ Disponível em: <https://extra.globo.com/tv-e-lazer/telinha/bbb-21-bate-recorde-de-audiencia-foi-edicao-mais-vista-dos-ultimos-11-anos-25005302.html>. Acesso em: 28 jan. 2024.

⁷⁷ O BBB21 aconteceu entre os dias 25 de janeiro e 24 de maio de 2021, quando a pandemia da Covid-19 ainda assombrava a população. Os mecanismos de isolamento, práticas de home office e aulas online aumentaram o número de horas que as pessoas passavam em casa, assim como o consumo das mídias sociais, como o Big Brother e o Twitter, no ano de 2020, início da pandemia. Em 2021, esse número aumentou ainda mais, chegando a mais de 70% da população do país. Logo além do elenco, deve-se levar em conta o contexto histórico que aumentou o consumo das mídias sociais. Disponível em: <https://datareportal.com/reports/digital-2021-brazil>. Acesso em: 7 fev. 2024.

delas, muitos dos participantes foram cancelados pelos espectadores que discordavam das falas e atitudes do elenco em relação a determinados assuntos.

Tal cancelamento se refletiu nos maiores índices de rejeição na história de todas as franquias do Big Brother (Almeida, 2022). O maior entre eles, foi o de Karol Conká, que recebeu 99,17% dos votos para ser eliminada, em um paredão com mais duas outras pessoas. O segundo lugar foi ocupado por Nego Di que saiu com 98,76% e em terceiro Viih Tube que recebeu 96,69% dos votos. Vale destacar ainda, a percentagem de Projota, que obteve 91,89% dos votos, ocupando o 6º lugar entre os maiores índices de rejeição em paredão triplo.

Em vista da repercussão gerada, vale comentar aqui alguns dos casos polêmicos debatidos através do programa. O primeiro deles, aconteceu apenas 3 dias após o início do reality, em uma ação da Avon, empresa de cosméticos patrocinadora do programa, que disponibilizou camarins de maquiagens para os participantes utilizarem. No episódio, alguns homens foram maquiados e se vestiram “de mulher”, desfilando e brincando com a situação.

Tal atitude foi vista como ofensiva por parte de Lumena, ao transformarem o desfile “numa coisa jocosa, vexatória, numa piada”, assim “o que era brincadeira para alguns participantes, foi ofensa grave para Lumena, ela viu que um jeito de estar no mundo, ser mulher, foi colocado como piada naquele desfile” (Almeida, 2022, p.158). Além de ter sido desrespeitoso com as mulheres trans e travestis, que tem de lutar diariamente para serem quem são, enfrentando o desprezo, a humilhação e a violência por causa disso.

O debate gerado dentro da casa sobre o assunto, fez com que os brothers aprendessem e compreendessem o que estava atrelado a tais atitudes. Fora da casa, no entanto, o público “massivo pareceu dar sinais que não concordava com ela. Lumena passou a ser vista como histórica, descontrolada, maluca e uma ‘chuva’ de ataques e memes sobre sua postura na casa começou” (Almeida, 2022, p.162-163).

A resposta do público deu origem a outro tópico de discussão: o da militância. Para uma grande parcela dos espectadores, a postura de Lumena tinha sido exagerada demais para uma “brincadeira” entre os participantes. Ainda, uma vez que o elenco sempre recorria a Lumena quando o assunto era uma pauta social, a fim de saber o que era ou não “politicamente correto”, vários memes como “a Lumena não autorizou” ou “a Lumena autorizou” surgiram na internet.

Ademais, um outro tema que gerou bastante debate através programa foi a xenofobia contra a participante Juliette, da Paraíba. Uma fala proferida por Karol Conká no dia 29 de

janeiro, foi interpretada pelo público como xenofóbica, pela *sister* ter dado a entender que Juliette não seria tão educada quanto ela, por ser nordestina.⁸¹

Eu sou de Curitiba, é uma cidade muito reservadinha. Por mais que eu sou artista e rodo o mundo, eu tenho meus costumes. Eu tenho muita educação para falar com as pessoas, eu tenho meu jeito brincalhão, mas reparem que eu não invado, não desrespeito, não falo pegando nas pessoas..⁸²

A fala de Conká repercutiu de forma negativa nas redes sociais⁸³, sendo comentada – para além do público geral – por várias celebridades de origem nordestina, incluindo também, alguns ex-participantes do programa como Gleici Damasceno, ganhadora da edição de 2018, e Flayslane da Silva (Flay), da edição de 2020.

Além do mais, outro tópico que deu o que falar no reality e nas redes sociais foi o beijo entre Lucas Penteadado e Gilberto Nogueira, o primeiro entres dois participantes masculinos em toda a história do BBB. O episódio que aconteceu na madrugada do dia 7 de fevereiro em uma festa do programa, gerou debate e uma série de comentários negativos dentro da casa pelo fato dos participantes não saberem até então, da bissexualidade de Lucas – ao contrário de Gilberto que era assumidamente homossexual.

Em vista disso, o participante teve sua bissexualidade questionada e invalidada pelos companheiros, que viram a atitude de Lucas como uma estratégia de jogo - visto que ele estava ameaçado de ir para o paredão – apontando o uso indevido de uma importante pauta social. A hostilidade recebida após a festa, somada as outras atitudes de exclusão de Lucas nas primeiras semanas⁸⁶, levaram o participante a apertar o botão de desistência do reality na manhã do mesmo dia. Nessa linha, apesar de ter sido a edição com mais participantes LGBTQIAP+⁸⁷ até então – seis⁸⁸ – a temática do preconceito se fez presente pelas próprias pessoas da comunidade, que duvidaram e não acolheram o participante.

⁸¹ Além desse, houve outros episódios onde o sotaque e o modo de falar da paraibana foram alvo de piadas e deboche, por Karol Conká, Projota e Nego Di, principalmente.

⁸² Fala de Karol Conká em 29 de janeiro de 2021.

⁸³ Em nota, a página oficial de Conká comentou o caso, pedindo desculpa a todos os nordestinos, explicando o uso equivocado do termo “educação”, - utilizada como uma característica de comportamento de uma pessoa mais reservada, - e comentando a necessidade de reflexão sobre falas despreziosas que podem carregar preconceitos. Disponível em: <https://revistaquem.globo.com/Entretenimento/BBB/noticia/2021/01/famosos-criticam-fala-xenofobica-de-karol-conka-no-bbb21.html>. Acesso em: 29 jan. 2024.

⁸⁶ Lucas Penteadado foi protagonista da primeira briga da edição junto a Kerline Cardoso. Após a desavença, o brother começou a ser excluído por outros participantes, principalmente por Conká.

⁸⁷ A sigla inclui as pessoas lésbicas, gays, bissexuais, transgêneros, queer, intersexo, assexuais, pansexuais e outras orientações sexuais e identidades de gênero além dessas.

⁸⁸ Gilberto Nogueira, Lumena, Karol Conká, Pocah, João Luiz e Lucas Penteadado.

Ainda, outro tipo de preconceito que esteve presente na edição do reality, foi o preconceito racial, na forma de racismo recreativo, caracterizado pela ofensa em forma de “piada”, sobre as características físicas e estereótipos de pessoas negras. O caso ocorreu no dia 3 de abril, quando o cantor sertanejo Rodolfo, comparou a peruca de homem das cavernas utilizada no castigo do monstro⁸⁹, ao cabelo de João Luiz. Ao ouvir o comentário, o brother apenas respondeu que não era, mas depois do episódio, em desabafo com Camila de Lucas, afirmou ter se sentido mal com a fala, uma vez que a “brincadeira” sobre o seu cabelo já teria sido feita várias vezes ao longo de sua vida. Por conta disso, durante uma dinâmica, dois dias depois, o participante falou e explicou sobre o ocorrido para todos na casa:

No sábado aconteceu uma situação lá no quarto cordel. Eu estou falando isso agora, é momento de muita coragem. O Rodolfo chegou a fazer uma piada, comparando a peruca do monstro da pré-história com o meu cabelo. Tocou num ponto muito específico, porque o jogo pode ser, sim, de coisas que a gente vive aqui dentro, mas também tem que ser um jogo de respeito. [...] Naquela hora lá no quarto eu me calei. Mas você não sabe o quanto aquilo que você falou me machucou, me machucou muito. Não adianta vir com discurso que você não teve a intenção, que eu estou cansado de ouvir isso, não é só aqui dentro, é lá fora também. Porque não é mais fácil para você reconhecer que errou? Não estou em um desenho animado! Não sou a Pedrita pra usar peruca de pré-história não! Tem osso no meu cabelo⁹⁰?

O assunto tomou conta das redes sociais nesses dias, com pessoas defendendo e apoiando João de um lado, e pessoas achando a atitude exagerada, um “mimimi” de outro. A repercussão tomada pelo evento, fez com que o apresentador do programa Tiago Leifert, quebrasse o protocolo e interferisse no jogo, explicando a Rodolfo, antes de ser eliminado, o racismo de seu comentário naquele dia.

Percebe-se, assim, a partir dos casos apresentados, que é possível refletir sobre temas extremamente importantes na sociedade contemporânea através de um reality show, uma vez que este constitui uma “midia cultura”⁹¹, refletindo a realidade cotidiana da sociedade brasileira (Almeida, 2022).

⁸⁹ O castigo do monstro é dado a dois participantes do programa pelo “anjo”. No castigo, os dois participantes têm de fazer alguma dinâmica desconfortável escolhida pela direção do programa, ao longo da semana.

⁹⁰ Fala de João Luiz no dia 5 de abril de 2021, no jogo da discórdia do BBB.

⁹¹ Segundo Almeida (2022), a concepção vem dos Estudos Culturais que buscaram “acabar com a divisão entre sociologia da mídia e sociologia da cultura [...], e pôr fim à oposição entre objetos dignos (música clássica, museus, literatura) e não dignos (televisão, funk, rap)” (Almeida, 2022, p.29).

1.3 O ESTUDO DAS/ATRAVÉS DAS MÍDIAS SOCIAIS DIGITAIS

Seja em páginas famosas com milhares de seguidores ou em páginas minúsculas, o BBB passa a ser pauta em diferentes categorias de mídias digitais de diferentes maneiras: o racismo de um participante, o beijo de um casal ou a maquiagem diferente de uma confinada (Almeida, 2022, p.18-19).

Nessa linha, o estudo da repercussão envolvendo o programa, conforme Tatiane Salette de Almeida (2022) “nos demonstra muito sobre os modos de pensar da sociedade brasileira”, pois “vê-se ali como diferentes classes e grupos sociais materializam-se nas práticas cotidianas do indivíduo e como elas repercutem na mídia” (Almeida, 2022, p.18).

Tal perspectiva é abordada no livro *True Story: What Reality TV Say about us*, de 2022, escrito pela socióloga Danielle J. Lindeman. No trabalho, a autora utiliza o reality como ferramenta para compreender as tensões sociais existentes na sociedade. “Ela mostrou como desigualdades e deslizos em torno de classe, raça, gênero, sexualidade, e outras categorias sociais refletem e são refletidos em programas de TV como esses” (Almeida, 2022, p.37).

O trabalho de Victor Hugo Rodrigues (2021), que utilizou a edição de 2020 do Big Brother Brasil para analisar os efeitos midiáticos na produção de marcadores sociais como raça e gênero, também apontou para importância do programa na promoção de discussões sobre temas sociais. Conforme o autor:

Pela influência dos ocorridos no BBB 20, vários debates sobre feminismo aconteceram na internet; “sororidade” foi a quarta palavra mais pesquisada no Brasil depois da fala de uma das participantes. No decorrer do reality, o público começou a discutir mais sobre racismo e refletir sobre a articulação entre os diferentes marcadores nas lutas sociais. A edição de 2020 do programa se tornou um espaço de debate político para os espectadores [...] (V. Rodrigues, 2021, p.24).

Tais temáticas produzem sentido nos espectadores, independentemente do fato de eles terem ou não experienciado os eventos na realidade, tendo em vista que:

Para Du Gay et al (2013) a produção de sentido de objetos físicos ou eventos independe de terem sido vistos ou experimentados na vida real. A simples representação, como em filmes, colaboram na produção de sentido. Para os autores, a construção de sentido é a ponte entre o mundo material e o mundo simbólico, da linguagem, pensamento e comunicação [...] (Cohen, 2021, p.7).

Desse modo, entende-se que é possível refletir sobre problemas sociais a partir de um programa televisivo como o BBB. Apesar disso, segundo Almeida (2022) ainda existem poucos olhares sociológicos para o reality, e grande parte das produções sobre o tema no

Brasil, “se restringiram, em sua maioria, a acatar a ideia de alienação do público e de dominação dos meios de comunicação” (Almeida, 2022, p.24). Conforme a autora:

Quando centros de sociologia de várias partes do mundo se propuseram a analisar produtos culturais da mídia houve, em boa parte das vezes, um elitismo cultural. Ou seja, alguns produtos eram classificados como cultura legítima enquanto outros eram desvalorizados por serem populares e massificados (Almeida, 2022, p.24).

Compreender o interesse de estudo da sociologia brasileira, é importante, na visão da autora, pelas disputas no campo científico. “Ainda há linhas discursivas e demarcações do que é dominante e periférico, ou o que é erudito e o que é popular. Quando o tema é mídia de massa, ou entretenimento, a hierarquia e as demarcações do campo também são perceptíveis” (Almeida, 2022, p.22). Nessa linha, percebe-se que o estudo sobre as mídias, não se deu de forma linear.

Contudo, tendo a vista que em nosso trabalho tanto o programa televisivo de onde surgiu o episódio de colorismo, quanto a rede social utilizada para analisar o debate produzido através dele, constituem em si, uma mídia, faz-se necessário refletir um pouco mais sobre a concepção, a fim de evitar equívocos e abordagens muito superficiais.

1.3.1 As mídias sociais (e digitais)

A noção de mídia, conforme Lucia Santaella (2004), foi utilizada inicialmente na década de 1990 para se referir aos meios de comunicação de massa, como a televisão, o rádio, as revistas e jornais, incluindo além dos meios de transmissão de noticiais, os meios pelos quais ocorria a publicidade (Vermelho; Velho; Bonkovoski; Pirola, 2014).

Contudo, segundo a autora, o avanço tecnológico e o surgimento de uma cultura “planetária via redes de teleinformática instalou definitivamente uma crise na hegemonia dos meios de massa e, com ela, o emprego da palavra ‘mídia’ se generalizou para se referir também a todos os processos de comunicação mediados por computador” (Santaella, 2004, p. 76).

Nesse contexto, de acordo com Sônia Vermelho, Ana Paula Velho, Alisson Pirola e Amanda Bonkovoski (2014), um novo termo surgiu nos Estados Unidos – a noção de “novas mídias”, para integrar os meios de comunicação que surgiram com o mundo digital. Todavia, estas mídias criadas através dos sistemas digitais, eram fundamentalmente diferentes dos antigos instrumentos de comunicação de massa, tornando inadequado o uso do conceito.

Como explica Lucia Santaella (2004), o “rádio e a televisão são capazes de colocar milhões de pessoas na sintonia de um único acontecimento, mas sua comunicação é assimétrica, tem um só sentido” (Santaella, 2004, p. 52). Na mesma direção, a autora argumenta que o fax e o telefone, apesar de serem interativos, são limitados pela pequena capacidade de conexão, ligando apenas poucas pessoas de uma só vez. Por esse motivo, na visão de Santaella (2004), a internet seria a única mídia inteiramente dialógica e interativa.

O que temos com as ferramentas de comunicação baseadas na rede internet é um sistema de *selfcasting*, onde cada um produz e consome conteúdo, a estrutura é de muitos para muitos. A unidade de análise comunicacional passa a ser o sujeito, tanto na dinâmica de criação quanto de consumo de conteúdo (Vermelho; Velho; Bonkovoski; Pirola, 2014, 184-185).

Nesse contexto, conforme Sônia Cristina Vermelho et al. (2014), a fim de abranger tal questão, optou-se pela utilização do termo “mídia digital”, cuja principal característica é a convergência dos meios de comunicação num sistema de rede, ou melhor dizendo, da rede mundial de computadores.

Ainda, de acordo com os autores, com a criação e popularização de novos meios tecnológicos, novos meios de comunicação foram criados, meios mais interativos, libertando “os indivíduos das limitações de espaço e tempo, tornando a comunicação mais flexível. Com apenas um clique, qualquer pessoa pode acessar uma informação específica e manter contato com pessoas que estão distantes” (Vermelho; Velho; Bonkovoski; Pirola, 2014, 182).

Tal cenário, na visão de Pierre Lévy (1999) descreve a criação do “ciberespaço”, que viria a se tornar o principal meio de comunicação e suporte de memória da humanidade no século XXI (Lévy, 1999). E junto ao ciberespaço, conforme o autor, se desenvolveu também uma “cibercultura” enquanto um “conjunto de técnicas (materiais e intelectuais), de práticas, de atitudes, de modos de pensamento e de valores que se desenvolvem juntamente com o crescimento do ciberespaço” (Lévy, 1999, p. 17).

Apesar disso, no período de constituição da web 1.0, a interatividade característica dos meios tecnológicos, ainda não era a característica principal, se restringindo a existência de “sites com conteúdo estático [...], embora já fosse possível enviar *e-mails* e realizar buscas” (Santos, 2019, p.26). Tal cenário, só se transformou com o desenvolvimento tecnológico e o avanço para a web 2.0, caracterizada “por potencializar as formas de publicação, compartilhamento e organização de informações, além de ampliar os espaços para a interação entre os participantes do processo” (Primo, 2007, p.2).

Nesse contexto, dá-se o surgimento das mídias sociais utilizadas como ferramentas virtuais e plataformas “para o compartilhamento de opiniões, percepções, experiências e perspectivas, em mensagens que utilizam texto, imagens, áudio e vídeo” (Vermelho; Velho; Bonkovoski; Pirola, 2014, p.185). Essas plataformas utilizadas pelas mídias, as *redes sociais*, como o Facebook, Twitter, WhatsApp, se popularizam de tal modo na contemporaneidade a ponto de constituírem os principais meios de comunicação no sistema digital.⁹³

Ainda, no que tange ao universo proporcionado pelas redes sociais, “cada indivíduo é livre para observar, responder, questionar e debater, não apenas em princípio, mas na capacidade”, e com isso, “a audiência não se limita mais a apenas ler, ouvir e assistir, é possível participar do debate⁹⁸” (Vermelho; Velho; Bonkovoski; Pirola, 2014, p.185). Nesse sentido, além da interatividade, a participação dos indivíduos aparece como central no universo criado pelas mídias digitais.

Conforme Sônia Cristina Vermelho et al. (2014), essa concepção de participação é defendida por Philip Kotler⁹⁹, ao argumentar que em decorrência do acesso facilitado às “informações e às tecnologias de comunicação, as pessoas passaram a ter mais liberdade para expressar suas opiniões, podem participar de forma ativa dentro das mobilizações e trocar informações constantemente” (Vermelho; Velho; Bonkovoski; Pirola, 2014, p.182).

Assim, “a internet torna-se com essas redes sociais um local de participação e de mediação das interações sociais e políticas” (Almeida, 2022, p.67). Nesse espaço é possível compartilhar informações e expor opiniões sobre diversos assuntos, rompendo o “modelo centralizado de produção de conteúdo e, portanto, da estrutura comunicacional mediada, socializando o processo” (Vermelho; Velho; Bonkovoski; Pirola, 2014, p.185).

Tais características de interatividade e participação adquiridas na web 2.0, são evidenciadas e ampliadas na rede social “X”¹⁰⁰, mais conhecida como Twitter, que constitui, através do formato de microblog, um grande fórum de discussão virtual, onde milhares de pessoas podem comentar e debater sobre diversos assuntos.

⁹³ Segundo o Relatório Global Digital 2024, os usuários ativos de mídias sociais somam 5 bilhões, número equivalente a 62,5% da população mundial. Disponível em: <<https://datareportal.com/reports/digital-2024-global-overview-report>>. Acesso em: 7 fev. 2024.

⁹⁸ BENKLER, Y. *The wealth of networks: how social production transforms markets and freedom*. New Haven: Yale University, 2006.

⁹⁹ KOTLER, P. *Marketing 3.0: as forças que estão definindo o novo marketing centrado no ser humano*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.

¹⁰⁰ No ano de 2022 a empresa foi comprada pelo bilionário Elon Musk, que desde então vem implementando uma série de mudanças na plataforma, entre elas a alteração do nome da rede social para “X”, alterando também o logo da marca. Contudo, como no momento da coleta bem como do debate sobre colorismo investigado, o nome ainda era Twitter, além da maior parte da comunidade ainda se referir a rede social desta forma, optei por utilizá-lo assim na dissertação.

A rede social, que foi criada em 2006 nos Estados Unidos¹⁰¹, se expandiu ao longo dos anos e alcançou milhares de usuários ao redor do mundo¹⁰². Entre as principais características que a elevaram a esse status, podemos destacar: a produção de textos/mensagens com limites de caracteres (os tweets); as respostas a outras publicações (*reply*) bem como a republicação destas (retweet); a possibilidade de marcar alguém em um comentário (*mention*); de curtir determinado conteúdo (*like*); bloquear algo indesejado (*block*), e engajar determinado assunto através das *hashtags*¹⁰³.

Além de que, as relações produzidas através do Twitter, segundo Poliana Lopes (2019), fundamentada nas considerações de André Lemos e Pierre Lévy (2010), caracterizam relações não comunitárias, que “funcionam como um espaço de encontro e compartilhamento de informações e experiências mais efêmeras e desterritorializadas”, onde “ocorrem mais trocas por afinidades por temas, sem a necessidade de um relacionamento prévio” (Lopes, 2019, p.53).

Ao contrário de redes sociais como o Facebook, por exemplo, que estabelece relações comunitárias, baseadas nas relações de afinidade e amizade entre os membros. “Percebemos, assim, que o Twitter se destaca por privilegiar a qualidade e o tipo de conteúdo veiculado por um usuário específico, independente de relação social off-line” (Lopes, 2019, p.53).

Destaca-se, nessa linha, a ferramenta dos *trending topics* no Twitter, que exhibe os assuntos mais comentados do momento no Brasil e no mundo, permitindo aos usuários acompanharem e participarem dos debates (Santos, 2019). Argumenta-se, nesse sentido, que o acesso fácil e rápido às informações e notícias que estão em alta, aliada a característica de narração do que está acontecendo¹⁰⁵, transforma o Twitter em “uma ferramenta complementar na busca e acesso a informações ajudando as pessoas a saberem rapidamente de algo” (Lopes, 2019, p.52).

Tal perspectiva é evidenciada em um estudo feito pelo Twitter em parceria com a Kantar Media, em 2017, a fim de analisar o porquê as pessoas utilizavam a plataforma. A pesquisa mostrou que os usuários brasileiros preferem o Twitter, porque: é onde

¹⁰¹ O Twitter foi criado e lançado em por Jack Dorsey, Evan Williams, Biz Stone e Noah Glass.

¹⁰² Conforme dados do DataReportal, no primeiro semestre de 2023 o Twitter possuía um total de 372,9 milhões de usuários ativos a nível mundial. No Brasil, a rede conta com ao menos 16,6 milhões de usuários mensais. Disponível em: <https://datareportal.com/essential-twitter-stats?ref=definicao.marketing>. Acesso em: 6 fev. 2024.

¹⁰³ As *hashtags* são utilizadas antes de tópicos ou palavras-chave para categorizar os conteúdos publicados. Com isso, é facilitada a procura por determinados tópicos.

¹⁰⁵ Ao clicar para escrever um tweet, a frase “o que está acontecendo?” aparece na tela.

as notícias circulam com mais agilidade (72%), onde é possível acompanhar eventos de forma simultânea (78%) e ter acesso a todos os lados de uma história (78%).¹⁰⁶

1.4 O CONSUMO DO REALITY SHOW

Ainda, a Kantar Ibope Media, conforme Poliana Lopes (2019), responsável por monitorar a forma como os espectadores brasileiros reagem a programação televisiva no Twitter, mostrou em outro estudo¹⁰⁷ que os programas de televisão mais comentados em 2020 no Twitter, a nível mundial, foram reality shows brasileiros, com o Big Brother Brasil, da Rede Globo, ocupando o primeiro lugar, seguido por A fazenda da Rede Record, em segundo.

Tal pesquisa foi feita anos antes também, em 2016¹⁰⁸, e obteve resultados semelhantes demonstrando “como grande parte do envolvimento daqueles que tuitam sobre TV está, de fato, relacionado ao hábito da simultaneidade do consumo do meio com a utilização de redes sociais para fazer comentários” (Kantar, 2016, Online).

Esses dados, apesar de anos anteriores à pesquisa apresentada neste trabalho, são relevantes na medida em que evidenciam a relação que os usuários em rede têm com os reality shows: eles gostam de ver e comentar sobre o programa em suas redes sociais, mas principalmente, gostam de comentar no Twitter – que se torna assim, uma “segunda tela”¹⁰⁹ do programa.

Com essas pesquisas, ainda, percebe-se como o Big Brother Brasil deixou de ser “apenas um *reality* e entretenimento para a televisão e passou a ser também conteúdo na internet, o tema que influenciadores digitais falam para agradar seu público, já que a audiência procura, consome e demanda esse assunto” (V. Rodrigues, 2021, p.44).

Essa expansão do programa só foi possível graças os avanços tecnológicos, que transformaram o reality show em um produto midiático multiplataforma¹¹² (Almeida, 2022).

¹⁰⁶ A amostra contou com 1.502 usuários de internet, onde 629 usuários eram do Twitter. Disponível em: <https://marketing.twitter.com/pt/insights/a-influente-audiencia-do-twitter>. Acesso em: 4 maio. 2023.

¹⁰⁷ Disponível em: https://www.kantaribopemedia.com/wp-content/uploads/2021/03/Inside-Video_A-Redescoberta.pdf Acesso em: 4 maio. 2023.

¹⁰⁸ Disponível em: <https://kantaribopemedia.com/conteudo/artigos-papers/transformacoes-na-tv-social/>. Acesso em: 31 jan. 2024.

¹⁰⁹ Segundo Habckost (2017) o fenômeno da segunda tela “é um desdobramento da convergência dos meios, que proporciona novas formas de absorver os conteúdos antes restritos a um só suporte. O hábito de assistir televisão é transformado pelo advento da Internet, à medida que “através da tela de um notebook, netbook, smartphone ou tablet, o telespectador divide ou dispersa sua atenção da primeira tela em uma navegação paralela” (CANATTA, 2014, p. 12). Com a maior democratização do acesso aos sites de redes sociais, a segunda tela desponta como uma prática cada vez mais comum entre os atores no Twitter” (Habckost, 2017, p.41).

¹¹² O enquadramento do BBB como um programa multiplataforma pode ser pensada a partir da convergência das mídias, que se refere ao “fluxo de conteúdos através de múltiplas plataformas de mídia, à cooperação entre

“Hoje é possível, além de ver as edições noturnas na TV aberta, assistir no *pay per view*, acompanhar no site Gshow, em aplicativo para ser baixado nos smartphones e um universo de possibilidades nas redes sociais virtuais como *Twitter, Facebook, Tik Tok e Instagram*” (V. Rodrigues, 2021, p.53).

Ainda, esse crescimento do programa para além da televisão, transformou também a relação do público e dos participantes com o reality. “Conforme o instagram, o twitter e o facebook se tornaram cada vez mais utilizados pelo público, acabaram por consequência se tornando mais uma forma de interação com o programa” (V. Rodrigues, 2021, p.23).

Entre as novidades que surgiram em diálogo com as redes sociais, Victor Hugo Rodrigues (2021) menciona os perfis oficiais dos participantes, monitorado por pessoas de fora da casa, como familiares, amigos ou equipes profissionais, que fazem publicações e esclarecimentos sobre os confinados. Além dos fãs-clubes que “começaram a influenciar diretamente na competição, já que começaram a se organizar e fazer mutirão de votos a cada paredão” (V. Rodrigues, 2021, p.23).

Todavia, uma das principais novidades adquiridas com o avanço tecnológico dos meios de comunicação, foi sem dúvida o aumento do interesse do público pelo passado e presente de cada participante nas redes sociais. Em vista disso, conforme os nomes do elenco são divulgados, milhares de fãs já começam a procurar, divulgar e bisbilhotar o perfil dos confinados. Nesse cenário, “integrantes do grupo Pipoca saem do anonimato e poucos seguidores para milhares de seguidores em minutos. Assim como também *prints* de postagens antigas dos participantes sobre curiosidades e/ou fatos da vida da pessoa vão sendo postadas” (Almeida, 2022, p.55).

Nesse sentido, uma vez que os participantes já entram no programa cientes da importância da opinião do público (V. Rodrigues, 2021), a grande maioria faz uma “faxina” nas redes sociais antes de entrar no confinamento (Almeida, 2022), evitando possíveis cancelamentos por publicações antigas, relacionadas aos seus valores, ideologias opiniões e crenças sobre determinado assunto. Essa busca aos perfis dos participantes acontece, principalmente, pelo desejo e curiosidade do público de saber mais sobre a identidade do elenco antes de entrarem no confinamento. E os perfis nas redes sociais, mostram justamente isso, por constituírem as representações e as identidades dos indivíduos no ciberespaço (Recuero, 2009; Santos 2019).

Percebe-se, nessa linha, que a dinâmica de interação entre o público, reality e participantes, foi transformada com os avanços tecnológicos. Destaca-se, no entanto, o papel dos telespectadores, que não apenas consomem o produto midiático de maneira passiva, “mas fazem parte do jogo, constroem as histórias junto com os participantes, mas pelas redes sociais” (V. Rodrigues, 2021, p.42). Assim, o público não apenas assiste, mas também *produz* sobre o reality, principalmente no Twitter, debatendo e trocando informações com outros espectadores (Habckost, 2017).

O público, no geral, se comove; se envolve; sente raiva, felicidade, tristeza, desejo; projeta expectativas; enfim, estabelece um vínculo afetivo com o seu programa. Para muitos, é como se o BBB fosse uma companhia, um preenchimento, pois nele é possível encontrar: a formação de laços afetivos, as intrigas, a solidão, os conflitos, a competição, a busca de simpatias, a luta pelo sucesso, e tantas outras questões com as quais precisamos lidar no dia-a-dia da vida real (Lazary, 2006, p.93).

Ainda, é interessante notar que a audiência somente teve seu papel de produtora ampliado, e de certa forma concretizado, pelo caráter multiplataforma do programa. Na perspectiva do programa, o maior acesso aos conteúdos do reality, apesar ter aumentado sua receita e visibilidade, fez que perdesse o monopólio do controle do olhar, já “que o público reage ativamente todos os dias enquanto a edição está acontecendo” (Almeida, 2022, p.53). Nessa direção, o acesso dos consumidores ao *pay per view*¹¹³, e a publicação do que acontece neste nas redes sociais, da margem, conforme a autora, a uma maior contestação às edições fechadas “que foram para a TV aberta, assim, as controvérsias ficaram mais escancaradas.” Nesse contexto, “as redes sociais virtuais acabam sendo destino de muitos reenquadramentos sobre diferentes situações ocorridas na casa vigiada” (Almeida, 2022, p.53).

Os fãs de um participante confinado podem não gostar do enquadramento produzido e têm a possibilidade, com imagens e vídeos, de contestar o olhar manifestado pela emissora. É comum críticas e condenações, principalmente por grupos de fãs insatisfeitos com a novelização da edição (Almeida, 2022, p.53).

1.4.1 As relações de poder no consumo e o impacto da indústria cultural

Assim, compreende-se que o que é passado na edição aberta do reality não é aceito logo de cara pelos telespectadores.

Como defendido pelos Estudos Culturais, apesar dos programas televisivos serem parte da indústria cultural, e em vista disso ter o poder de impor e implantar, através da

¹¹³ Pagando uma assinatura as pessoas podem ter acesso ao *pay per vier*, que transmite o reality 24 horas por dia.

repetição e seleção, as descrições da cultura dominante (Hall, 2003), eles “não têm o poder de encampar nossas mentes; [...] não atuam sobre nós como se fôssemos uma tela em branco” (Hall, 2003, p.255).

Na ótica dos Estudos Culturais, os produtos midiáticos produzidos pelos meios de comunicação de massa, não são “simples instrumentos de manipulação e controle da classe dirigente”, mas “agentes da reprodução social, acentuando sua natureza complexa, dinâmica e ativa na construção da hegemonia” (Escosteguy, 1998, p.91). Nessa perspectiva, tanto as relações entre cultura erudita vs. popular, quanto as relações entre cultura dominante vs. dominada, e produtores vs. consumidores não são tão simples quanto supõe o binarismo.

Hall (2003) compreende a complexidade dessa relação através dos conceitos de codificação/ decodificação e conotação/denotação. Na visão do autor, as produções midiáticas são codificadas no âmbito da produção, a partir das estruturas institucionais, práticas profissionais e hipóteses sobre a audiência (Filho; Moraes, 2014), e decodificadas por esta última, que dá sentido a produção a partir de diferentes referenciais de conhecimento.

Assim, segundo Hall (2003), é a partir da decodificação pelos receptores que a produção midiática ganha efeito, “influência, entretém, instruí ou persuade, com consequências perceptivas, cognitivas, emocionais, ideológicas ou comportamentais muito complexas” (Hall, 2003, p.390). Tal processo ainda, acontece a partir da denotação - apreensão do produto em seu sentido literal - e conotação - constituída pelas diversas apropriações e associações a ele relacionadas - por parte do público.

Contudo, de acordo com o autor, raramente os signos organizados em um discurso “significarão *somente* seus sentidos ‘literais’, isto é, um sentido quase universalmente consensual. Em um discurso de fato emitido, a maioria dos signos combinará seus *aspectos* denotativos e conotativos” (Hall, 2003, p.395, grifo do autor).

Apesar disso, para Hall (2003), é no nível conotativo que as ideologias transformam o significado e disputam os sentidos sobre os códigos. Estes, conforme o autor, são os “meios pelos quais o poder e a ideologia são levados a significar em discursos específicos. Eles remetem os signos aos ‘mapas de sentido’ dentro dos quais qualquer cultura é classificada” (Hall, 2003, p.396).

Compreende-se, nesse sentido, que o Big Brother Brasil enquanto produção midiática, provoca efeitos na subjetividade dos indivíduos através dos discursivos significativos (V. Rodrigues, 2021) que são apreendidos através da decodificação pelos consumidores, seja de maneira denotativa, conotativa ou ambas.

No nível conotativo, no entanto, deve-se levar em conta que mesmo inseridos no mesmo contexto histórico e cultural, as experiências dos consumidores, neste caso os brasileiros, “não são unificadas e fixas e devemos compreendê-las como campos de significação que estão no jogo de subjetivação de sujeitos de formas diferentes, a partir de diversos processos como midiáticos e culturais¹¹⁶” (V. Rodrigues, 2021, p.46).

Além de que, embora o nível denotativo dos signos televisivos seja fixado por códigos restritos “ou bastante complexos” “o nível conotativo, apesar de também ser limitado, é mais aberto, sendo objeto de *transformações* mais ativas, que exploram seus valores polissêmicos” (Hall, 2003, p.396, grifo do autor). Em vista dessa polissemia, os códigos podem ser interpretados de maneira diferentes por indivíduos de uma mesma sociedade.¹¹⁷

Ainda, a partir dessa relação entre codificação-decodificação e conotação-denotação Hall (2003) identifica três posições hipotéticas na decodificação de um discurso televisivo. A primeira delas é a posição hegemônica dominante, onde o telespectador se apropria do sentido produzido de maneira direta e literal, tal como foi codificada pelos produtores midiáticos. O ponto de vista hegemônico, conforme o autor, é aquele:

(a) que define dentro de seus termos o horizonte mental, o universo e significados possíveis e ele todo um setor de relações em uma sociedade ou cultura; e (b) que carrega consigo o selo da legitimidade – parece coincidir com o que é "natural", "inevitável" ou "óbvio" a respeito da ordem social (Hall, 2003, p.400).

A segunda é a posição de código negociado, em que a decodificação, segundo Hall (2003), apresenta elementos de adaptação e oposição, operando por meio de lógicas específicas. Esta posição “reconhece a legitimidade das definições hegemônicas para produzir as grandes significações (abstratas), ao passo que, em um nível mais restrito, situacional (localizado), faz suas próprias regras - funciona com as exceções à regra” (Hall, 2003, p.401).

A última posição, conforme o autor, é o código de oposição¹¹⁹, em que o telespectador compreende, “tanto a inflexão conotativa quanto a literal conferida a um discurso”, mas decodifica “a mensagem de uma maneira *globalmente* contrária. Ele ou ela destotaliza a mensagem no código preferencial para retotalizá-la dentro de algum referencial alternativo” (Hall, 2003, p.402, grifo do autor).

¹¹⁶ BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. cadernos pagu, (26), 329-376. 2006.

¹¹⁷ Essa polissemia, no entanto, não anula o sentido dominante/preferencial estruturado hierarquicamente nos domínios discursivos (Hall, 2003).

¹¹⁹ Nessa posição, segundo Hall (2003), observa-se os momentos políticos mais significativos “em que os acontecimentos que são normalmente significados e decodificados de maneira negociada começam a ter uma leitura contestatária. Aqui se trava a ‘política da significação’ - a luta no discurso” (Hall, 2003, p.402).

Tais posições, segundo Hall (2003), apesar de precisarem ser testadas e refinadas, nos ajudam a refletir sobre a recepção das mensagens midiáticas pelos telespectadores. A partir delas podemos pensar nas diferentes maneiras pelas quais os o público consome o reality show: existem aqueles que assistem ao programa na televisão ao vivo, a audiência; aqueles que assistem ao *pay per view*; aqueles que votam para salvar ou eliminar um participante; aqueles que não assistem na televisão, mas acompanham pelas redes sociais; e aqueles que assistindo ou não assistindo, comentam sobre as polêmicas do programa nas redes sociais.

Essas diferentes maneiras de consumir o programa - que não são mutuamente exclusivas entre si – estão relacionadas também a diversidade dos telespectadores brasileiros, que experenciam e interpretam o reality de forma particular, uma vez que cada indivíduo (ou cada telespectador) possui seu próprio referencial de conhecimento, valores, crenças etc.

Em vista disso, diferentes assuntos “serão percebidos de diversas formas pelos telespectadores e, por isso, suscitarão questionamentos específicos em cada indivíduo” (Lazary, 2006, p.13). Essa diversidade nos permite analisar nosso objeto de pesquisa contemplando uma maior variedade de interpretações, evidenciando assim a multiplicidade de sentidos atribuídos aos acontecimentos do programa, seja pela apreensão literal, pela negociação ou pela contestação destes.

Conforme Tatiane Salete de Almeida (2022), mostrar que há diferentes interpretações “de um mesmo fato ocorrido na casa do BBB é mostrar que há várias possibilidades de sentidos para o público. Pode ser que haja a aceitação do sentido produzido pela emissora de televisão, assim como pode haver a crítica e a negociação” (Almeida, 2022, p.268).

Ainda, a apreensão dessas interpretações através do debate nas redes sociais, que por sua natureza conseguem “reunir pessoas de diferentes lugares, idades, competências, em um espaço de discussão” (Almeida, 2022, p.48), nos permite visualizar um verdadeiro espaço público virtual e conflitual, reflexo do programa, que proporciona debates que nada diferem dos ocorridos no cotidiano das relações presenciais (Almeida, 2022).

Esse espaço, na visão de Almeida (2022) contribui na constituição do Big Brother Brasil enquanto uma “cultura grande público”, uma vez que as pessoas, mesmo possuindo os mesmos referenciais colocados pela televisão, tomam partidos diferentes, de acordo com seus próprios referenciais. “Essa democratização pela televisão proporciona para os públicos que não possuem acessos aos bens culturais uma gama de possibilidades de aproximação com temas, situações, gostos, tabus, incertezas e novidade” (Almeida, 2022, p.233).

Além de que, essa posição que os indivíduos assumem, quando feita abertamente nas redes sociais, pode ser entendida também na perspectiva da participação, característica da web 2.0, onde as pessoas podem expor as suas opiniões, além de produzir e compartilhar informações sobre os mais variados assuntos. Nessa perspectiva, o ato de comentar, curtir e/ou compartilhar postagens relacionadas ao programa nas redes sociais, pode ser visto também como microatos de participação política (Margetts, 2016). Dessa forma, compreende-se neste trabalho, que “a televisão pode ser encarada como uma nova forma de cultura participativa da qual os públicos, aqui neste caso nas redes sociais virtuais, se apoderam para animar os conteúdos e dar sentido de diferentes maneiras” (Almeida, 2022, p.174).

1.5 A REPRESENTAÇÃO DO DEBATE NO TWITTER

Nosso objetivo, baseado nisso, é compreender e analisar os sentidos sobre colorismo que foram atribuídos pelo público a partir do episódio do reality em que a identidade racial de um participante foi questionada. Nessa linha, como defendido nesse capítulo, o Twitter é o melhor espaço para realizar tal análise, uma vez que é nesta rede social onde as pessoas mais comentam e debatem sobre o que acontece no programa. Assim, partindo do evento em questão, procuro fazer neste trabalho uma análise qualitativa do debate sobre colorismo, a partir da coleta e mapeamento das postagens em comum sobre o tema no Twitter.

O mapeamento e a coleta, foram feitos a partir da utilização de grupos de palavras-chave nos mecanismos de busca da plataforma, (colorismo/Gil, colorismo/bbb), com um recorte temporal, de janeiro de 2021, quando começaram os comentários sobre o BBB21 até dezembro 2022, momento de realização da coleta. Nesse processo foram coletados um total de 5862 tweets¹²¹, que se dividiram em diversos tópicos diferentes.

Deve-se levar em conta, no entanto, que como a coleta foi feita pelo uso de palavras-chave, estas podem estar associadas a inúmeras conversas, sobre diferentes assuntos, que de uma maneira ou de outra se relacionam com o acontecimento do BBB. Tal fato aparece sobretudo nos tweets que debatiam a cor/raça de pessoas famosas, uma vez que nessas conversas o episódio de colorismo de Gilberto no BBB21 era citado.

¹²¹ Entre esses, 149 tweets não se encaixaram em nenhuma categoria útil a pesquisa. Ainda, como muitos tweets se repetiram pela coincidência das palavras-chave, o material final a ser trabalhado ficou em 5244 tweets. Deve-se levar em conta, além disso, que ao tratar de temas semelhantes e recorrentes, muitos comentários foram encaixados em mais de um tópico. Tais casos ocorreram sobretudo em relação aos tweets sobre pessoas que apareceram na mídia. Nestes, por exemplo, os comentários que criticavam a importação do debate racial estadunidense também foram considerados no tópico específico sobre o assunto.

Devo deixar claro ainda, que por pessoas famosas, entendo não apenas celebridades, mas também pessoas que apareceram na mídia, seja na televisão ou nas redes sociais, e são comentadas pelo público por conta disso. No total, os comentários relacionados a essa categoria somaram 1693 tweets, representando boa parte do material coletado, evidenciando o interesse das pessoas pelo fenótipo alheio, bem como a vontade destas de definir, seja pela afirmação ou negação, a cor/raça dos outros.

Figura 18 – Publicação sobre Marina Sena



Figura 19 – Publicação sobre Gyselle Soares



¹²³ Eduardo Victor. “Acabei de ler que a marina sena...”. X (Twitter). 23 de março de 2022. Disponível em: <<https://twitter.com/oeduardovictor/status/1506618779819782147>>. Acesso em: 5 fev. 2024.

¹²⁴ G1. “Manifestantes fazem ato contra escolha de ex-BBB...”. X (Twitter). 13 de outubro de 2021. Disponível em: <<https://twitter.com/g1/status/1448272309786120199>>. Acesso em: 5 fev. 2024.

Na mesma linha, no debate sobre o colorismo, o tópico sobre “cor” apareceu diversas vezes, sob diferentes perspectivas, como em comentários sobre a autoidentificação e a heteroidentificação racial das pessoas (327 tweets) e sobre as questões relacionadas ao pardo/mestiço (297 tweets).

Tabela 1 – Autoidentificação e a heteroidentificação

Autodeclaração/ identificação	119 tweets
Fiscal de cor	73 tweets
Cor/raça não importa	48 tweets
Invalidação da negritude	39 tweets
Leitura racial	31 tweets
Sobre ter a pele retinta	17 tweets
Total	327 tweets

Fonte: autora

Tabela 2 – Sobre o pardo/ mestiço

Questões sobre o pardo	158 tweets
Nem branco demais, nem preto demais	46 tweets
Dúvidas sobre a auto/heteroidentificação	41 tweets
Opressão dos retintos contra os claros	33 tweets
Pardos não sofrem racismo/tem privilégios	19 tweets
Total	297 tweets

Fonte: autora

Além destes, houve também muitos comentários sobre os tópicos de militância, causa e movimento (623 tweets), dado já esperado, tendo em vista a relação direta destes com o debate sobre colorismo no Brasil.

Tabela 3 – Militância, causa e movimento

Lumena	234 tweets
Causa/ Movimento	94 tweets
Militância	57 tweets
Colorismo intragrupo	55 tweets

Projota	53 tweets
Conveniência	39 tweets
Seletividade	28 tweets
Djamila Ribeiro	27 tweets
Desserviço	23 tweets
Livia Zaruty	13 tweets
Total	623 tweets

Fonte: autora

Figura 20 – Comentário sobre causa e movimento



Fonte: Twitter/reprodução¹⁴³

Figura 21 – Comentário sobre Twitter



Fonte: Twitter/reprodução¹⁴⁵

Ainda, associado ao tópico sobre militância, notou-se também comentários do público relacionando o caso do reality às experiências no Twitter (132 tweets), na afirmação de que o

¹⁴³ Preta Ijimú. “Os movimentos negros levam anos pra construir...”. X (Twitter). 5 de fevereiro de 2021. Disponível em: <<https://twitter.com/Nailahnv/status/1357639135046082560>>. Acesso em: 5 fev. 2024.

¹⁴⁵ Isabela Reis. “Não entendi o choque...” X (Twitter). 5 de fevereiro de 2021 Disponível em: <https://twitter.com/bela_reis/status/1357685663479590912>. Acesso em: 6 fev. 2024.

acontecimento de colorismo do programa não seria diferente dos acontecimentos vistos na própria rede social.

Além disso, a partir do episódio de questionamento da negritude do participante, muitas pessoas utilizaram a rede social para comentar sobre suas experiências sobre o assunto (346 tweets), tanto próprias (315 tweets), quanto dos outros a sua volta (31 tweets). Percebe-se nesse sentido, que houve uma identificação do público com o ocorrido com Gilberto.

Figura 22 – Comentário sobre experiência



Fonte: Twitter/reprodução¹⁴⁶

Ademais, o tópico de racismo também apareceu (269 tweets), principalmente relacionado as falas do participante Nego Di sobre Gilberto, uma vez que grande parte do público interpretou o caso dessa forma, como mostra a Figura 23.

Tabela 4 – Racismo

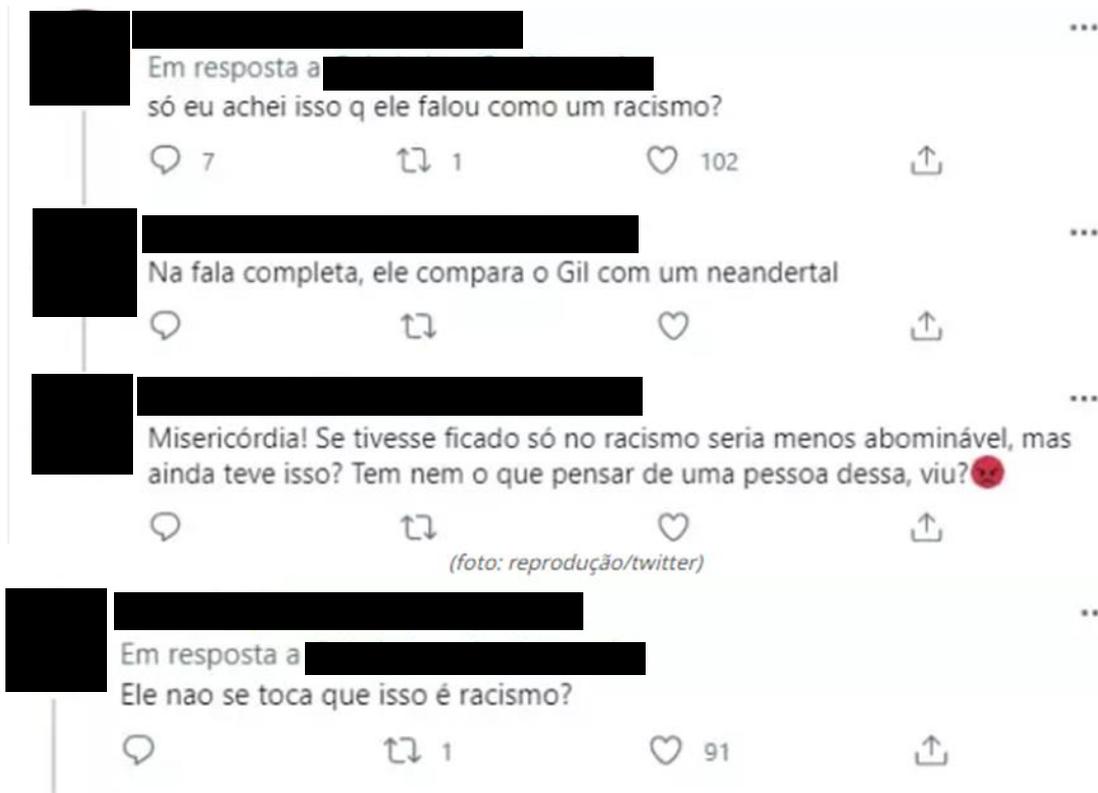
Foi racismo/ racista	102 tweets
Foi um crime	41 tweets
Preconceito	29 tweets

¹⁴⁶ Danrley Ferreira. “Pra quem não assistiu...” X (Twitter). 5 de fevereiro de 2021. Disponível em: <<https://twitter.com/Danrley/status/1357690137686204419>>. Acesso em: 5 fev. 2024.

Reprodução do racismo	23 tweets
Sobre o conceito	22 tweets
Vilanismo racial	17 tweets
Colorismo/racismo	13 tweets
“Se fosse um branco falando”	10 tweets
Posicionamento negro	10 tweets
Discriminação	2 tweets
Total	269 tweets

Fonte: autora

Figura 23 – Comentário sobre racismo



Tweet sobre o comentário do brother (foto: reprodução/twitter)

Fonte: DCI¹⁴⁷

Ainda, muitos dos comentários apontaram a indignação do público com os termos e frases proferidas por Nego Di para se referir a Gil, no dia do ocorrido (143 tweets).

¹⁴⁷ Printscreen de tweets postados em matéria do site de notícia do Jornal DCI. Os nomes de usuários foram borrados, pois os tweets, apesar de públicos, não foram feitos por *peças públicas*. Disponível em: <<https://www.dci.com.br/dci-mais/bbb-21/bbb21-nego-di-diz-que-gilberto-tem-aparencia-de-neandertal-e-sujinho/90172/>>. Acesso em: 6 fev. 2024.

Figura 24 – Comentário sobre as falas de Nego Di



Tabela 5 – Sujinho, muçulmano, neandertal

Sujinho/ Se esfregar bem	99 tweets
Muçulmano, árabe	27 tweets
Neandertal	17 tweets
Total	143 tweets

Fonte: autora

Tais falas, aliadas ao tema polêmico da conversa, bem como a trajetória dos participantes na casa até então, podem ser indicativos da revolta do público, expressa em comentários negativos, de ódio ou contrários (598 tweets), tanto ao acontecimento em si, quanto aos próprios participantes.

Ainda, dada a forma como ocorreu, muitos comentários apontaram o modo negativo como a discussão foi abordada (70 tweets). Em contrapartida, muitas pessoas acharam positivo um tema tão importante aparecer no programa (107 tweets).

Figura 25 – Comentário sobre colorismo e BBB



¹⁴⁸ Rene. "Nego Di sobre Gilberto..." X (Twitter). 5 de fevereiro de 2021. Disponível em: <https://twitter.com/eurenesilva/status/1357641636617011200>. Acesso em: 6 fev. 2024.

¹⁴⁹ Chico Barney. "Gostamos da abordagem oficial..." X (formerly Twitter). 5 de fevereiro de 2021. Disponível em: <<https://twitter.com/chicobarney/status/1357870026024484869>>. Acesso em: 6 fev. 2024.

Sobre a discussão do tema no reality também, muito foi comentando a respeito da introdução feita pelo apresentador (branco) Tiago Leifert, tanto de forma negativa (24 tweets) quanto positiva/em sua defesa (52 tweets). Além do mais, associado as críticas ao apresentador, houve também comentários tratando da relação das pessoas brancas com o colorismo e seu “lugar de fala” sobre o assunto (68 tweets).

Tabela 6 – Pessoas brancas e colorismo

Não/ não é lugar de fala	27 tweets
Devem falar	17 tweets
Pessoas brancas se achando pretas	12 tweets
Branco devem estudar para debater	12 tweets
Total	68 tweets

Fonte autora

Ademais, no que tange o debate sobre colorismo a partir do programa, houve relatos de pessoas que descobriram e aprenderam sobre o tema por causa do episódio do reality (42 tweets) e também relatos de pessoas que não entendiam sobre o tema e queriam saber mais por conta dele (28 tweets). Na mesma linha, muitos comentaram a necessidade de estudar sobre colorismo (71 tweets) por se tratar de um debate muito importante/ necessário (67 tweets), aproveitando também para dar referências e indicações sobre o tema (35 tweets).

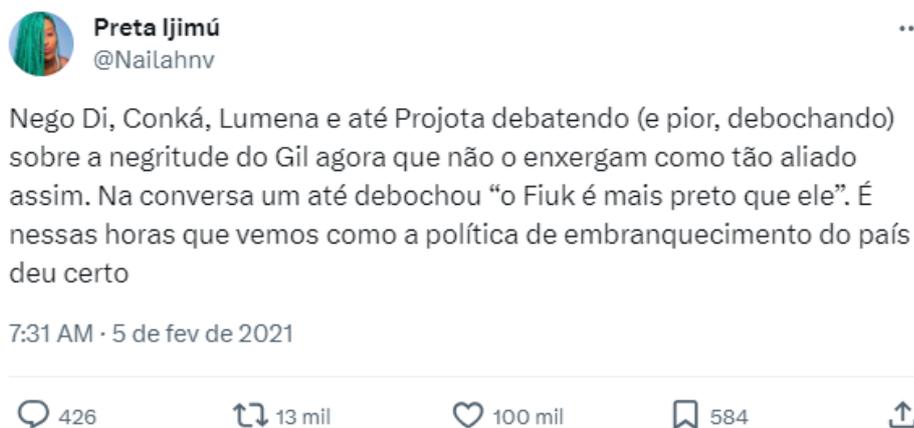
Outros ainda, utilizam os comentários para expressar seus conhecimentos sobre assunto. Nessa direção, foi possível encontrar tweets sobre aspectos mais teóricos do colorismo, envolvendo as definições e significados do conceito (45 tweets), sua relação com a teoria estadunidense (97 tweets), e as questões raciais brasileiras (72 tweets).

Tabela 7 – Questão racial/social/histórica

Regionalização	36 tweets
Questão racial brasileira	25 tweets
Embranquecimento	11 tweets
Total	72 tweets

Fonte autora

Figura 26 – Comentário sobre a política de embranquecimento



Fonte: Twitter/reprodução¹⁵⁰

Por fim, além das definições e significados propriamente ditos, muitas pessoas utilizaram o termo para se referir ao episódio, no sentido de afirmar que o que aconteceu no programa na madrugada do dia 5 de fevereiro foi um caso de colorismo (827 tweets) e/ou afirmar, através do termo, que Gilberto seria, *sim*, preto (109 tweets).

1.6 PRÓXIMOS PASSOS

Neste capítulo, discutimos a respeito de uma série de assuntos fundamentais para a compreensão e abordagem do nosso problema e objeto de pesquisa. Com a perspectiva dos Estudos Culturais, aprendemos que os sujeitos não são passivos no consumo dos produtos midiáticos, e que estes podem servir para refletir sobre temáticas sociais importantes em nossa sociedade, entre elas o colorismo.

Ainda, apreendemos a respeito do Big Brother Brasil e do Twitter, mídias que se correlacionam no debate sobre o tema apresentado neste trabalho. Vimos também que tal fato somente é possível em vista do caráter multiplataforma do programa, advindo com os avanços tecnológicos que transformaram a relação do público com os meios de comunicação de massa. Por conta disso, na sociedade contemporânea, os indivíduos não apenas consomem, mas também *produzem* sobre os produtos midiáticos, principalmente através das redes sociais.

Por fim, nessa última parte, apresentamos os principais tópicos que surgiram a partir do episódio sobre colorismo no Big Brother Brasil 2021. Contudo além de apresentar os tópicos, nosso objetivo neste trabalho é analisar e discutir sobre eles, a fim de compreender os

¹⁵⁰ Preta Ijimú. “Nego Di, Conká, Lumena e até Projota...”. X (Twitter). 5 de fevereiro de 2021. Disponível em: <https://twitter.com/Nailahnv/status/1357637949823803392> Acesso em: 5 fev. 2024.

sentidos articulados pelos indivíduos ao debater colorismo nas redes sociais. Para isso, precisamos apreender antes sobre os aspectos teóricos que perpassam as questões históricas, sociais, políticas e culturais envolvendo o conceito.

Dessa forma, introduzido o debate no primeiro capítulo, partiremos agora para a teoria no segundo, da mesma forma que o conceito de colorismo, que vem de fora da academia para dentro. Nessa linha, no próximo capítulo construiremos a base histórica e teórica que fundamentará o debate nos capítulos posteriores. A ideia, nesse sentido, é aprender sobre o passado, ou seja, sobre nossa história, a fim de compreender o presente, ou no nosso caso, compreender os motivos que fomentaram o episódio do BBB21, de questionamento da negritude de um participante, e sua repercussão nas redes sociais.

2. DO INÍCIO: REVISITANDO E CONTEXTUALIZANDO A QUESTÃO RACIAL

A questão do colorismo se relaciona diretamente “com a organização dos significados culturais produzidos na história nacional, provocando a necessidade de separar, a princípio, as ideias em torno dos conceitos de raça e cor” (Ribeiro, 2020, p.148). Nessa linha, a revisão dos conceitos se faz necessária para compreender o funcionamento do colorismo, bem como do racismo na sociedade contemporânea.

O racismo, na visão de Janaína Bastos (2023), tem se apresentado de diferentes formas ao longo da história, variando conforme os grupos, regiões, períodos e relações socioeconômicas. No Brasil, segundo a autora, o fenômeno se refere a um tipo de racismo que “desponta na Idade Moderna - período que vai do século XV ao XVIII, quando surge e se expande o colonialismo europeu. Basicamente, o racismo moderno entende que a espécie humana seria formada por diferentes raças, sendo a branca considerada superior às demais” (Bastos, 2023, p.17).

Percebe-se, nessa perspectiva, uma relação intrínseca entre raça e racismo, o que torna imperativa apreender o primeiro, a fim de compreender a criação e o funcionamento do segundo.

2.1 CONSIDERAÇÕES HISTÓRICAS SOBRE RAÇA E COR

De acordo com Kabengele Munanga (2004), a palavra raça, em sua etimologia, se origina do latim *ratio* que corresponde as ideias de sorte, categoria e espécie. Tal conceito, conforme o autor, foi utilizado primeiramente nas ciências naturais, para constituir a classificação de plantas e animais.

“No latim medieval, o conceito de raça passou a designar a descendência, a linhagem, ou seja, um grupo de pessoa que têm um ancestral comum e que, *ipso facto*, possuem algumas características físicas em comum” (Munanga, 2004, p.1). Contudo, foi somente em 1684 que o termo surgiu no sentido biológico que compreendemos hoje, quando o viajante, antropólogo e médico francês François Bernier, utilizou o termo para classificar as diferenças físicas entre os grupos humanos (Munanga, 2004).

Nessa linha, de acordo com Munanga (2004) é durante os séculos XVI e XVII que o conceito se torna constitutivo das relações sociais na França, aliado a ideia de classe a fim de sustentar a distinção entre plebe (Gauleses) e nobreza (Francos). Todavia, apesar do exemplo

francês nos indicar que era possível a utilização da noção de raça, sem ser associada a aspectos morfo-biológicos dos indivíduos, a história nos mostra que as taxonomias em geral, isto é, as identificações e classificações propostas pelos cientistas da época, se fundamentavam em critérios geográficos e características físicas, sendo a cor da pele a principal entre elas (Seyferth, 1995).

É importante destacar, no entanto, que embora tais percepções sobre as diferenças humanas apareçam desde o século XVI, isso não significa que as indagações sobre ela só começaram a partir desse período. Conforme José Luis Petruccelli (2013) existem relatos de observações e explicações sobre o caráter diverso da humanidade há mais de dois mil anos. Apesar disso, é somente a partir do século XV que tais especulações ganham corpo e densidade, quando a humanidade, até então europeia, se depara - e é obrigada a lidar - com a descoberta do “outro”, no período de expansão marítima e colonial.

Nessa época, segundo Munanga (2019), apesar da África do Norte, já ser conhecida pelos antigos greco-romanos, é somente com a expansão colonial europeia que se evidencia um contato maior entre todo o continente. Nesse período, embora reconhecessem as diversidades físicas e culturais entre os negros, os colonizadores ficaram mais “impressionados com os aspectos que vários povos tinham em comum: a cor da pele, o cabelo, a forma do nariz e dos lábios, a forma da cabeça, etc. Desses traços físicos, considerados elementos coletivos, ‘montou-se’ um negro geral” (Munanga, 2019, p.29).

Nesse momento, uma série de tentativas foram feitas a fim de explicar a inferioridade do sujeito negro, e conseqüentemente a superioridade do ser branco, cuja condição normativa foi estabelecida a priori. “A primeira tentativa foi pensar o negro como um branco degenerado, caso de doença ou de desvio da norma. A pigmentação escura de sua pele só podia ser entendida por causa do clima tropical, excessivamente quente” (Munanga, 2019, p.29).

Tal explicação logo foi descartada, em vista da constatação de que alguns povos originários da América, que viviam em clima semelhantes, não possuíam a mesma cor. Outras explicações buscaram como base o meio em que viviam, - sua alimentação, o ar, o solo -, que foram colocadas de lado em detrimento da justificativa de origem religiosa, que associava o mito de Cam às simbologias das cores da sociedade europeia (Munanga, 2019).

A concepção religiosa, aliada a recusa dos povos africanos a conversão ao cristianismo, culminou no argumento utilizado para sua escravização. Nessa linha, conforme Munanga (2019), para os missionários religiosos, a escravidão constituía o único meio de

libertar os povos africanos dos seus próprios males, utilizando tal argumento para defender e justificar sua instituição.

Ainda, uma vez que a América e a África foram “descobertas” no mesmo espaço-tempo, “veio a calhar” tal pensamento a fim conseguir mão de obra barata para a exploração e dominação das novas terras. Além de que, na visão de Aníbal Quijano (2005b) foi a partir desse processo, de colonização da América, que se constituiu a ideia de raça, enquanto uma construção mental e social, responsável pela classificação social de todos os povos do mundo.

Nesse período, conforme o autor, as diferenças entre conquistadores e conquistados, foram codificadas na ideia de raça, na “idéia de que os dominados são o que são, não como vítimas de um conflito de poder, mas sim enquanto inferiores em sua natureza material e, por isso, em sua capacidade de produção histórico-cultural” (Quijano, 2005a, p.17). Assim, com base na articulação entre “raça” e “racismo”, este último constituiria:

[...] teoricamente uma ideologia essencialista que postula a divisão da humanidade em grandes grupos chamados raças contrastadas que têm características físicas hereditárias comuns, sendo estas últimas suportes das características psicológicas, morais, intelectuais e estéticas e se situam numa escala de valores desiguais. (Munanga, 2004, p.7-8).

Nessa época, segundo Quijano (2005b), os ibéricos se deparam com uma grande diversidade entre os povos encontrados na América, “cada um com sua própria história, linguagem, descobrimentos e produtos culturais, memória e identidade” (Quijano, 2005b, p.127). Apesar disso, astecas, maias, incas, entre outros, foram reduzidos a uma única identidade e intitulados enquanto “índios”. O que também ocorreu com diferentes povos trazidos da África de maneira forçada, escravizados - zulus, congos, bacongos, entre outros -, que foram racializados como “negros” (Quijano, 2005a, 2005b).

Além disso, a correlação entre cor e raça, na visão de Quijano (2005b), é recente, ao contrário do que muitos pensam. A ideia de *raça*, para o autor, “apareceu muito antes que *cor* na história da classificação social da população mundial” (Quijano, 2005b, p.141, grifo do autor) e foi produzida e utilizada para instituir as relações de dominação, exigidas pelo processo de conquista colonial na América, ou seja, entre “índios” e ibéricos. Dessa forma, para Quijano (2005b), a concepção de raça foi aplicada pela primeira vez em relação aos povos indígenas e não aos povos de origem africana.

Nessa linha, o autor argumenta que, os “negros”, “como eram chamados os futuros ‘africanos’, eram uma ‘cor’ conhecida pelos ‘europeus’ desde milhares de anos antes, desde os romanos, sem que a idéia de raça estivesse em jogo” (Quijano, 2005^a, p.18). Segundo ele,

os “negros” escravizados, somente iriam ser vistos como tal, na América colonial, a partir da metade do século XVI, e a noção de cor como entendida hoje, quase que unificada a ideia de raça, somente iria aparecer no século XVIII, na região colonial britânico-americana, área em que:

[...] se produz e se estabelece a idéia de “branco”, porque ali a principal população racializada e colonialmente integrada, isto é, dominada, discriminada e explorada dentro da sociedade colonial britânico-americana, eram os “negros” (Quijano, 2005a, p.18).

Dessa forma, tem-se que foi a partir do século XVIII, que a cor da pele foi “considerada como um critério fundamental e divisor d’águas entre as chamadas raças” que culminou na divisão da espécie humana “em três raças estancas que resistem até hoje no imaginário coletiva e na terminologia científica: raça branca, negra e amarela” (Munanga, 2004, p.3).

Não por acaso, é no século XVIII também que tais perspectivas serão legitimadas através “ciência”, quando os filósofos iluministas ao erigir um conhecimento baseado na razão, reintroduzem e colocam em foco a questão do “outro” descoberto durante as grandes navegações, recorrendo à concepção de raça (Munanga, 2004). Dessa forma, apesar do ímpeto de explicar e classificar as coisas – sejam elas plantas, animais ou seres humanos -, já existir, é nessa época que ganha respaldo científico junto a ideia de hierarquia.

Nesse contexto, a cor da pele foi a princípio, o principal critério de classificação, ou seja: a concentração de melanina correspondia o fator determinante da superioridade e inferioridade. Contudo, segundo Munanga (2004), a cor da pele resultante do grau de “concentração da melanina, substância que possuímos todos, é um critério relativamente artificial” uma vez que “apenas menos de 1% dos genes que constituem o patrimônio genético de um indivíduo são implicados na transmissão da cor da pele, dos olhos e cabelos” (Munanga, 2004, p.4).

No século XIX tal perspectiva é desenvolvida, acrescentando-se a cor da pele “outros critérios morfológicos como a forma do nariz, dos lábios, do queixo, do formato do crânio, o angulo facial, etc. para aperfeiçoar a classificação” (Munanga, 2004, p.4). No plano intelectual vários teóricos ganham prestígio, como Charles Darwin, Arthur Gobineau, Augusto Comte, bem como as teorias por eles fundamentadas. A teoria evolucionista proposta por Darwin, defendia a ideia de seleção natural do meio ambiente aos seres vivos, explicando

as diferenças culturais pelo viés biológico, mas “ainda assim” afirmando a capacidade de evolução.

As teorias raciais, em contrapartida, creditavam a raça a resposta as dúvidas sobre a humanidade, e as supostas diferenças existentes dentro dela. Nesse sentido, apesar da grande quantidade de intelectuais¹⁵² que “contribuíram” com tal perspectiva na época, uma coisa era certa para eles: a superioridade dos brancos e a inferioridade dos negros. O positivismo, como proposto por Comte, dava seguimento a tal concepção, argumentando “que a superioridade da cultura material europeia talvez tivesse sua fonte de explicação numa diferença estrutural do cérebro do homem branco” (Munanga, 2019, p.33).

É somente no século XX, com o avanço do estudo sobre a Genética Humana, que tal cenário começa a se reverter, com a inclusão de outras variáveis aos critérios de classificação, como aspectos químicos e sanguíneos (Munanga, 2004; Seyferth, 1995). As pesquisas dessa época mostraram que os indivíduos de “raças” diferentes tinham mais em comum entre si, em sua estrutura biológica, do que aqueles pertencentes ao mesmo grupo. Dessa forma, a ideia de raça amparada na biologia, seja levando em consideração o fenótipo, seja baseando-se no genótipo ou mesmo nos dois, simplesmente *não existe*.

Todavia, apesar da constatação de que as raças não existiam de fato, “a classificação da humanidade em raças hierarquizadas desembocou numa teoria pseudo-científica, a raciologia, que ganhou muito espaço no início do século XX” (Munanga, 2004, p.5). Assim, o “esforço” dos teóricos em explicar e justificar a classificação e hierarquização feitas até o século XIX, ganhou terreno fértil no pensamento da elite que buscava meios para legitimar a dominação racial, o que posteriormente foi capaz de alcançar todas as populações da época.

Apesar disso, é curioso o fato de tal perspectiva poder ser encontrada ainda hoje, na atualidade. Ou seja, ainda pensamos e identificamos a nós mesmos e aos outros a partir de categorias raciais. Contudo, na visão de Kabengele Munanga (2004), o conceito de raça tal “como o empregamos hoje, nada tem de biológico. É um conceito carregado de ideologia, pois como todas as ideologias, ele esconde uma coisa não proclamada: a relação de poder e de dominação” (Munanga, 2004, p.6).

Dessa forma, somente é possível possuir uma raça, ou uma cor, no contexto de uma ideologia racial (Guimarães, 1995). Nessa linha, quando afirmarmos ser ou reconhecemos alguém como “branco”, “preto”, “negro”, “amarelo”, apesar de estarmos nos referindo a categorias óbvias no senso comum, elas constituem, na realidade, “categorias cognitivas

¹⁵² Por exemplo George Louis Leclerc, mais conhecido como conde de Buffon; Johann Friedrich Blumenbach, Voltaire; Saint-Simon. Para mais informações sobre consultar Munanga (1999, 2019), Petrucelli (2013).

largamente herdadas da história da colonização, apesar da nossa percepção da diferença situar-se no campo do visível” (Munanga, 1999, p.18).

Desse modo, a partir do exposto, temos que as relações sociais, baseadas na concepção de raça, foram responsáveis por produzir as categorias semânticas utilizadas ainda hoje para identificar os indivíduos em termos raciais. Ainda, uma vez que as relações sociais, ancoradas sobre a noção de raça, se transformaram em relações de dominação, “tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, como constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha” (Quijano, 2005b, p.117).

Tais perspectivas são a base para compreender como o conceito de raça construído histórica e socialmente, foi aplicado ao cenário brasileiro. Em um país com uma diversidade étnico racial tão grande como a nossa, não é surpresa o fato das teorias científicas edificadas sobre a classificação racial dos seres humanos, se tornarem objeto de interesse e preocupação para aqueles que visavam o futuro e o progresso do país.

Contudo, uma vez que a questão racial no Brasil já foi bastante explorada e discutida por diversos autores, para o objetivo desta dissertação será apresentado apenas um resumo sobre os principais tópicos no que tange o debate sobre raça e cor no país. Nesse sentido, uma vez que é no século XIX, que o discurso científico europeu se espalha pelo mundo, sobretudo no Brasil onde uso científico da ideia de raça se associa de forma intrínseca a sociedade brasileira, é a partir dele que se realiza o conteúdo desta exposição.

2.2 RAÇA E COR NA HISTÓRIA DO BRASIL: UM OLHAR A PARTIR DO SÉCULO XIX

Conforme Munanga (1999) entre o final do século XIX e início do século XX, a elite intelectual brasileira foi buscar fundamento para as questões nacionais, na ciência europeia, “tida como desenvolvida, para poder, não apenas teorizar e explicar a situação racial do seu país, mas também e sobretudo propor caminhos para a construção de sua nacionalidade, tida como problemática por causa da diversidade racial” (Munanga, 1999, p.50).

Nessa época, o país que havia recentemente abolido a escravidão e se tornado uma república, lidava com um problema decorrente de tais acontecimentos: o lugar do negro na sociedade. Como vimos anteriormente, o panorama do período tinha como certa sua inferioridade, o que refletia negativamente na imagem nacional. Nessa linha, questionava-se muito sobre “como transformá-los em elementos constituintes da nacionalidade e da

identidade brasileira quando a estrutura mental herdada do passado, que os considerava apenas como coisas e força animal de trabalho” não havia mudado (Munanga, 1999, p.51).

Nesse sentido, em um período tão importante, de construção da identidade nacional, bem como da imagem que seria exportada do país, a influência negativa que o negro poderia trazer, constituía um dos maiores problemas do país, ficando atrás somente de outro ainda mais “perturbador”: a miscigenação. Esta, estava entre os principais assuntos estudados na era “científica”, sobretudo nos séculos XVIII e XIX, junto com a ideia raça e classificação dos seres humanos. Nessa perspectiva, uma vez que ser branco, preto, amarelo, correspondia ser de uma determinada raça, muito se teorizava a respeito do que nasceria da união entre elas.

No geral, duas vertentes se tornaram mais proeminentes nesse período na sociedade brasileira. A primeira se baseava no determinismo social, teoria que defendia a concepção do evolucionismo de Darwin, e aplicava o conceito de seleção natural aos seres humanos. Nessa concepção, a sobrevivência e a evolução resultariam da “competição entre indivíduos, classes, nações e raças - e a seleção natural, no caso da humanidade” consistiria “nesta ‘luta pela vida’, na qual sucumbem raças inferiores” (Seyferth, 1995, p.180).

Tal teoria, no entanto, enxergava de maneira pessimista a ideia de miscigenação, uma vez que partia da premissa de que os caracteres adquiridos não poderiam ser transmitidos, “nem mesmo por meio de um processo de evolução social. Ou seja, as raças constituiriam fenômenos finais, resultados imutáveis, sendo todo cruzamento, por princípio, entendido como erro” (Oliveira, 2008, p.40-41).

A segunda vertente de pensamento, por outro lado, ia na contramão a ideia de que a mistura entre as raças daria origem a um ser degenerado. Nessa concepção, a mestiçagem, ao invés de um problema poderia ser a solução para o problema do negro em nossa sociedade. Assim, esta, “longe de representar uma ameaça, oferecia a médio e longo prazo, a possibilidade de branquear toda a população por meio da gradual eliminação do sangue ‘inferior’ negro e indígena” (Munanga, 2001, p.13).

Os intelectuais e cientistas brasileiros, no entanto, em busca da solução para o problema do negro e do mestiço na construção da nação, optaram por unir as duas vertentes, tirando aquilo que convinha de cada uma delas. Da primeira, segundo Lilia Schwarcz (1992), eles absorveram o princípio de que as raças significavam realidades essenciais, mantendo a hierarquia racial, mas negando a ideia de miscigenação enquanto degeneração. Já da segunda vertente, de outro lado, foi absorvida a ideia de que a mestiçagem poderia eliminar o elemento negro da população em algumas gerações através do branqueamento.

Nesse sentido, a associação das vertentes culminou na criação no Brasil, de um modelo original, em uma concepção de ciência que amparava a desigualdade social e racial, no princípio de inferioridade do negro, mas em contrapartida, incorporava a noção de uma miscigenação positiva, apostando no branqueamento da população (Schwarcz, 1992; Munanga, 1999).

Nessa perspectiva, a mestiçagem seria aceita num primeiro momento, até que com o passar das gerações, a mistura clareasse suficientemente a população, que seria, enfim, branca. Assim, conforme Juliana Morais Góes (2022), a história da constituição da nação é marcada por um profundo debate a respeito da “hierarquização racial da população e sobre como eliminar negros e mulatos. Não havia espaço para os primeiros e, os segundos poderiam existir apenas temporariamente (até uma geração branca emergir)” (Góes, 2022, p.6).

Nessa época, o incentivo e a criação de leis para a imigração europeia, oficialmente concebida para suprir a mão de obra e a ocupação de terras, principalmente no Sul do país, “foram concebidas dentro da estratégia maior: a erradicação da ‘mancha negra’ na população brasileira” (Nascimento, 1978, p.71). Essa política de branqueamento no país, segundo Verônica Daflon (2014):

[...] foi advogado por intelectuais como Silvio Romero, João Batista de Lacerda e Oliveira Vianna. Uma ideologia racial que pressupunha a ligação obrigatória entre a afirmação da branquitude, o progressivo desaparecimento do negro, o liberalismo e o progresso produziu impacto sobre decisões e debates travados no âmbito estatal, tais como o estímulo à migração de trabalhadores europeus a partir de 1870 e projetos de lei que visavam a impedir a imigração de pessoas oriundas da África e Ásia (Daflon, 2014, p.25).

Esse constituía, até então, o panorama racial brasileiro do fim do século XIX e início do século XX: o negro como problema, o mestiço como alternativa a médio e longo prazo, e sujeito branco como a solução para o futuro e progresso do país. Nesse contexto, havia ainda a questão da identidade nacional, até então não definida, sobretudo em virtude da história colonial e da pluralidade racial dela advinda. Por conta disso, a elite intelectual do momento - que envolvia desde escritores, médicos e antropólogos -, estava empenhada em “resolver” esse problema.

Tal questão se desenvolve a partir da década de 1920 – momento em que é criado o conceito de racismo¹⁵⁵ - e se intensifica na década seguinte, mas com um olhar diferente

¹⁵⁵ Conforme Rodrigues (2023) “ainda que as noções de raça tenham tido suas origens no século XVI, o termo ‘racismo’ como conhecido atualmente só foi utilizado na literatura na década de 1920, em um contexto no qual o tratamento desigual e as discriminações raciais extrapolaram as barreiras do simples preconceito ou

(Schwarcz, 2012). Com o surgimento das teses culturalistas, as teorias raciais “científicas” começam a ser alvo de críticas e a ideia de “raça” perde status para a noção de cultura. Assim, as diferenças entre os povos passam a ser explicadas pela ordem social e cultural, e não mais em termos biológicos.

No Brasil, é Gilberto Freyre quem torna influente o culturalismo no país com a publicação do livro *Casa grande & Senzala*, em 1933. De acordo com Munanga (1999), Freyre, fundamentado na tese culturalista, “retoma a temática racial até então considerada não apenas como chave para a compreensão do Brasil, mas também para toda a discussão em torno da questão da identidade nacional” (Munanga, 1999, p.78).

A ideia contida na obra, era de que todas as raças existentes no país contribuíram de alguma forma para a constituição da nação, diversidade e a harmonia racial eram os elementos que diferenciavam o Brasil de outros países do mundo. Nessa linha, o sujeito mestiço (antes ora degenerado ora destinado a se branquear) ganha espaço como símbolo dessa pluralidade e harmonia, e emerge como símbolo da nossa identidade nacional.

Deixando de lado as relações assimétricas de poder entre senhores e escravizados, e a violência associada de forma intrínseca a estrutura escravocrata, o autor defendia, assim, a boa convivência entre os grupos raciais e conseqüentemente, a falta de preconceito racial em nossa sociedade. De acordo com Abdias Nascimento (1978) é Freyre o responsável por fundamentar o mito que a sobrevivência:

[...] de traços da cultura africana na sociedade brasileira teria sido o resultado de relações relaxadas e amigáveis entre senhores e escravos. Canções, danças, comidas, religiões, linguagem, de origem africana, presentes como elemento integral da cultura brasileira, seriam outros tantos comprovantes da ausência de preconceito e discriminação racial dos brasileiros “brancos” (Nascimento, 1978, p.55).

Fundamentado nessa perspectiva, o governo durante o Estado Novo, segundo Schwarcz (2012), buscou implementar projetos oficiais com o objetivo de reconhecer a mestiçagem como principal característica da identidade nacional. E assim, a narrativa romântica dos “senhores severos, mas paternais e escravos submissos e prestativos encontrou terreno fértil ao lado de um novo argumento, que afirmava ser a miscigenação alargada [...] um fator impeditivo às classificações muito rígidas e apenas bipolares” (Schwarcz, 2012, p.44), onde a sociedade se constituiria em negros de um lado, e brancos de outro.

discriminação; quando na Europa o Nazismo disseminava sua ideologia; e fazia referência ao tratamento dado aos judeus [...]” (Rodrigues, 2023, p.27).

É com base nesse pensamento que surge, na sociedade brasileira, a concepção de democracia racial, - que seria desmascarada posteriormente na forma de mito. A mestiçagem dava fundamento a tese de que nenhum tipo de conflito ou preconceito racial existia no país. Nesse contexto, o baixo índice de situações explícitas de discriminação e dominação contribuía para a criação dessa imagem de um paraíso racial, sem praticamente e aparentemente nenhum conflito étnico-racial.

Essa ideologia, de acordo com Munanga (1999), ao enaltecer e dar estrutura ao imaginário de uma relação de convívio harmoniosa entre sujeitos de diferentes estratos sociais e grupos étnicos, possibilita “às elites dominantes dissimular as desigualdades” e impede “os membros das comunidades não-brancas de terem consciência dos sutis mecanismos de exclusão da qual são vítimas na sociedade” (Munanga, 1999, p.80).

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, 1999, p.80).

2.2.1 Desmitificando o mito: a democracia racial brasileira e a realidade dos indivíduos pretos e pardos no país

Essa visão de democracia racial, seria fortemente exportada para fora do país até a década de 1950. A partir dessa época, as críticas as teorias raciais iniciadas desde 1920, ganham novos contornos com o fim da Segunda Guerra Mundial. Segundo Guimarães (2008), após tal acontecimento e as tragédias que dele decorreram – como o genocídio e o holocausto – percebe-se “um esforço de todos os cientistas – biólogos, sociólogos, antropólogos – para sepultar a idéia de raça, desautorizando o seu uso como categoria científica. O desejo de todos era apagar tal idéia da face da terra, como primeiro passo para acabar com o racismo” (Guimarães, 2008, p.65).

Nessa linha, conforme Munanga (2001), “a comunidade internacional, preocupada com as atrocidades de um genocídio que em nome das diferenças raciais provocara milhões de mortes, começa a encarar as possibilidades de coexistência pacífica entre povos diferentes” (Munanga, 2001, p.14). E que país poderia dar melhor exemplo de convivência harmoniosa

entre as raças do que o Brasil? É com essa perspectiva que é criado pela UNESCO¹⁵⁸ (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura) na década de 1950, o Programa de Pesquisas sobre Relações Raciais no Brasil, na expectativa de um modelo de inspiração e exportação para outros países.

Nesse período, conforme Munanga (2001), a UNESCO patrocinou uma série de pesquisadores – entre eles, especialistas como Roger Bastide, Florestan Fernandes, Costa Pinto, Thales de Azevedo, Oracy Nogueira – com o objetivo de investigar as relações raciais em diferentes regiões do país. “Com o desenvolvimento desse projeto, descobriu-se, no entanto, que a mobilidade social ascendente dos negros nesta sociedade era bloqueada pela existência de preconceitos raciais e pela discriminação daí advinda” (Munanga, 2001, p.14).

Destaca-se, nesse contexto, as pesquisas produzidas por Florestan Fernandes e Roger Bastide, que deram origem ao livro *Branços e negros em São Paulo*, versado em livro em 1955. A partir desse estudo, Fernandes¹⁵⁹ (1959), chegou à conclusão de que o preconceito de cor e a discriminação racial existiam na sociedade brasileira como mecanismo de justificativa e legitimação da conduta dos brancos, de supremacia racial. Além disso, conforme o autor, o preconceito de cor ajudava a perpetuar a ordem social vigente, na medida em que funcionava como fator de segregação social, mas não restringia a miscigenação nem alterava as posições dos grupos raciais no sistema social.

Ainda, na visão de Fernandes (1959), a miscigenação não estaria relacionada com o baixo índice de discriminação racial. A aceitação dos indivíduos negros e mulatos¹⁶⁰ na sociedade brasileira, segundo o autor, estavam diretamente relacionados e variavam de acordo com a tonalidade da cor da pele e da posição social dos sujeitos brancos da elite senhorial, com quem estes mantinham relações.

Tal panorama se relaciona com a chamada “linha do comportamento”, conceito proposto por David Brookshaw (1983), existente perante os sujeitos negros e mulatos, cuja

¹⁵⁸ A UNESCO (sigla em inglês para United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization) foi criada pela Organização das Nações Unidas (ONU), logo após o fim da Segunda Guerra Mundial, em 1945, com o princípio de contribuir na defesa da paz mundial e da diversidade racial, lutando contra o racismo científico, principal causa da desigualdade e da guerra recém terminada.

¹⁵⁹ Apesar do livro ter dois autores, ele é dividido em capítulos escritos individualmente por cada um deles. Sendo assim, ao mencionar somente Florestan Fernandes, me refiro somente aos capítulos de sua autoria.

¹⁶⁰ O termo “mulato”, na atualidade, não é comumente utilizado no meio acadêmico pelo seu sentido pejorativo, em virtude de sua relação com o termo “mulo” do espanhol (Munanga,1999), que corresponderia ao animal, “mula”, mamífero híbrido do cruzamento do jumento (a) com a égua (ou cavalo). Nessa linha, a origem do termo estaria associada a visão do mestiço como um ser degenerado, e infértil, advindo do cruzamento de duas raças diferentes, a branca e a negra. No entanto, uma vez que os autores que discutem a questão racial no Brasil, utilizam o termo para construir sua análise, optei por utilizar o termo apenas nessa parte da dissertação, para que não houvesse prejuízo no entendimento do conteúdo teórico proposto por tais autores.

finalidade seria separar as tradições culturais europeia e africana, e construir uma barreira de cor entre elas. Tais barreiras, conforme Léo Spitzer (2001), poderiam ter abrangências e eficácias diferentes quanto ao grau de exclusão, podendo ser desde completas – impedindo qualquer integração ao grupo dominante – ou permeáveis, permitindo alguma assimilação.

A permeabilidade, segundo o autor, podia advir através do talento, da condição financeira favorável, “além do intenso esforço pessoal, do uso da inteligência e da exploração criteriosa das oportunidades de avanço social e econômico” (Spitzer, 2001, p.120). Ainda, o caráter permeável da barreira, de acordo com Spitzer (2001), era mais provável para os sujeitos de pele mais clara, em vista da maior aceitação social na camada dominante - a exemplo dos mulatos mais claros, que segundo Fernandes (1959), apesar dos empecilhos decorrentes da discriminação, ainda conseguiam ascender socialmente.

Contudo, o autor comenta que estes sujeitos, mesmo claros, ainda recebiam alguns comentários irônicos referentes a sua cor. Além de que, uma vez que conseguissem atravessar essa barreira, os indivíduos se tornariam “exceções do estereótipo, implicitamente impedidos de mostrar qualquer vestígio de sua cultura anterior em troca de sua assimilação” (Brookshaw, 1983, p.17).

Nessa linha, conforme Neusa Santos Souza (1983), para ascender socialmente, os indivíduos teriam via de regra, que adotar e reproduzir os valores e interesses da cultura e cor dominante. Além disso, para a autora, tal ascensão estaria relacionada a um contínuo de cor, ou seja, o “fato de que branco e negro representavam apenas os extremos de uma linha ininterrupta onde, às diferentes nuances de cor, se adscreviam significados diversos, segundo o critério de que quanto maior a brancura, maiores as possibilidades de êxito e aceitação” (Souza, 1983, p.22).

Esse contínuo, de acordo com Juliana Morais Góes (2022), “era criado pela ideologia do branqueamento, que sustentava o mito da democracia racial, propagando a ideia de que qualquer um podia ascender socialmente - bastava se ‘branquear um pouquinho’” (Góes, 2022, p.14). Nesse contexto, a ascensão da população negra, se dava e produzia resultados diferentes para pretos e mulatos dos diferentes extratos sociais.

Na análise de Virginia Leone Bicudo (2010), para aqueles de pele escura a ascensão estimulava a consciência racial, enquanto para aqueles de pele clara, em vista da ideologia do branqueamento e da assimilação, os sujeitos buscavam se distanciar dos negros e dos elementos a eles associados. Todavia, esse processo deixava “marcas psicológicas nos

mulatos resultantes do conflito mental de ter que renegar suas origens e sua cor a fim de obter aceitação” (Daflon, 2014, p.32).

Ainda, Virginia Bicudo (2010) destaca além da condição psicológica dos indivíduos mulatos, o caráter híbrido que eles possuíam, em vista da ambiguidade da posição do mestiço dentro da estrutura social no país. Essa posição, na visão Rodrigo Estramanho de Almeida (2010), advinha da divisão econômica do trabalho no sistema escravocrata, uma vez que ambas as extremidades – o preto e o branco - tinham seus lugares definidos – o escravizado e o proprietário, ao contrário do mulato que por ser fruto da miscigenação do branco com o negro, podia transitar entre as classes.

Ademais, de acordo com Veronica Daflon (2014), em relação ao sujeito miscigenado, “apesar da cor mais clara aumentar suas chances de transpor as barreiras à ascensão social, essa possibilidade era justamente o que fazia com que os julgamentos mais severos e os estereótipos mais hostis entrassem em ação para definir sua posição” (Daflon, 2014, p.34). Tal perspectiva, é destacada também por Brookshaw (1983), ao defender que a maior probabilidade do sujeito mestiço de atravessar a barreira, não o protegia de sofrer com o preconceito e a humilhação direcionados as pessoas de cor.

Sobre a posição do mulato, Abdias Nascimento (1978) também comenta que apesar de qualquer vantagem de status social enquanto ponte étnica para a raça ariana, a posição do “mulato essencialmente se equivale àquela do negro: ambos vítimas de igual desprezo, idêntico preconceito e discriminação, cercado pelo mesmo desdém da sociedade brasileira institucionalmente branca” (Nascimento, 1978, p.69). Pensamento encontrado também em Kabengele Munanga (1999), ao defender que:

Se durante a escravidão os mulatos puderam receber alguns tratamentos privilegiados em relação aos negros, por terem sido filhos dos senhores de engenho, hoje eles são na sua grande maioria filhos e filhas de pais e mães da classe pobre e, portanto, constituem-se na maior vítima da discriminação racial, devida à ambiguidade cor/classe, além de serem mais numerosos que os "negros" (Munanga, 1999, p.93-94).

Desse panorama, podemos obter algumas conclusões: a realidade e a posição social dos pretos e mulatos se constituíam de forma muito complexa na sociedade, sobretudo para os últimos. Divididos entre claros e escuros, na luta pela ascensão e a completa assimilação, esses indivíduos tinham de lidar com os “efeitos psicológicos do desajustamento social resultante do ingresso no seio de uma elite preconceituosa que lhes exigia renegar e dissimular as origens africanas” (Daflon, 2014, p.29).

Nesse contexto, Munanga (1999), apesar de afirmar que os mulatos, também seriam vítimas da discriminação racial, diferencia os mulatos entre “superiores” e “inferiores”. Na visão do autor, os superiores - ou os mais claros, segundo o pensamento de Fernandes (1959) – “conseguiram, por meio do casamento e pela posse da terra nos novos núcleos, incorporar-se à classe superior, à nobreza territorial, usando a sua identificação com a aristocracia rural pela similitude de caráter, de conduta e, principalmente, de cor” (Munanga, 1999, p.67-68). Ao contrário dos inferiores, reconhecíveis, que foram forçosamente eliminados.

Tal panorama, de acordo com Fernandes (1959), afetou bastante a conduta e a mentalidade dos indivíduos pretos e mestiços, o que ajuda a explicar tanto os processos de formação de ideais voltados a reproduzir os valores e interesses da cultura e cor dominante quanto a “elaboração de uma nova autoconcepção de status e papéis sociais, por parte dos negros e mestiços” (Bastide, Fernandes, 1959, p.126).

Para Fernandes (1959), tal conjuntura resultava no drama moral do negro e do mestiço: o conformismo com as manifestações de preconceito de cor, e a inexistência de laços de solidariedade racial. Segundo o autor, a ausência de integração dos indivíduos de cor, era o principal motivo da formação do sentimento de querer ser, ou ao menos se igualar aos brancos, e não a mística da branquidade. Esse cenário era o ideal para a raça branca, que os separava e facilitava sua dominação.

Ainda, o desejo de ascender a camada dominante acabava por enfraquecer o sentimento de “solidariedade com os negros indisfarçáveis” fazendo com que mestiços interiorizassem “os preconceitos negativos contra eles forjados” e projetassem “sua salvação na assimilação dos valores culturais do mundo branco dominante” (Munanga, 1999, p.88).

Esse cenário, na visão do autor, constituiu uma alienação que impôs desafios a construção do sentimento de solidariedade, fundamental na formação de identidades coletivas e do processo de identificação dos indivíduos negros. Nessa linha, conforme Munanga (1999), esses “mecanismos seletivos quebraram a unidade entre os próprios mulatos, dificultando a formação da identidade comum do seu bloco já dividido entre os disfarçáveis (mais claros) e os indisfarçáveis (mais escuros) e o resto dos visivelmente negros” (Munanga, 1999, p.68).

2.2.2 O contínuo de cor e o preconceito racial no Brasil

Ademais, apesar da situação entre indivíduos claros e escuros, ter sido grande foco de discussão da época, um outro tópico também ganhou destaque: o preconceito racial. Afinal de

contas, tinha-se que no país não existia discriminação, e o foco na UNESCO com o projeto, era justamente utilizar isso como modelo de inspiração para outras nações. Por conseguinte, apesar de existirem várias formas socioculturais de preconceito racial, tendia-se (e tende-se até hoje) a tomar como exemplo o tipo aberto e sistemático que acontece nos Estados Unidos da América (EUA), e achar que o mesmo não acontece aqui, e assim, não existe.

Antes do projeto proposto pela UNESCO, essa questão já havia sido abordada pelo pesquisador estadunidense Donald Pierson, em uma pesquisa feita em Salvador, publicada no livro *Negroes in Brazil: A Study of Race Contact at Bahia*, em 1942. Na obra, o autor defendia que a aceitação dos indivíduos de origem africana, em menor proporção para negros e mulatos escuros, e maior para os claros, mostraria que a capacidade e a competência individual com o tempo, tenderiam a se sobrepor a descendência racial.

Nessa conjuntura, não sendo a cor não o maior obstáculo de ascensão social e econômica, estaria confirmada a ausência de preconceito racial no Brasil, que se apresentaria na forma de preconceito de classe. Tal perspectiva seria contestada por Oracy Nogueira, um de seus alunos, que estudou a questão racial no país comparando duas sociedades onde o preconceito racial se apresenta de forma tão distinta. Para o autor, Estados Unidos e Brasil constituem exemplos de “dois tipos de ‘situações raciais’: um em que o preconceito racial é manifesto e insofismável e outro em que o próprio reconhecimento do preconceito tem dado margem a uma controvérsia difícil de se superar” (Nogueira, 2006, p.290-291).

Não obstante, além de constatar a existência desse tipo particular de preconceito, o autor propõe sua reformulação, distinguindo o preconceito existente no Brasil e nos Estados Unidos, em preconceito racial de marca e de origem, respectivamente. O primeiro se relaciona diretamente com a aparência, e “toma por pretexto para as suas manifestações os traços físicos do indivíduo, a fisionomia, os gestos, o sotaque”, e o segundo se fundamenta na suposição “de que o indivíduo descende de certo grupo étnico para que sofra as conseqüências do preconceito” (Nogueira, 2006, p.292).

Apesar de deixar claro a existência dos conceitos enquanto tipos ideais¹⁶⁴, o autor formula e expõe uma série de características e diferenças entre os dois, e dentre elas algumas que convêm serem comentadas aqui. A primeira seria a discrepância quanto ao modo de atuar: o preconceito “de marca determina uma preterição, o de origem, uma exclusão incondicional

¹⁶⁴ Seguindo a linha dos tipos ideais proposta por Max Weber, suas formulações tratam de “dois conceitos ideais que indicam situações ‘puras’, abstratas, para as quais propendem as situações ou casos concretos, sem que se espere uma coincidência, ponto por ponto, de qualquer caso real com um ou outro dos *tipos ideais*” (Nogueira, 2006, p.292, grifo do autor).

dos membros do grupo atingido, em relação a situações ou recursos pelos quais venham a competir com os membros do grupo discriminador” (Nogueira, 2006, p.293).

Tal fato explicaria a existência das exceções de alguns sujeitos negros no Brasil, que seriam aceitos pelo grupo dominante, seja pelo destaque na profissão, pela condição econômica ou pelo nível educacional – o que não aconteceria nos Estados Unidos, independentemente da sua condição.

A segunda característica corresponde à diferença de definição do membro do grupo discriminado e do grupo discriminador. Em nosso país, o critério de definição, seria o fenótipo/aparência racial, ao contrário dos EUA, cujo critério seria a relação sanguínea com o grupo discriminado. Todavia, essa característica, no cenário brasileiro, funcionaria de maneira especialmente complexa, tendo em vista que o limiar entre o :

[...] *tipo* que se atribui ao grupo discriminador e o que se atribui ao grupo discriminado é indefinido, variando subjetivamente, tanto em função dos característicos de quem observa como dos de quem está sendo julgado, bem como, ainda, em função da atitude (relações de amizade, deferência etc.) de quem observa em relação a quem está sendo identificado (Nogueira, 2006, p.293, grifo do autor).

Nessa linha, na visão de Nogueira (2006) “a concepção de branco e não-branco varia, no Brasil, em função do grau de mestiçagem, de indivíduo para indivíduo, de classe para classe, de região para região” (Nogueira, 2006, p.294). Ao contrário dos Estados Unidos, onde em vista da *one drop rule* (a regra de uma gota), mesmo um indivíduo branco, loiro e com olhos azuis, poderia ser considerado negro *se descoberta* a existência de ascendência africana. Por esse motivo, na realidade estadunidense, existe o fenômeno do *passing*, possível somente “a negros de tal modo brancos que sua filiação racial apenas pode ser conhecida através de documentos de identidade e provas circunstanciais” (Nogueira, 2006, p.294).

Em nosso país, para o autor, tal fenômeno não teria sentido, uma vez que o indivíduo fenotipicamente branco, seria assim considerado perante os outros. Este mesmo sujeito, ao ir para os EUA, poderia ficar surpreso e até mesmo indignado de ter sua identidade enquanto branco contestada. O mesmo poderia acontecer com um negro-branco estadunidense, que não enfrentaria qualquer tipo de discriminação racial ao vir para o Brasil.

A terceira diferença, conforme o autor, desrespeito a carga afetiva, onde o preconceito “é de marca, ele tende a ser mais intelectual e estético; onde é de origem, tende a ser mais emocional e mais integral, no que toca à atribuição de inferioridade ou de traços indesejáveis aos membros do grupo discriminado” (Nogueira, 2006, p.295). Desse modo, no Brasil, a

intensidade do preconceito racial estaria diretamente relacionado e variaria de forma proporcional a presença de traços fenotípicos da população negra.

Uma outra característica, na visão de Nogueira (2006), se refere ao efeito sobre o grupo discriminado: no caso brasileiro, a consciência da discriminação no homem de cor, tende a ser intermitente, acontecendo normalmente em momentos de conflito ou de contato com pessoas estranhas. Tal processo é especialmente diferente na realidade estadunidense onde a consciência da discriminação e identificação racial dos indivíduos negros é “contínua, permanente, obsedante” (Nogueira, 2006, p.300).

Ademais, a quinta característica se refere a reação do grupo discriminado: em vista do preconceito de marca, segundo o autor, a reação teria um caráter individual, buscando o “indivíduo ‘compensar’ suas marcas pela ostentação de aptidões e característicos que impliquem aprovação social tanto pelos de sua própria condição racial (cor) como pelos componentes do grupo dominante e por indivíduos de marcas mais ‘leves’ que as suas” (Nogueira, 2006, p.301).

Nessa linha, no Brasil, de acordo com Nogueira (2006), a experiência que surge a partir “do ‘problema da cor’ varia com a intensidade das marcas e com a maior ou menor facilidade que tenha o indivíduo de contrabalançá-las pela exibição de outras características ou condições – beleza, elegância, talento, polidez etc” (Nogueira, 2006, p.302). Tal panorama, para o autor, em conformidade com Munanga (1999), constituiria um empecilho a formação de solidariedade e coesão entre indivíduos de cor.

Tal situação acontece de maneira diferente nos Estados Unidos, tendo em vista que onde o preconceito é de origem, segundo Nogueira (2006), a reação do grupo discriminado tende para o nível coletivo, de solidariedade entre os grupos raciais. Nesse contexto, a luta do “negro, como negro, seja qual for sua aparência, é, sobretudo, uma luta coletiva. As próprias conquistas individuais são vistas como verdadeiras tomadas de novas posições em nome do grupo todo” (Nogueira, 2006, p.302).

A penúltima diferença se refere a estrutura social: no Brasil, conforme o autor, onde o preconceito é de marca, “a probabilidade de ascensão social está na razão inversa da intensidade das marcas de que o indivíduo é portador, ficando o preconceito de raça disfarçado sob o de classe, com o qual tende a coincidir” (Nogueira, 2006, p.303). Nos EUA, por outro lado, as estruturas sociais são rígidas e os grupos estritamente separados entre si.

Por fim, a última característica que distingue o preconceito de marca e de origem, e que convêm ser comentada aqui, segundo Nogueira (2006), desrespeito ao tipo de movimento

político a ele relacionado: “onde o preconceito é de marca, a luta do grupo discriminado tende a se confundir com a luta de classes; onde é de origem, o grupo discriminado atua como uma ‘minorias nacional’ coesa e, portanto, capaz e propensa à ação conjugada” (Nogueira, 2006, p.303).

Nesse sentido, a partir do exposto, podemos perceber como, na visão do autor, se estabelece as relações raciais no Brasil, em comparação aos Estados Unidos. Aqui, para Nogueira (2006), a ação do preconceito varia conforme a intensidade do fenótipo negro. Em vista disso, e levando em conta o ideal do branqueamento e de democracia racial, a ascensão econômica e social do grupo negro não acontece de forma hegemônica, se restringindo a algumas poucas exceções de indivíduos com a pele mais clara.

Essa ascensão mitigada divide o grupo, dificulta a formação de laços de solidariedade racial e de uma identidade coletiva, cuja existência seria motor de movimentos de contestação da discriminação. Nos Estados Unidos, a caráter segregacionista e racista da sociedade, levou os negros (em oposição ao grupo branco) a se consolidarem politicamente através da característica que os distinguia e unia: a raça.

2.3 O(S) MOVIMENTO(S) NEGRO(S) NO PAÍS E A LUTA CONTRA A IDEOLOGIA NACIONAL

Apesar disso, não podemos afirmar que movimentos de luta e organização da população negra no Brasil não existiram, muito pelo contrário. De acordo com Fernandes (1959), a luta contra o preconceito de cor e a constituição de movimentos sociais tiveram um papel muito importante no país, enquanto a primeira tentativa de desmascaramento do mito da democracia racial e de construção de uma contra ideologia.

Como uma nação mestiça, segundo o autor, existia no Brasil uma aversão da camada dominante a ideias que remetiam a animosidade ou separação entre os dois grupos raciais – assim como ocorria nos Estados Unidos. Nessa linha, conforme Fernandes (1959), os movimentos de contra ideologia, tiveram a importante função de orientar a conduta dos brancos e incitar nas pessoas negras e mulatas, o inconformismo com a discriminação, unindo-os através de uma consciência social de uma luta em comum. Assim, na visão do autor, os movimentos sociais dos negros:

[...] contribuirão poderosamente para quebrar o "tabu da cor", o medo que os negros e os mulatos tinham de não serem considerados "brancos", de não serem tratados

"brancos" (isto é, como pessoas livres e autônomas), ou de serem chamados "negros" (Bastide, Fernandes, 1959, p.236).

Para Lélia Gonzalez (1982), os movimentos de organização da população negra teriam se iniciado logo no período pós-abolição, em associações conceituadas de “entidades” negras, que conforme o tipo de atividade, poderiam ser “recreativas, com ‘perspectivas e anseios ideológicos elitistas’, e culturais de massa (afoxés, cordões, maracatus, ranchos e, posteriormente, blocos e escolas de samba)” (Gonzalez, Hasenbalg, 1982, p.21).

As entidades de massa, de acordo com a autora, ao dialogar com os aspectos culturais, foram decisivas para a gradativa constituição do “exercício de uma prática política, preparadora do advento dos movimentos negros de caráter ideológico” (Gonzalez, Hasenbalg, 1982, p.22). Ainda, segundo Gonzalez (1982), tais entidades se dividiam segundo o tipo de escolha, entre o assimilacionismo e a prática cultural.

“O primeiro grande movimento ideológico pós abolição, a Frente Negra Brasileira (1931-1938), buscou sintetizar ambas as práticas, na medida em que atraiu os dois tipos de entidade para o seu selo” (Gonzalez, Hasenbalg, 1982, p.22). Contudo, pelo viés assimilacionista, a Frente Negra Brasileira (FNB) embora lutasse pela integração do negro na sociedade, o fazia apostando no incentivo a educação e na adoção dos valores branco-europeus, em oposição aos negro-africanos (D’Adesky, 2001).

Com o golpe do Estado Novo em 1937, e a suspensão de todos os partidos políticos, a Frente Negra Brasileira encerrou suas atividades. Contudo, segundo Lélia Gonzalez (1982), apesar do caráter ditatorial do período, a comunidade negra conseguiu se beneficiar pelas mudanças na legislação trabalhista. Com o fim do regime em 1945, o movimento de luta continua, e os anos posteriores serão caracterizados, “pela intensificação das agitações intelectuais e políticas dessas entidades que, agora, tratavam da redefinição e implantação definitiva das reivindicações da comunidade negra” (Gonzalez, Hasenbalg, 1982, p.22).

A autora destaca, nessa época, a fundação do Teatro Experimental do Negro (TEN), idealizado por Abdias Nascimento, no Rio de Janeiro, enquanto entidade negra de viés político, de posição crítica ao racismo, as desigualdades raciais e ao mito da democracia racial. Nas palavras de Nascimento (1978) o TEN instaurou um processo de “revisão de conceitos e atitudes visando à liberação espiritual e social da comunidade afro-brasileira” (Nascimento, 1978, p.131).

O Teatro Experimental do Negro representou, na visão de Lélia Gonzalez (1982), a mais alta expressão de uma entidade cultural. Ainda, conforme a autora, as entidades de

massa, também tiveram um importante papel de resistência cultural durante e após o Estado Novo, a exemplo das escolas de samba. Tal panorama de luta se transformaria com o golpe militar de 1964, que “implicaria na desarticulação das elites intelectuais negras, de um lado, e no processo de integração das entidades de massa numa perspectiva capitalista, de outro” (Gonzalez, Hasenbalg, 1982, p.27).

Nesse contexto, segundo Gonzalez (1982), foram os movimentos de luta externos - como a reivindicação dos direitos civis e do fim da segregação racial para indivíduos negros nos Estados Unidos, bem como a luta pela independência dos países do continente africano falantes de língua portuguesa – que despertaram na juventude negra brasileira um sentimento de contestação.

Nessa época, o processo de abertura política e redemocratização do Estado nacional, contribuiu para a retomada das atividades das entidades negras já existentes, e a formulação de outras novas. Além de impor ao movimento negro, de acordo com D’Adesky (2001), uma “estratégia de mobilização que, na época, se resumia a dois objetivos principais: organizar os negros nas favelas, nas fábricas, nos bairros e unir-se a todos os setores da sociedade para lutar pelo estabelecimento de um verdadeiro Estado democrático” (D’Adesky, 2001, p.166).

Nesse período, segundo Gonzalez (1982), inicia-se uma articulação entre os movimentos negros dos estados do Rio de Janeiro e São Paulo, que se reuniram em 1976 para discutir “uma questão fundamental: a criação de um movimento negro de caráter nacional. E foi assim que começaram a ser lançadas as bases do Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial, o MNU” (Gonzalez, Hasenbalg, 1982, p.42).

Dois anos depois, a articulação ganha corpo em um protesto, no dia 7 de julho, que ficou marcado na história do movimento negro brasileiro, conforme a autora, na medida em “que se constituiu em ponto de convergência para a manifestação, em praça pública, de todo um clima de contestação às práticas racistas, assim como da determinação de levar adiante a organização política dos negros” (Gonzalez, Hasenbalg, 1982, p.48).

No mesmo ano, o movimento negro dialogando com o Grupo Palmares, segundo Gonzalez (1982), conseguiu estabelecer o dia 20 de novembro como o Dia Nacional da Consciência Negra, em homenagem a Zumbi, líder do Quilombo dos Palmares e símbolo da luta e resistência do povo negro. Nesse período, as atividades do movimento abrangeram diferentes áreas, desde “a denúncia dos casos de violência policial [...], passando pelas manifestações em praça pública [...], ao trabalho iniciado junto à comunidade negra” (Gonzalez, Hasenbalg, 1982, p.60).

Nos anos posteriores, conforme a autora, em vista da ampliação e aprofundamento do Programa de Ação do movimento, e levando em conta o fato de sua luta prioritária ser contra “a discriminação racial, seu nome foi simplificado para (o que já se fazia na prática): MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO (MNU)” (Gonzalez, Hasenbalg, 1982, p.64).

Desse modo, a partir da década de 1970, o Movimento Negro Unificado (MNU), junto a outras organizações, passam a refletir e a questionar os padrões vigentes de poder, a ideologia do branqueamento e o lado mítico da democracia racial. Nesse período, de acordo com Munanga (1999), insurgiram “vozes discordantes, oriundas principalmente do mundo afro-brasileiro, propondo a construção de uma democracia verdadeiramente plurirracial e pluriétnica” (Munanga, 1999, p.90).

Ao contrário da Frente Negra Brasileira, o MNU rejeitaria completamente o viés assimilacionista, assumindo uma postura crítica a ele. Nesse contexto, conforme D’Adesky (2001), “a procura de uma simples assimilação é substituída pela afirmação de uma identidade específica” (D’Adesky, 2001, p.153). Com esse objetivo, a concepção de raça é reintroduzida no discurso político e ressignificada por parte do movimento.

Nessa linha, apesar do conhecimento da inexistência da ideia de raça em seu sentido biológico, era incontestável a permanência de uma ideologia racial (Guimarães, 1995) no imaginário da população e na estrutura social. Com base nisso, datam-se dessa época, a realização de uma série de estudos quantitativos, que refletiam sobre o preconceito e a política da desigualdade no Brasil.

Nesse momento, ganham destaque as pesquisas feitas por Nelson do Valle Silva (1978) e Carlos Hasenbalg (1979), que desmitificavam o pensamento de que os mestiços possuíam condições melhores do que os negros. Os autores, demonstraram, com uma série dados e indicadores socioeconômicos, que os “pardos” se aproximavam muito mais dos pretos, do que dos brancos.

Nessa perspectiva, uma vez que as condições entre pretos e pardos se assemelhavam – seja levando em conta a formação escolar, o mercado de trabalho, ou ainda a disparidade de renda - fazia sentido considerá-los como um único grupo. Na visão de Sérgio Costa (2002), tal fato refutaria as constatações das pesquisas qualitativas indicativas de uma gradação “cromática nas adscrições sociais, de forma crescente do escuro para o claro – ou seja, quanto mais claro mais valorizado socialmente – e que dão sustentação à tese de que o que existe no Brasil é preconceito ou discriminação de cor e não discriminação racial” (Costa, 2002, p.47).

Nessa linha, uma vez que as diferenças entre brancos, de um lado, e pretos e pardos de outro, possuíam apenas a raça como característica de diferenciação, ficou constatado que as desigualdades no Brasil, além de sociais, eram sobretudo raciais. Em vista disso, autores como Hasenbalg (1979) e Silva (1979) utilizaram as categorias branco e não-branco em suas análises para pensar a política de desigualdade no país.

Além disso, o movimento negro, fundamentado nesses estudos, reformula tais categorias pensando a desigualdade em termos raciais - entre brancos e negros -, adotando uma postura “consciente de que a discriminação da qual negros e mestiços são vítimas apesar da ‘mistura do sangue’ não é apenas uma questão econômica que atinge todos os pobres da sociedade, mas sim resultante de uma discriminação racial camuflada durante muitos anos” (Munanga, 2006, p.53). Tal divisão, segundo Munanga (2006):

Trata-se, sem dúvida, de uma definição política embasada na divisão birracial ou bipolar norte-americana, e não biológica. Essa divisão é uma tentativa que já tem cerca de trinta anos e remonta à fundação do Movimento Negro Unificado, que tem uma proposta política clara de construir a solidariedade e a identidade dos excluídos pelo racismo à brasileira. Ela é anterior à discussão sobre as cotas ou ação afirmativa, que tem apenas uma dezena de anos. Mais do que isso, ela correu paralelamente à classificação popular cromática baseada justamente na multiplicidade de tons e nuances da pele dos brasileiros, resultante de séculos de miscigenação (Munanga, 2006, p.53).

Ainda, nesse período, de acordo com Daflon (2014), o movimento negro, com o objetivo de “tornar-se um movimento de massas, afirmou a necessidade de recuperação do termo ‘negro’ para referir-se a todos os descendentes de africanos – o que o tornaria porta-voz de cerca de metade da população brasileira” (Daflon, 2014, p.42). A partir de então, em prol de uma estratégia política, a categoria “negro” incluiria todos os afrodescendentes, fortalecendo o discurso do movimento¹⁶⁹.

Em vista disso, Gonzalez (2020) afirma que o movimento negro da época não era um movimento epidérmico, mas sim, um movimento *político*, justificado pela pesquisa de Vale Silva que “demonstrou que ser preto ou pardo no Brasil dá no mesmo, ou seja, demonstrou a tese do movimento negro, quando chamamos pretos, pardos e mulatos, todos, de negros” (Gonzalez, 2020, p.207).

¹⁶⁹ Contudo, foi somente três décadas depois, que tal proposta foi formalizada, a partir do Art. 1º da Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010, em que o Estatuto da Igualdade Racial decretou ser a população negra constituída pelo conjunto de “pessoas que se autodeclaram pretas e pardas, conforme o quesito cor ou raça usado pela Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), ou que adotam autodefinição análoga” (Brasil, 2010).

Larissa Fontana (2021) destaca, no entanto, que esse posicionamento da autora foi construído em um contexto diferente do que vivemos hoje, em que a autodeclaração não garantia benefício aos indivíduos negros, a não ser a possibilidade de construção de uma “identidade coletiva política, positivada e crítica frente às desigualdades sociais, raciais e econômicas enfrentadas pela população não-branca no país” (Fontana, 2021, p.265).

Além de que, segundo Fontana (2021), deve-se levar em conta que o “posicionamento quanto à pertença ou não dos sujeitos de pele clara não é o único” (Fontana, 2021, p.265). Por essa razão, ao contrário de Gonzalez (2020), Guimarães (2002) crítica a estratégia do movimento negro. Na visão do autor, a utilização do termo negro para conceituar o sujeito afrodescendente não “era nem analítico nem nativo. Não era analítico porque a sociologia não o sustentava, tampouco a biologia, e não era nativo senão para uma parte mínima da população brasileira, ou seja, para os ativistas e simpatizantes do MNU” (Guimarães, 2002, p.76).

Ainda, de acordo com Guimarães (2002), essa conceituação teria implicado na produção de duas heresias científicas: a primeira seria adotar como critério de identidade, “não a auto-identificação, como quer a moderna antropologia, mas a ascendência biológica” e a segunda ao ignorar “o fato de que, em grande parte do Brasil, a população que se autodefine ‘parda’ pode ter origem indígena e não africana” (Guimarães, 2002, p.57).

Nessa perspectiva, “o que significou uma grande vitória para o movimento negro naquele momento acabou tendo uma contribuição impensada para o apagamento de populações indígenas” (Lago, Montibeler, Miguel, 2023, p.4). Tal fato se deu em vista da apropriação da categoria pardo pelo movimento negro, enquanto apenas relacionada:

[...] a pessoas com ascendência negra, foi negligenciado o fato de que muitas pessoas de ascendência indígena também se identificam dessa forma. Portanto, essa absorção dos pardos, de certa maneira, contribuiu para a invisibilização da população indígena brasileira (Lago, Montibeler, Miguel, 2023, p.4).

Contudo, deve-se levar em conta que a decisão do movimento negro constituiu uma essencialização estratégica, cujas técnicas principais, segundo Bruno Ribeiro (2020), consistem na simplificação, homogeneização e naturalização dos indivíduos durante um determinado período, a fim de potencializar a ação política. O conceito, utilizado pela autora indiana Gayatri Spivak¹⁷⁰, defende que “o uso estratégico de categorias essencializadoras

¹⁷⁰ SPIVAK, Gayatri. Quem reivindica a alteridade? In Buarque de Almeida, Heloisa (org.) Tendências e Impasses – O feminismo como crítica da cultura, Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1994.

teria por finalidade organizar identificações e ampliar o poder das mobilizações políticas. O objetivo é, majoritariamente, o da conquista de direitos no interior dos Estados-nações” (Ribeiro, 2020, p.157).

Todas elas permitem que as diferenças internas sejam minimizadas, apagadas ou menosprezadas, mas elas produzem um sujeito coletivo que, sob certas circunstâncias, reúne rótulos de identificação comum, tendo força suficiente para grandes mobilizações políticas, reivindicações sociais ou representação coletiva, voltadas para a conquista e manutenção de direitos coletivos (Ribeiro, 2020, p.157).

Afinal de contas, sem somar os pardos, a categoria “preto” representava um número muito pequeno da população. Juntos, em contrapartida, formavam um grupo considerável estatisticamente, abarcando na época, quase metade da população. Além de que, conforme Rafael Osório (2003), a junção dos grupos enquanto negros é justificada estatisticamente, pela “uniformidade de características socioeconômicas dos dois grupos” e “teoricamente, pelo fato de as discriminações, potenciais ou efetivas, sofridas por ambos os grupos, serem da mesma natureza. Ou seja, é pela sua parcela preta que os pardos são discriminados” (Osório, 2003, p.24).

Ainda, de acordo com o autor, a justificativa teórica ao proporcionar uma explicação “para a origem comum das desigualdades dos pretos e dos pardos em relação aos brancos, coloca os dois grupos como beneficiários legítimos de quaisquer ações que venham a ser tomadas no sentido de reverter o quadro histórico e vigente dessas desigualdades” (Osório, 2003, p.24).

Na mesma linha, Munanga (1999) defende a união dos grupos “no discurso político e acadêmico não apenas porque eles apresentam semelhanças socioeconômicas, mas também em razão de uma necessidade política e identitária” (Daflon, 2014, p.54). Assim, na visão do autor, a agregação contribuiria no combate a alienação da identidade negra, especialmente entre os pardos.

Desse modo, segundo Verônica Daflon (2014), a estratégia do movimento negro da época “cumprir uma dupla função: (1) fazer desses movimentos porta-vozes de um número maior de pessoas e (2) promover a identificação dos brasileiros pardos ou mestiços com a negritude e com a consciência racial” (Daflon, 2014, p.96).¹⁷¹

A fim de cumprir esta última função, segundo Petrônio Domingues (2007), o movimento negro passa por uma africanização. Nessa linha, a partir daquele momento, as

¹⁷¹ Apesar disso, “na linguagem cotidiana o termo ‘negro’ continua sendo associado às pessoas de cor de pele mais escura” (Daflon, 2014, p.96).

“lides contra o racismo tinham como uma das premissas a promoção de uma identidade étnica específica do negro. O discurso tanto da negritude quanto do resgate das raízes ancestrais norteou o comportamento da militância” (Domingues, 2007, p.116). Assim, nessa época o movimento, conforme D’Adesky (2001), adotou um discurso cujo objetivo era reivindicar o:

[...] pleno reconhecimento da cidadania do negro, baseado na preservação e valorização das tradições culturais de origem africana, na reinterpretação da história e na denúncia de todos os fatores de desenraizamento e de alienação que atingem a população negra (D’Adesky, 2001, p.151).

Nesse panorama, Fontana (2021) aponta que sobre a concepção de “negro”, no âmbito “da militância do final do séc. XX, é possível apontar diferentes aspectos de identificação racial - descendência, traços culturais, condição de minoria, origem - que perpassaram o processo político de posituação das identidades racializadas” (Fontana, 2021, p.266).

Nesse contexto, segundo Ricardo Franklin Ferreira (2021), é possível notar uma ampliação do conceito de identidade pelo MNU, “não mais articulado em torno da luta contra o racismo”, mas sim por “uma concepção que valorize positivamente as matrizes africanas, como através da religião (Candomblé) e da cultura (escola de samba, capoeira, dentre outros)” (Ferreira, 2000, p.138).

Destaca-se, nesse momento, a adoção da noção de pertencimento racial e a retomada da concepção de negritude para constituir a identidade dos pardos, como um ato de resistência e denúncia ao mito da democracia racial e a ideologia do branqueamento. Assim, conforme Domingues (2005), a negritude passa a ser um conceito dinâmico, de caráter político, ideológico e cultural. Nessa linha, conforme Daflon (2014), a fim de conquistar esse objetivo, o movimento rejeita a categoria pardo:

[...] assim como categorias análogas como moreno e mulato, adotando negro ou afrodescendente como as únicas categorias étnico-raciais válidas. Mas o que é mais significativo para o propósito dessa tese é notar que, quando confrontados com dados estatísticos, que são coligidos a partir das categorias “pardos” e “pretos”, os ativistas dos movimentos negros e seus simpatizantes assumem explicitamente que ambos são negros. Em outras palavras, tais movimentos sociais pontificam que os pardos são todos negros (Daflon, 2014, p.42).

Nesse sentido, o incentivo ao orgulho de ser negro, ajudou a romper a ideia de clareamento e fomentar uma identidade na população parda, através do reconhecimento da

grande variedade de tons e traços existentes na comunidade negra.¹⁷² Esse modelo de construção racial da identidade, conforme Costa (2002) “deveria ser tanto encorajado pelo Estado [...], quanto pela ação do Movimento Negro” (Costa, 2002, p.48). Na mesma linha, Kabengele Munanga (1999) argumenta que a construção dessa identidade:

[...] dos excluídos supõe, na perspectiva dos movimentos negros contemporâneos, o resgate de sua cultura, do seu passado histórico negado [...], da consciência de sua participação positiva na construção do Brasil, da cor de sua pele inferiorizada, etc... Ou seja, a recuperação de sua negritude, na sua complexidade biológica, cultural e ontológica (Munanga, 1999, p.101).

Contudo, devemos levar em conta, que o processo de construção de uma identidade envolve uma série de fatores e especificidades, sobretudo no que tange a elaboração de uma identidade racial, e por esse motivo, convêm ser analisado de maneira mais aprofundada aqui. Assim, analisaremos agora como se dá o processo de constituição da identidade, e ainda, como se dá o processo de constituição de uma identidade *racial*.

2.4 A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE RACIAL

A questão da identidade, na visão de Stuart Hall (2008), ou o processo de identificação – quando focado no aspecto da subjetividade – na linguagem do senso comum, é constituída a “partir do reconhecimento de alguma origem comum, ou de características que são partilhadas com outros grupos ou pessoas, ou ainda a partir de um mesmo ideal” (Hall, 2008, p.106). Esse reconhecimento seria a base da solidariedade e fidelidade do indivíduo para com o grupo a qual pertence.

Ainda, conforme Kathryn Woodward (2014), frequentemente a identidade envolve “reivindicações essencialistas sobre quem pertence e quem não pertence a um determinado grupo identitário, nas quais a identidade é vista como fixa e imutável” (Woodward, 2014, p.13). Tais reivindicações, segundo a autora, podem se basear na natureza, como as identidades construídas fundamentadas nas ideias de etnia ou raça.

As identidades ainda, conforme Hall (2006), seriam relacionais, construídas através da diferença, ou seja, a partir da relação que estabelecemos com outros indivíduos e grupos, perspectiva que se relaciona também com a concepção de identidade para Charles Taylor (2000). Segundo o autor, a natureza dialógica da vida humana seria sua característica

¹⁷² Em vista dessa valorização, associada a outros fatores, vem aumentando o percentual da população que se autodeclara afrodescendente no país, conforme dados da PNAD (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios);

essencial, uma vez que é através dela nos tornamos “agentes humanos plenos, capazes de nos compreender a nós mesmos e, por conseguinte, de definir nossa identidade, mediante a aquisição de ricas linguagens humanas de expressão” (Taylor, 2000, p.246).

Nessa linha, para Taylor (2000), é justamente o fato de conhecermos e aprendermos essas linguagens¹⁷³ através da interação com outras pessoas, que faz a gênese do ser humano, ser dialógica. Tal processo se complexifica na medida em que “definimos nossa identidade sempre em diálogo com as coisas que nossos outros significativos desejam ver em nós - por vezes em luta contra essas coisas” (Taylor, 2000, p.246).

Além disso, na visão de Hall (2008), essa identidade, não seria fixa, imutável, pelo contrário, estaria em constante processo de mudança e transformação além de constante deslocamento e negociação. Por essa razão, o conceito de identidade defendido pelo autor, não é um conceito essencialista, mas sim, um conceito estratégico e posicional:

Essa concepção aceita que as identidades não são nunca unificadas; que elas são, na modernidade tardia, cada vez mais fragmentadas e fraturadas; que elas não [...] são, nunca, singulares, mas multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicos. As identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação (Hall, 2008, p.108).

Nessa perspectiva, as identidades, de acordo com o autor, seriam construídas dentro do discurso, sendo necessário por isso “compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas” (Hall, 2008, p.109).

Além de que, conforme Hall (2008), as identidades são formadas no interior do jogo de “modalidades específicas de poder e são, assim, mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica, naturalmente constituída, de uma [...] identidade sem costuras, inteiriça, sem diferenciação interna” (Hall, 2008, p.109). Na mesma linha, Munanga (1999) defende que a identidade constitui “um processo negociado e renegociado, de acordo com os critérios ideológicos-políticos e as relações de poder” (Munanga, 1999, p.108).

Ainda, segundo Tomaz Tadeu da Silva (2014), uma vez que as identidades se definem a partir das relações sociais, e envolvem, por conta disso, relações de poder, elas não são “simplesmente definidas; elas são impostas. Elas não convivem harmoniosamente, lado a

¹⁷³ O autor concebe a noção de linguagem no sentido amplo, “cobrindo [...] outros modos de expressão por meio dos quais nos definimos, incluindo as ‘linguagens’ da arte, do gesto, do amor etc” (Taylor, 2000, p.246).

lado, em um campo sem hierarquias; elas são disputadas” e nessa disputa “está envolvida uma disputa mais ampla por outros recursos simbólicos e materiais da sociedade” (Silva, 2014, p.81).

Nesse sentido, conforme Hortência Sousa Rocha (2023), o indivíduo, ao tomar uma posição, “ao identificar-se como negro, como pardo, como branco põe em jogo não só suas características físicas ou biológicas, mas esse processo envolve dimensões sociais, culturais e históricas específicas” (Rocha, 2023, p.38-9).

Os indivíduos e os grupos sociais não trazem dentro de si uma essência negra ou uma essência branca, mas essas categorias são significadas e ressignificadas sempre em relação ao contexto sócio-histórico e cultural onde esses indivíduos e grupos sociais se encontram (Schucman, 2012, p.40-41).

Assim, segundo Hall (2008), as identidades não dizem respeito a uma origem comum com a qual os indivíduos sempre manteriam uma correspondência, mas têm a ver, “com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos” (Hall, 2008, p.109). Em vista disso, para o autor, mais importante do que saber quem nós somos, ou de onde viemos, seria pensar quem podemos nos tornar e como a representação afeta a maneira como pensamos nossa própria identidade.

Nessa linha, uma vez que o processo de constituição da identidade racial não começa “do zero, este movimento de apropriação de significados e produção de sentidos baseia-se sempre em um conjunto de determinantes materiais e simbólicas construídas sócio-historicamente dentro da cultura em que está inserido” (Costa, Schucman, 2022, p.478). Nessa cultura, segundo Ferreira (2000), serão as especificidades das experiências pessoais, que determinarão a maneira como o indivíduo construirá suas referências de mundo.

Estas inter-relações são mediadas por crenças, padrões, práticas e normas de toda uma sociedade e esta, por sua vez, em parte, é constituída por esse mesmo indivíduo dela participante, em um processo contínuo e dinâmico de mútua construção, cuja direção não é casual, mas determinada pelo somatório das ações políticas de todos os indivíduos que a constituem (Ferreira, 2000, p.44).

Ainda, uma vez que esse processo é construído de forma dialógica, a questão do reconhecimento e da importância de um grupo de referência pelo qual se dá o processo de identificação (Hall, 2008) se torna fundamental para a constituição da identidade, sobretudo da identidade racial. Afinal de contas, “o homem procura o reconhecimento de sua

individualidade no interior do grupo em que se encontra inserido e também em relação aos outros grupos que o cercam” (D’Adesky, 2001, p.76).

Nessa perspectiva, segundo Ferreira (2000), comentando os estudos de William E. Cross Jr. (1987)¹⁷⁸, um bom desenvolvimento psicológico e social, estaria associado diretamente a combinação de três variáveis: a identidade pessoal, orientação do grupo de referência e a identidade racial. A primeira, estaria relacionada aos sentimentos, atitudes e personalidade do indivíduo. A segunda seria uma “variável indicativa do quanto a pessoa deixa seus pensamentos, sentimentos e comportamentos serem referenciados por valores, ideologias e padrões comportamentais de grupos raciais particulares” (Ferreira, 2000, p.63).

A identidade racial, por sua vez, estaria “relacionada à maneira como o indivíduo se articula e se compromete com as matrizes culturais do grupo de referência” (Ferreira, 2000, p.63). Contudo, o desenvolvimento psicossocial baseado nessas variáveis, segundo Ferreira (2000), em sociedades como a brasileira, acontece de modo particular em vista da presença de fortes estereótipos relacionados aos grupos raciais.

Nesse cenário, uma vez que uma série de características pejorativas são comumente associados aos sujeitos negros, não é surpresa o fato de muitos indivíduos optarem por adotar o grupo branco como referência. “Assim, ao identificar-se com o grupo ao qual são atribuídas qualidades positivas, a pessoa provavelmente teria mais facilidade em desenvolver uma identidade afirmada positivamente e sentimentos de valor em relação a si próprio” (Ferreira, 2000, p.64). Contudo, na visão do autor, esse processo se torna problemático quando:

[...] o indivíduo precisa negar ou distorcer aspectos pessoais compartilhados com um dos grupos etno-raciais do qual descende, situação comum no caso do brasileiro afro-descendente que, ao tentar articular-se com a cultura européia, negando suas origens africanas, sujeita-se a condições determinantes de constituição de auto-imagem negativa (Ferreira, 2000, p.64).

Com o objetivo de aprofundar a reflexão sobre o processo de construção dessa identidade afrodescendente, Ferreira (2000), fundamentado nos estudos de William E. Cross Jr.¹⁷⁹ e Janet E. Helms¹⁸⁰, propõe um guia identitário voltado a especificidade da realidade

¹⁷⁸ CROSS Jr. William. E. *Two factor theory of Black identity: implications for the study of identity development in minority children*. In: PHINNEY, J. S. e ROTHERAM, M. J. (eds.). *Childrend's ethnic socialization*. Beverly Hills, Cobb & Henry, p. 117-133, 1987.

¹⁷⁹ CROSS JR. William E. *Shades of black: diversity in African-American identity*. Philadelphia, Temple University Press, 1991.

¹⁸⁰ HELMS, Janet E. *An overview of Black racial identity theory*. In: HELMS, J. E. (ed.). *Black and White racial identity: theory, research, and practice*. Westport, Praeger, pp. 9-32, 1993.

brasileira. O autor divide o desenvolvimento da identidade em quatro estágios¹⁸¹, enquanto processos psicológicos que se destacam ao longo da vida: estágio de submissão; estágio de impacto; estágio de militância e estágio de articulação.

O estágio de submissão, corresponde ao estágio de idealização do mundo branco, que é visto como superior, em detrimento do mundo negro, visto como inferior. Nessa linha, em vista da valorização dos valores e da cultura branco-europeia, “há uma desvalorização do mundo negro ou uma tendência dos indivíduos a assumirem como insignificante para suas vidas o fato de serem afro-descendentes” (Ferreira, 2000, p.70).

Essa perspectiva de submissão é analisada também por Neusa Santos Souza (1983), para quem tal processo se relaciona com a história de ascensão social do negro no período escravista. De acordo com a autora, vivendo em uma sociedade tradicionalista que o definia “econômica, política e socialmente como inferior e submisso, e não possuindo uma outra concepção positiva de si mesmo, o negro viu-se obrigado a tomar o branco como modelo de identidade, ao estruturar e levar a cabo a estratégia de ascensão social” (Souza, 1983, p.19).

Naquela sociedade, conforme Souza (1983), onde somente os brancos eram cidadãos, dignos de direitos enquanto seres humanos, “ser gente” era ser tratado como branco. Assim, “foi com a principal determinação de assemelhar-se ao branco - ainda que tendo que deixar de ser negro - que o negro buscou, via ascensão social, tornar-se gente” (Souza, 1983, p.21).

Contudo, como já comentado, uma vez que a ascensão era limitada a alguns poucos indivíduos, a ambivalência entre a imposição de barreiras e a concessão de brechas, de acordo com a autora, “cumpria as mesmas e inequívocas funções de fragmentar a identidade, minar o orgulho e dismantelar a solidariedade do grupo negro” (Souza, 1983, p.21). E é a partir de tal panorama que se desenvolve a questão psicológica e social do negro.

A fim de analisar esse processo, Souza (1983) se fundamenta nos conceitos da psicologia de Narcisismo e Ideal do Ego¹⁸², e em conformidade com o estágio de submissão de Ferreira (2000), discorre sobre o negro cujo Ideal de Ego seria o branco, o negro que “nasce e sobrevive imerso numa ideologia que lhe é imposta pelo branco como ideal a ser atingido e que endossa a luta para realizar este modelo” (Souza, 1983, p.34). Esse Ideal, segundo Souza (1983), transforma o negro em diferente, inferior e submisso ao branco.

¹⁸¹ O termo “estágio” não se refere “a idéia de padrões fixos que se sucedem em uma seqüência linear” mas “um delineamento teórico que sugere a ocorrência de processos transitórios na construção da subjetividade e ligados a circunstâncias específicas, construído como artifício didático para ajudar a compreensão” (Ferreira, 2000, p.69).

¹⁸² Conforme Souza (1983) é preciso haver um modelo a partir do qual o sujeito possa se constituir, que recupere o narcisismo original. Esse modelo é o Ideal do Ego, do domínio do simbólico, que “é o registro ao qual pertencem a Ordem simbólica e a Lei que fundamenta esta ordem. O Ideal do Ego é, portanto, a instância que estrutura o sujeito psíquico, vinculando-o à Lei e à Ordem. É o lugar do discurso” (Souza, 1983, p.33).

Em vista disso, a mentalidade do sujeito negro será profundamente afetada, assim como sua autoimagem, levando-o a odiar, e até mesmo mutilar o próprio corpo (Nascimento, 1978). Nesse cenário, o contexto familiar e o ambiente escolar, logo na infância, constituem o espaço responsável por formar a identidade e a imagem de si, seja positivamente ou negativamente (Ferreira, 2000; Souza, 1983). Ainda, sobre os efeitos psicológicas, nas pessoas desse estágio, Ferreira (2000) comenta que:

Evidências empíricas, como demonstra o estudo de Parham e Helms (1985)¹⁸³, sugerem que as pessoas deste estágio tendem a apresentar autoconceito pobre, baixa auto-estima, auto-realização pobre, alta ansiedade e depressão. Tais sentimentos vêm acompanhados, no indivíduo, da sensação de não se "encaixar" realmente em nenhum grupo, demonstrando alienação (Ferreira, 2000, p.74-75).

Nessa linha, diante da constatação de sua posição na sociedade, segundo Souza (1983), o negro se vê frente a duas alternativas: aceitar ou lutar, lutar incessantemente, em busca de outras saídas. A primeira alternativa, conforme a autora, é representada pela Melancolia, e é carregada dos sentimentos de: perda de autoestima, culpa, inferioridade, insegurança, angústia, ansiedade, autodesvalorização, retraimento, timidez, entre outros.

Já a segunda alternativa, corresponderia a constituição de um novo Ideal de Ego que “lhe configure um rosto próprio, que encarne seus valores e interesses, que tenha como referência e perspectiva a História. Um Ideal construído através da militância política, lugar privilegiado de construção transformadora da História” (Souza, 1983, p.44). Ou seja, um meio de recuperar sua autoestima, afirmar sua identidade, e reivindicar seu lugar no mundo.

Tais alternativas se relacionam com os estágios de impacto e militância propostos por Ferreira (2000). No primeiro, o indivíduo se encontra no meio de dois processos antagônicos: a tendência de manter sua identidade e os valores brancos, e a ocorrência de algumas experiências desagradáveis, que o induzem a um estado de conflito consigo mesmo. É através da personalização dessas experiências, segundo o autor, que o sujeito negro toma consciência da discriminação, exercida pelo grupo branco dominante.

Nessa linha, de acordo com Ferreira (2000), ao se deparar com “a realidade de não poder ser verdadeiramente branco, o indivíduo é forçado a focalizar-se em aspectos de sua identidade que o inclui no grupo discriminado, o dos afro-descendentes” (Ferreira, 2000, p.77). Contudo, as situações de impacto, segundo o autor, se constituem enquanto experiências intensas carregadas de dor, ansiedade, confusão e raiva na vida dos sujeitos.

¹⁸³ PARHAM, T. A; HELMS, J. E. *Relation of racial identity attitudes to self-actualization and affective states of black students*. Journal of Counseling Psychology, v. 32, n. 3, pp. 431-440, 1985.

Essa mistura de sentimentos motiva e dá lugar ao anseio de recuperar a identidade do grupo de referência, que é quando se inicia o estágio de militância, de “construção de uma identidade afro-centrada”. Sobre o tema, Ferreira (2000) cita o importante trabalho de Irene Sales de Souza (1991), que estudou o papel da militância na reconstrução da identidade negra. Conforme o autor, Souza (1991):

Constatou ter a participação no grupo levado o militante a recuperar os valores da cultura e da história do negro. Isso veio a permitir, através de um processo de reconstrução interior, uma revisão de padrões introjetados e o resgate da identidade racial. O grupo de militância passou a ser o ponto de referência, oferecendo segurança para o enfrentamento da discriminação, e a favorecer, [...] maiores possibilidades de conquistas sociais, culturais e políticas (Ferreira, 2000, p.60).

Todavia, segundo Ferreira (2000), o estágio de militância desenvolve uma situação paradoxal: “para fugir ao conformismo da fase de submissão, o indivíduo cai num outro tipo de conformismo - o do novo grupo etno-racial de referência” (Ferreira, 2000, p.81). Ainda, de acordo com o autor, é comum nesse estágio um apego obsessivo em relação a essa nova identidade, e a formação de uma visão dicotômica de mundo.

Nesse cenário, conforme Ferreira (2000), nota-se a tendência de considerar todos os “brancos como maus, desumanos e inferiores e os negros como superiores, mesmo no sentido biogenético, passando a presença de melanina na pele a ser vista como um sinal de superioridade racial” (Ferreira, 2000, p.80). Nessa perspectiva, a tonalidade da cor de pele indicaria a superioridade ou inferioridade dos indivíduos.

Contudo, tal “processo torna-se mais dramático no caso do mestiço, pois, como nos aponta Reis (1997), ele está submetido a uma ambiguidade de ser um e outro, um branco-não-branco e um negro-não-negro” (Ferreira, 2000, p.80). Nesse ponto, essa visão dicotômica torna-se perigosa, afinal de contas, o foco na quantidade de melanina colocaria o indivíduo pardo, - agora incluído na categoria negro – em uma posição de conflito.

Destaca-se, no entanto, a afirmação de Neusa Santos Souza (1983), de que no Brasil, “nascer com a pele preta e/ou outros caracteres do tipo negroide e compartilhar de uma mesma história de desenraizamento, escravidão e discriminação racial, não organiza, por si só, uma identidade negra” (Souza, 1983, p.77).

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 que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração.

Assim, ser negro não é uma condição dada, a priori. É um vir a ser. Ser negro é tomar-se negro (Souza, 1983, p.77).

Assim, o ato de “tornar-se negro”, segundo a autora, é extremamente complexo e envolve um intenso processo de conscientização, tendo em vista o fato de vivermos em uma sociedade estruturalmente racista. Por conta disso, assumir a identidade negra, constitui um processo de construção política, social, cultural e histórica. Além de que, conforme Nilma Lino Gomes (2003), esse processo “implica a construção do olhar de um grupo étnico/racial ou de sujeitos que pertencem a um mesmo grupo étnico/racial sobre si mesmos, a partir da relação com o outro” (Gomes, 2003, p.171).

Nessa linha, o olhar de terceiros é primordial no processo de constituição dos indivíduos negros, uma vez que faz com que estes se reconheçam enquanto tal (Modesto, 2018). Assim, para esses sujeitos, “conta não apenas a leitura que eu faço de mim mesmo, como também a leitura que o outro faz de mim e como essas duas leituras entram em (des)acordo, seja por contradição ou conciliação” (Pereira; Modesto, 2020, p.277).

Todavia, o problema surge, ou melhor dizendo, se intensifica, na medida em que tanto a leitura quanto o processo de identificação racial à primeira vista fechado, individual e unívoco, “na realidade, afirma-se extremamente ambíguo, uma vez que supõe uma relação de intersubjetividade. Para ser unívoca, a identificação necessitaria da coincidência e coerência da autopercepção do indivíduo e da percepção do outro com uma única categoria racial” (D’Adesky, 2001, p.134).

Essa percepção, na visão de D’Adesky (2001), que define a univocidade da identidade racial, seria “geralmente feita por inferência a partir da cor da pele, dos traços do rosto, da textura dos cabelos, operação que é alargada pela recorrência à escala social” (D’Adesky, 2001, p.134). Contudo, como aponta o autor, a diversidade de culturas existentes em diferentes espaços geográficos, ou mesmo em uma mesma região, evidenciam a multiplicidade de critérios e categorias raciais, que não são universais.

Além do ponto de vista cultural e geográfico, D’Adesky (2001) inclui também a influência das variáveis socioeconômicas no processo de percepção racial. A partir desses critérios, conforme o autor, “um mesmo indivíduo pode ser percebido e classificado racialmente de modo diferente de um país para outro, de uma região para outra ou até de um quarteirão para outro, dentro de uma mesma cidade” (D’Adesky, 2001, p.134).

Ainda, devemos levar em conta que a maneira como os indivíduos constroem suas identidades, não é constante, fixa ou imutável, mas depende de uma série de fatores como a

“posição que ocupam na estrutura social, as mudanças estruturais na sociedade, as mudanças nas suas visões de mundo, ideologias, experiências particulares que os afetaram e pode até mesmo ser reflexo da implementação de políticas públicas” (Jesus, Hoffmann, 2020, p.6).

Nessa linha, como apontam Costa e Schucman (2022) as transformações “contemporâneas impressas pelos movimentos sociais, políticos e culturais a partir da noção de raça refletem nas práticas dos sujeitos, que hoje encontram diferentes opções culturais, políticas, corporais para as próprias narrativas de vida e de suas subjetividades” (Costa, Schucman, 2022, p.478). Assim, segundo as autoras:

[...] as identificações raciais seriam sínteses resultantes da apropriação de diversos significados culturais e simbólicos feitas por cada sujeito ao longo do seu percurso singular, no qual procuraria conciliar vivências, muitas vezes contraditórias, de diferentes contextos sociais em que circula (Costa, Schucman, 2022, p.478).

Contudo, nesse contexto, de acordo com Sueli Carneiro (2011), com o avanço da conscientização racial dos indivíduos negros, a consequente redefinição das identidades raciais, tende a ser “atribuída apenas a um suposto ou real oportunismo promovido pelas políticas de cotas, fenômeno recente que não explica a totalidade do processo em curso” (Carneiro, 2011, p.73). Nessa linha, como aponta Gabriela Rodrigues (2020b):

[...] as políticas afirmativas [...] mexeram no tabuleiro racial do Brasil não só dinamizando a relação classe/raça, mas também as próprias autodeclarações raciais, dito de outro modo, as proporções raciais do país. Nesse sentido, o crescimento que a população negra registra no Brasil tem, possivelmente, como um dos seus fatores, o estímulo que as políticas afirmativas fornecem para que mais pessoas se declararem negras. Esse aspecto aparentemente instrumental da identidade colabora para os conflitos em torno da legitimidade do pertencimento negro de indivíduos pardos, bem como do seu direito às cotas (Rodrigues, 2020b, p.6).

Em vista disso, a autora argumenta que se “dos movimentos negros vem a politização da mestiçagem” vem “também as suspeitas sobre a identidade dos negros mais claros” (Rodrigues, 2020a, p.13), questões que são colocadas, sobretudo, por conta do colorismo.

2.5 COLORISMO: PERCEPÇÕES INICIAIS

Apesar de compreendê-lo como uma categoria em disputa, as atribuições comuns na produção escrita sobre colorismo o definem, de maneira simplificada, como uma hierarquização dos tons de pele e traços físicos de pessoas negras, que determinam a intensidade de discriminação que essas pessoas irão sofrer. Ou seja, quanto mais retinta a cor

da pele, e quanto maior a quantidade de traços característicos da população negra, maior a possibilidade de sofrer com o racismo.

O termo foi utilizado pela primeira vez em 1983, no texto da escritora e ativista feminista estadunidense Alice Walker, *If the Present Looks Like the Past, What Does the Future Look Like?*, presente no livro *In Search of Our Mothers' Garden*. O conceito, como definido pela autora, corresponde ao “tratamento preconceituoso ou preferencial dado a pessoas da mesma raça baseado somente na cor da pele” (Walker, 2021, p. 259).

Na obra, segundo Juliana Morais de Góes (2022), Walker analisa a importância da cor dentro da própria comunidade negra nos Estados Unidos, com foco na “violência contra as mulheres negras de pele escura. Isto é, em sua obra, o colorismo é um sistema de opressão principalmente intrarracial” (Góes, 2022, p.3).

De acordo com Góes (2022), a fim de compreender o funcionamento do colorismo na sociedade estadunidense, Walker analisou a literatura negra no país. Desta, a autora constatou o fato dos romancistas negros, além de reproduzir nos romances a imagem da mulher negra “com base na ótica do homem branco [...], também, descaracterizavam a si mesmos. Walker argumenta que a consequência deste processo é a criação de uma divisão patriarcal entre as mulheres negras” (Góes, 2022, p.4).

Essa divisão patriarcal, relacionada com o período escravocrata nos Estados Unidos, separaria as mulheres negras de pele clara e escura, relegando às primeiras a objetificação, e a segunda à solidão (Góes, 2022). Em vista disso, além de estudar a existência do colorismo na sociedade estadunidense, Alice Walker, segundo Góes (2022), tinha como objetivo buscar e incentivar um sentimento de solidariedade entre essas mulheres, na defesa de que:

[...] o problema do século XXI ainda será o problema da cor de pele, não apenas "a relação entre as raças mais escuras e mais claras dos homens [sic] na Ásia e na África, na América e nas ilhas no mar", mas as relações entre as pessoas mais escuras e mais claras de mesma raça, e das mulheres que representam tanto o escuro quanto o claro dentro de cada raça. São nossas relações "familiares" umas com as outras nos Estados Unidos que precisamos examinar. E é a família inteira, em vez de o mais claro ou o mais escuro, que deve ser o foco da afirmação racial (Walker, 2021, p.276).

Ainda, na visão de Góes (2022), o conceito de colorismo proposto por Walker, se relaciona com o Brasil, tendo em vista que “a hierarquização das pessoas segundo o fenótipo, especialmente a cor da pele, foi fundamental para a construção da identidade nacional brasileira” (Góes, 2022, p.5). Como já vimos, as ideias de raça e cor constituíram categorias

fundamentais na história do país, principalmente a partir do século XIX, com o contexto da Abolição.

A especificidade da questão racial brasileira motivou a professora e pesquisadora brasileira Alessandra Devulsky, a utilizar o conceito para pensar as relações raciais no país. Na obra *Colorismo*, a autora defende ser o colorismo uma ideologia assim como o racismo, além de constituir um subproduto deste. Assim, ele se fundamenta na cor da pele e nas características físicas das pessoas em seu exercício.

Contudo, na visão de Devulsky (2021), o colorismo “não se restringe somente ao aspecto físico, à geometria de traços, ele reflete o que há de mais pernicioso no racismo: a introdução de uma hierarquia racial que corresponde a um projeto político” (Devulsky, 2021, p.126). É a partir dessa ideologia de hierarquia racial que se instaura a disparidade entre negros claros e escuros.

A concepção de ideologia, na perspectiva de Hall (2003), corresponde as “estruturas de pensamento e avaliação do mundo - as ‘idéias’ que as pessoas utilizam para compreender como o mundo social funciona, qual seu lugar nele e o que *devem* fazer” (Hall, 2003, p.173, grifo do autor). Tais “ideias”, para o autor, são registradas e analisadas através da linguagem e do comportamento, podendo ser pensadas ainda enquanto sistemas de representação, que se referem a maneira pelas quais nós representamos a nós mesmos, o mundo e os outros.

Nessa linha, a noção de colorismo enquanto ideologia nos indica que a ótica utilizada pelos indivíduos para ver e atribuir significados a si mesmos e aos outros acontece a partir de uma lógica colorista, que enxerga o branco como superior e o negro como inferior. Por conta disso, a ideia de hierarquia racial intrínseca a concepção acaba também influenciando a maneira pela qual os sujeitos pensam a sua posição no mundo social.

Além disso, como aponta Silvio Almeida¹⁸⁷, em vista de seu caráter ideológico, o fenômeno do colorismo se relaciona diretamente com a história e as relações de dominação constitutivas da sociedade. Por essa razão, ao analisar a incidência do colorismo no contexto brasileiro, Devulsky (2021) constata que ele teria surgido “em substituição ao sistema de leis e de institutos jurídicos que até então estabeleciam o lugar de negros e brancos durante a escravidão e a partir desses mesmos elementos culturais” (Devulsky, 2021, p.47).

Desse modo, para a autora, o colorismo constituiu-se com o objetivo de manter a hierarquia racial e a organização social no período pós-abolição, a fim de garantir para a sociedade da época, a continuidade do sistema que classificava os indivíduos de acordo com

¹⁸⁷ ALMEIDA, Silvio. Sinopse. In: DEVULSKY, Alessandra. *Colorismo*. São Paulo: Jandaíra, 2021.

suas características físicas. Tal perspectiva é defendida também por Guimarães (1995), ao argumentar que a ordem escravocrata não teria sido abolida de fato, mas sim substituída por outra ordem hierárquica onde raça, cor e status eram relacionados de forma intrínseca entre si.

Contudo, como aponta Joyce Souza Lopes (2017), as hierarquias baseadas no fenótipo são as mais ambíguas possíveis. Ainda, deve-se levar em conta que a realidade e a posição social dos pretos e pardos (mestiços) se constituíram de forma muito complexa na sociedade brasileira, sobretudo no que tange as diferentes tonalidades de pele.

Nessa linha, em vista da miscigenação, da política de embranquecimento e da ideologia da democracia racial, as relações entre eles eram tensionadas em uma sociedade onde o fenótipo era determinante na classificação racial e no status social dos indivíduos. Nesse contexto, a ascensão e a assimilação restrita dos indivíduos negros, e os benefícios concedidos aos mestiços de pele mais clara, dificultaram a formação de um sentimento de solidariedade racial e a constituição de uma identidade racial coletiva entre eles. Tal era o contexto do surgimento de um “colorismo” no âmbito brasileiro.

Na atualidade, o conceito de colorismo que vem insurgindo nos últimos anos, aparece em um contexto diferente, “de avanços nas conquistas de direitos da população negra, em especial, na possibilidade de adentrar espaços de prestígio predominantemente brancos, como as universidades, os órgãos públicos, a política institucional, a grande mídia” (Fontana, 2021, p.28). Nesse cenário, conforme Fontana (2021), destaca-se a existência de uma disputa para “definir – entre o visível e o legível – quem são os negros que, ao autodeclararem como pretos ou pardos, constituem a maior parte da população brasileira e que devem ser necessariamente amparados pelas políticas de combate ao racismo estrutural” (Fontana, 2021, p.29).

Até então, segundo Hortência Rocha (2023), “a definição de pardo como pertencente à população negra, defendida pelo movimento negro e incorporada pelo Estado, não havia sido questionada” (Rocha, 2023, p.5). Como visto anteriormente, essa estratégia foi fundamental na reivindicação de políticas públicas direcionadas à população negra. Entretanto, é justamente no seu período de surgimento e concretização, que a questão do colorismo se torna mais problemática e sensível, uma vez que tais políticas utilizam como critério principal para a concessão de vagas a autodeclaração, apesar de haver atualmente na maioria dos casos, as comissões de heteroidentificação para sua validação e efetivação.

Nesse contexto, pondera-se, que com a tentativa de fraude por pessoas vistas como brancas pelos movimentos negros que:

[...] passam a ocupar vagas reservadas às cotas raciais nas universidades sob a justificativa de que a ascendência negra de pais ou avós embasaria a autodeclaração como pardo, se torna necessário (re)discutir os critérios que definiriam a negritude no país e, dessa forma, a totalidade dos corpos designados como “pardos” enquanto integrantes da comunidade negra [...] passa a ser questionada (Fontana, 2021, p.29).

A partir desse momento, na visão de Luiz Augusto Campos (2013), o pardo deixa de ser apenas um obstáculo epistemológico no estudo das relações raciais no Brasil, para se tornar um dilema político para o Estado nacional. “Afiml, todo pardo é negro? O pardo também tem direito a cotas?” (Rocha, 2023, p.5).

Nesse panorama, de acordo com Larissa Fontana (2021), os discursos sobre colorismo produzidos no país, fundamentados na teoria estadunidense de Alice Walker, acabam por “atravessar os dizeres que constroem o ‘ser pardo’ e o ‘ser preto’ enquanto integrantes distintos da comunidade negra brasileira, tensionando as implicações da construção de uma negritude política unívoca frente à ordem racial brasileira” (Fontana, 2021, p.30).

Nessa situação, devemos levar em conta que no Brasil os sentidos construídos ao redor do “negro” e do “ser negro” incluem inúmeras designações que mobilizam memórias da raça “e que marcam uma divisão racial complexa e muito particular ao país, ancorada no modo como a miscigenação ocorrida no país - e os sujeitos envolvidos [...] - foi significada em disputas constantes e díspares entre os sentidos possíveis” (Fontana, 2021, p.78).

Apesar disso, segundo a autora, utiliza-se como argumento nesse contexto, o fato de que “determinados corpos negros não precisariam passar por um processo de descoberta e reivindicação verbal da identidade negra, pois seus traços fenotípicos [...] definiriam, *por si só*, sua identidade racial e sua posição de oprimidos pelo racismo da sociedade brasileira” (Fontana, 2021, p.23-24, grifo da autora).

Além do mais, em vista do modo como se dera a organização racial nos séculos anteriores, ao abordar a discussão sobre colorismo hoje, os autores – tanto da academia quanto fora dela - comumente fazem uma “releitura da organização racial brasileira pautada pela existência de uma escala hierárquica de cores que possibilitaria aos sujeitos negros mais claros acessarem aos espaços de poder na sociedade brasileira” (Fontana, 2021, p.205).

Nessa perspectiva, conforme a autora, a possibilidade de não se ver e/ou não ser visto como negro exclusivamente pelo corpo, conferida aos indivíduos cujos traços fenotípicos se “afastariam do imaginário do que é um corpo negro no Brasil [...], resultaria no acesso a diferentes privilégios sociais e econômicos, bem como atenuaria os efeitos do racismo sobre esses corpos” (Fontana, 2021, p.23-24).

Nessa discussão, os estudos de Oracy Nogueira (2006) sobre o tipo particular de preconceito existente no Brasil, que levaria em conta *a marca* em sua incidência, frequentemente são utilizados como argumento. Contudo, a relação intrínseca entre a intensidade da discriminação e o fenótipo, dá brecha a utilização do conceito de colorismo de maneira equivocada, levando ao pensamento de que os pardos ou negros de pele clara, possuiriam benefícios e/ou privilégios pelo fato de vivermos uma sociedade racista.

Assim, na atualidade, a discursividade do colorismo no Brasil, na visão de Fontana (2021) parece estar relacionada à possibilidade de ascensão social dos sujeitos de pele clara, “reatualizando um discurso meritocrático que, no caso dos sujeitos racializados, implicam um esforço pelo trabalho, pelo corpo e pela moral em condições socioeconômicas totalmente desiguais estruturadas por gênero, raça e classe” (Fontana, 2021, p.135-136).

Tal discurso, é extremamente problemático de acordo com a autora, na medida em que deixa de lado o caráter fantasioso do mito da democracia racial como uma ilusão constitutiva “da identidade nacional e dos processos de subjetivação dos sujeitos brasileiros”, e reafirma a “suposta ascensão social dos sujeitos negros de pele clara na contramão dos índices socioeconômicos que seguem posicionando sujeitos pretos e pardos na oposição direta às condições de vida dos sujeitos brancos” (Fontana, 2021, p.272).

Nessa lógica, conforme Rocha (2023), o colorismo potencializa as desigualdades internas entre os grupos e diminui o impacto do racismo na população negra em sua totalidade. Em vista disso, Gabriela Rodrigues (2021) argumenta que o colorismo estaria “fazendo com que os avanços políticos negros retrocedessem” ao incluir no discurso dos movimentos “o mito da democracia racial. É que, conforme já demonstramos longamente, colorismo e democracia racial têm algo em comum: afirmar o privilégio mestiço” (G. Rodrigues, 2021, p.253). Contudo, como indica Josiel Rodrigues (2023):

Como mostra os dados da PNADC, pardos não são diferentes de pretos em questão de renda, inclusive se separados por gênero e nível educacional. Complementarmente, segundo dados do SIM, pardos são maioria em homicídios. Ainda que essas bases não carreguem dados a respeito de cor de pele, são os próprios autores do colorismo que classificam os pretos como negros de pele escura e os pardos como de pele clara. Portanto, há de saída um descompasso entre a teoria e as estatísticas oficiais do governo brasileiro. [...] Então, por mais que seja possível argumentar em termos qualitativos os números de cada raça, em termos quantitativos é pouco produtivo alegar que os negros de pele mais escura (pretos) sofrem mais do que os negros de pele mais clara (pardos) como afirma o colorismo (Rodrigues, 2023, p.49-68).

Além de que, segundo Devulsky (2021) “seja em torno do fenótipo, seja com relação à carga cultural expressa pelo sujeito, a categorização do quanto um indivíduo é negro só ocorre após a leitura de que ele não é branco” (Devulsky, 2021, p.29). Nesse sentido, mesmo que a miscigenação possa atenuar a incidência do racismo, de acordo com a autora:

[...] um negro de pele clara lido como sujeito autorizado a circular na esfera branca de poder, ao portar um turbante, ao usar um dread no cabelo, pode perder com muita facilidade seu *laisser-passer*. A sutil linha que divide esses espaços de trânsito social é facilmente rompida, e essa insegurança é apreendida quase que naturalmente na sociedade por negros, especialmente os de pele clara, visto que para aqueles de pele escura a linha separatória é praticamente inamovível (Devulsky, 2021, p.43-44).

Dessa forma, para Devulsky (2021), é insensato afirmar que os indivíduos pardos ou negros de pele clara são vistos e tratados como “quase brancos” em nossa sociedade, não se sujeitando assim a situações de preconceito e discriminação, uma vez que o “reconhecimento de vantagens concedidos a negros de pele clara não faz deles sujeitos pertencentes aos espaços de poder tradicionalmente ocupados por brancos no Brasil” (Devulsky, 2021, p.139).

Ainda, ao tomar o mito como fato, o colorismo retira “(ou invalida, deslegitima) pessoas negras de pele clara da população negra, colocando-as, mais uma vez, no limbo ou no vazio identitário estratégico do dispositivo” (G. Rodrigues, 2021, p.253). Nesse sentido, além da alegação de que os negros de pele clara teriam privilégios, evidencia-se a suspeita sobre a legitimidade da identidade racial desses indivíduos.

Tal problema se intensifica na medida em que a “pigmentocracia” suposta pelo colorismo se transforma em uma escala para medir quão negro o sujeito é. Nessa linha, os negros de clara, são vistos como menos negros, ou até mesmo, possuem sua identidade racial anulada por pessoas tanto da comunidade negra, quanto de fora dela.

Dessa forma, conforme Larissa Fontana (2021), a experiência racializada dos negros de pele clara, que acontece “no confronto com o olhar e leitura raci(ali)sta do outro, é construída como menos autêntica que aquelas dos negros de pele escura, materializando uma disputa interna ao grupo racializado entorno da pertença legitimada à negritude” (Fontana, 2021, p.220). Tal cenário, segundo a autora, seria reflexo da discursividade do colorismo, que:

[...] atravessa o discurso sobre o colorismo, mas não se limita a ele. Enquanto discursividade, é responsável pela “inscrição de efeitos linguísticos materiais na história” (PÊCHEUX, [1994] 1983, p. 64)¹⁹³ que mobilizam a tensão interna ao grupo negro e o apagamento da relação desigual com os sujeitos brancos. Assim, se

¹⁹³ PÊCHEUX, Michel. Ler o arquivo hoje. In. ORLANDI, Eni P. (org) [et. al.]. Gestos de leitura: da história no discurso. Tradução: Bethânia S. C. Mariani [et. al]. Campinas: Editora da Unicamp, 1994, p.55-66.

organiza contraditoriamente à favor e contra o mito da democracia racial, sustentando sentidos de harmonia entre os grupos raciais distintos ao mesmo tempo que institui sentidos de competição e disputa entre os sujeitos não brancos, significados historicamente em relação um ao outro (mestiço x negro) por uma valoração que se dá na comparação entre os dois, mas que é instituída pelo modo como as discursividades da raça, da mestiçagem e da meritocracia funcionam demarcando diferentemente os corpos racializados, mas mantendo-os igualmente na marginalização sob a ilusão de que seria possível ascender socialmente pela proximidade física, moral, cultural, religiosa às expressões da branquitude eurocentrada (Fontana, 2021, p.271).

Nessa direção, a discursividade do colorismo divide a comunidade negra e institui a imagem do que seria o negro “verdadeiro”, dentre os indivíduos que compõem essa população. Contudo, como nos alerta Sueli Carneiro (2011), uma das características do “racismo é a maneira pela qual ele aprisiona o outro em imagens fixas e estereotipadas, enquanto reserva para os racialmente hegemônicos o privilégio de serem representados em sua diversidade” (Carneiro, 2011, p.70).

A autora argumenta nesse sentido, que um sujeito negro ou japonês em uma “propaganda povoada de brancos representam o conjunto de suas coletividades. Afinal, negro e japonês são todos iguais, não é? Brancos não. São individualidades, são múltiplos, complexos e assim devem ser representados” (Carneiro, 2011, p.70-71). Sua especificidade, conforme Carneiro (2011) é demarcada também no nível fenotípico:

[...] em que é valorizada a diversidade da branquitude: morenos de cabelos castanhos ou pretos, loiros, ruivos, são diferentes matizes da branquitude que estão perfeitamente incluídos no interior da racialidade branca, mesmo quando apresentam alto grau de morenice, como ocorre com alguns descendentes de espanhóis, italianos ou portugueses que, nem por isso, deixam de ser considerados ou de se sentirem brancos. A branquitude é, portanto, diversa e multicromática. No entanto, a negritude padece de toda sorte de indagações (Carneiro, 2011, p.71).

Ainda, segundo Hortência Rocha (2023), devemos levar em conta a singularidade do racismo no Brasil, que acontece de maneira camuflada nas relações cotidianas, e que é também contextual, “uma pessoa pode ser racializada como branca em um contexto e em outro ser chamada de negra e passar por experiências de discriminação” (Rocha, 2023, p.30).

Apesar disso, como afirma Larissa Fontana (2021), o racismo, por seu viés estrutural, atinge todos os corpos negros, sem exceção e sem distinção relevante entre pretos e pardos, o “que produz rasuras na concepção universalista do colorismo que perpassam os textos – de que é unicamente o tom da pele e as características fenotípicas que determinarão o nível da opressão racial que a pessoa vai sofrer” (Fontana, 2021, p.219).

2.6 PRÓXIMOS PASSOS

Nesse capítulo, apreendemos sobre a nossa história a fim de compreender os motivos que fomentaram o episódio de colorismo no BBB21. Por esse motivo, foi apresentado aqui os aspectos teóricos que perpassam as questões históricas, sociais, políticas e culturais relacionadas ao conceito. Nessa linha, discutimos a respeito da construção da ideia de raça (e cor) e sua relação com o contexto nacional, envolvendo temas como miscigenação, identidade nacional, mito da democracia racial e movimento negro. Abordamos ainda, a questão da identidade, com foco na identidade negra, além da concepção de colorismo e as complicações do conceito na atualidade.

A partir dos conteúdos apresentados neste capítulo, compreendo que a discussão sobre colorismo traz à tona elementos complexos da constituição da sociedade brasileira. Se por um lado, ele alimenta o imaginário de que os negros de pele clara sofrem menos com a discriminação ou mesmo não sofrem com ela, de outro, acaba por dificultar a construção de uma identidade negra mais ampla.

Tal perspectiva pode ser evidenciada em situações nas redes sociais e na internet em geral, visto que, conforme Gabriela Rodrigues (2021) “o colorismo é amplamente discutido nas redes sociais e nas discussões políticas acerca do lugar dos ‘negros de pele clara’ ou ‘pardos’ na população negra brasileira” (G. Rodrigues, 2021, p.14).

Um exemplo que causou grande polêmica e que nos interessa especialmente aqui, aconteceu no dia 5 fevereiro de 2021, quando alguns participantes do Big Brother Brasil 2021, questionaram e invalidaram a cor de Gilberto Nogueira e sua autodeclaração enquanto sujeito negro. Após o episódio, a busca pelo termo colorismo subiu nas plataformas de pesquisa, e o debate se instaurou nas redes sociais digitais. Nosso papel agora, é investigar o evento em questão, refletir sobre a especificidade do conceito de colorismo a ele associado e os temas que dele se originaram.

3. A REPRESENTAÇÃO DO DEBATE SOBRE COLORISMO NO TWITTER: ENTRE A AUTOIDENTIFICAÇÃO E A HETEROIDENTIFICAÇÃO

Como exposto no primeiro capítulo, nosso objetivo neste trabalho é compreender e analisar os sentidos sobre colorismo que foram atribuídos – ou a forma como o tema foi representado - pelo público a partir do episódio do reality em que a identidade racial de um participante foi questionada. Assim nessa parte, será focalizado a representação do debate, ou visto de outra forma, a produção de sentido sobre colorismo no Twitter.

3.1 “FULANA” É BRANCA, PARDA OU PRETA? A HETEROIDENTIFICAÇÃO DE PESSOAS FAMOSAS

Começaremos a exposição com o tópico de discussão sobre a cor/raça de pessoas famosas, ou melhor dizendo, pessoas que aparece(ra)m na mídia e recebe(ra)m o olhar do público por conta disso. Tal tópico foi escolhido como nosso ponto de partida, não apenas pela grande quantidade de comentários, mas sobretudo pela qualidade destes em relação ao conteúdo, que servirá de base para o início de nossa linha de argumentação.

No total, os comentários que debatiam a cor/raça de pessoas famosas somaram 1693 tweets, representando boa parte do material coletado, evidenciando assim, o interesse das pessoas sobre o fenótipo alheio e a vontade destas de definir, seja pela afirmação ou negação, a cor/raça dos outros.

3.1.1 Aqueles que aparece(ra)m na mídia

Entre as pessoas citadas nos comentários, foi possível estabelecer uma distinção entre os que participaram ou não do Big Brother Brasil. Em relação aos que não tinham associação com o reality, os nomes mais comentados foram as cantoras Marina Sena¹⁹⁴ e Gloria Groove¹⁹⁵, os personagens da novela Chiquititas, bem como o caso de Lucas Nogueira, que

¹⁹⁴ Marina de Oliveira Sena, mais conhecida pelo nome artístico Marina Sena, nasceu em 26 de setembro de 1996, na cidade de Taiobeiras, Minas Gerais, e ficou conhecida por cantar e compor músicas do gênero pop.

¹⁹⁵ Nome artístico da drag queen interpretada pelo cantor, rapper, compositor, ator, e dublador brasileiro Daniel Garcia Felicione Napoleão, que nasceu em 18 de janeiro de 1995, em São Paulo capital. O cantor/a cantora ficou conhecida por compor e cantar músicas do gênero pop e funk.

apesar de não ser famoso teve seu nome exposto na mídia, além de se relacionar com o debate das pessoas sobre a cor/raça dos outros.¹⁹⁶

Tabela 8 – Não participantes do reality

Marina Sena	253 tweets
Chiquititas	129 tweets
Gloria Groove	97 tweets
Lucas Nogueira	81 tweets
Outros	51 tweets
Total	611 tweets

Fonte: autora

Figura 27 – Marina Sena



Fonte: Reprodução/Instagram¹⁹⁷

No que tange aos comentários sobre a cantora e compositora brasileira Marina Sena, a maior parte se referia a definição de sua cor/raça (147 tweets), utilizando inclusive o colorismo para pensar o assunto (33 tweets). Nestes comentários a maioria das pessoas, seja afirmando ou debochando, identificaram Sena como uma pessoa branca (97 tweets). Nessa

¹⁹⁶ Além destes, alguns outros nomes foram comentados, como a cantora Anitta (17 tweets), com comentários divididos entre pessoas identificando-a como parda/mestiça (9 tweets) ou como branca (8 tweets); sobre a Miss Santa Catarina Bruna Valim (9 tweets) com a maioria afirmando que ela seria negra (8 tweets); ou também sobre o jogador de futebol Givanildo Vieira de Sousa, mais conhecido como “Hulk” (9 tweets), com comentários divididos entre aqueles que o consideravam negro (5 tweets) e aqueles que o viam como branco (4 tweets).

¹⁹⁷ Disponível em: https://www.instagram.com/p/CP_j7gNFNh3/

situação, chama atenção alguns comentários debochando/ironizando sua aparência latina e/ou mineira (10 tweets), enquanto outros afirmavam o seu parecer latino (9 tweets).¹⁹⁸

Em contrapartida, outros comentários identificaram Sena como uma pessoa não branca (22 tweets) ou parda (19 tweets), criticando o modelo binário de classificação no Brasil. Nessa linha, alguns utilizaram do colorismo para afirmar que Marina Sena seria negra/não branca (5 tweets), ou então afirmar através do conceito que ela não o seria (7 tweets).

Ainda, discutiram a respeito da relação do colorismo com a realidade estadunidense (21 tweets), uma vez que a regra de uma gota “transforma” grande parte das pessoas miscigenadas em negras. Em contrapartida, em nosso país, onde quase toda a população é miscigenada, o critério de classificação seria a cor, e não a origem. Nessa direção, alguns comentários argumentaram a dificuldade de definir as relações raciais brasileiras em preto e branco, apontando a problemática do binarismo em vista da miscigenação (18 tweets).

Por fim, incluindo o tópico anterior, foram encontrados alguns tweets mais amplos sobre cor/raça (45 tweets), argumentando por exemplo, que uma pessoa “morena”, ou “bronzeadá” não deixa de ser branca por causa disso (8 tweets) e que existem diferentes tipos de brancos europeus - mas que continuam sendo brancos - (5 tweets). Na mesma direção foi comentado que seria o racismo aquele responsável por definir quem é negro no país (8 tweets). Alguns ainda, apontaram a questão da autodeclaração, no sentido de que a palavra da própria cantora deveria ser a decisiva para a definição de sua identidade racial (6 tweets).

Figura 28 – Gloria Groove e Daniel Garcia



Fonte: Reprodução/Instagram¹⁹⁹

¹⁹⁸ Vale comentar ainda, que alguns tweets apontaram sua aparência semelhante a pessoas árabes, ou do oriente médio (3 tweets). Outros reclamaram que a questão de sua cor/raça não importava (3 tweets).

Ademais, uma outra artista que apareceu no debate sobre cor/raça foi a cantora e drag queen Gloria Groove (97 tweets), que é interpretada pelo cantor brasileiro Daniel Garcia. Grande parte dos tweets identificaram a cantora como branca (45 tweets), inclusive debochando do assunto (8 tweets). Em contrapartida, houve comentários de pessoas afirmando que Groove seria negra de pele clara/parda (16 tweets), e de pessoas que achavam (pensavam) nela dessa forma (10 tweets).

Surgiram ainda, tweets apontando que Groove fingia ser negra (3 tweets), comparando a situação com a da cantora britânica Jesy Nelson (9 tweets), que foi acusada de *blackfishing* por parte do público, termo utilizado normalmente quando pessoas brancas tentam se passar por pessoas negras, seja se bronzeando, pintando o corpo, fazendo procedimentos estéticos, entre outros.

Por fim, foi possível encontrar comentários comparando o caso da cantora brasileira a situação de Gilberto Nogueira no BBB21 (4 tweets) e destacando o colorismo (2 tweets), argumentando que seria possível afirmar a identidade de negros de pele clara, sem negar a existência de outras pessoas em detrimento disso.

Figura 29 – Pata e Mosca (1997)



Fonte: Reprodução/Instagram²⁰⁰

Além das cantoras, os personagens da novela infantil Chiquititas²⁰¹ também foram alvo de discussão. O tópico surgiu devido a uma fala de Lumena, no dia 6 de fevereiro, ao afirmar que não teria assistido a primeira temporada da novela, em 1997, por não haver

¹⁹⁹ Foto Gloria Groove disponível em: https://www.instagram.com/p/CdAFFiVOg2H/?hl=pt-br&img_index=3. Foto Daniel Garcia disponível em: https://www.instagram.com/p/CBHSwv7BrGB/?hl=pt-br&img_index=2

²⁰⁰ Disponível em: https://www.instagram.com/p/CmfG5HRpQgW/?utm_source=ig_embed&ig_rid=e2f2925f-83b0-46d3-8585-cb51535bd2ec&img_index=1

²⁰¹ Chiquititas é uma telenovela brasileira exibida pelo SBT entre os dias 28 de julho de 1997 e 19 de janeiro de 2001, contando com 787 capítulos divididos em cinco temporadas.

nenhuma menina negra. Sua fala gerou repercussão no Twitter (129 tweets), com as pessoas argumentando que teriam sim, personagens negros na telenovela, utilizando como exemplo, principalmente, os personagens Pata e Mosca, interpretados por Aretha de Oliveira e Pierre Bittencourt, além de outros como a personagem Dani, de Giselle Medeiros e o chefe Chico, de Gésio Amadeu.

Ainda, além de citar os personagens negros, o público também interpretou o comentário de Lumena como uma militância errada, descabida, no sentido de problematizar temas que não seriam ou não teriam em sua essência, problemas. Contudo, sobre o assunto, devemos levar em conta que a fala da participante se referia a presença de *meninas* negras, e não apenas ao elenco no geral. Além de que, mesmo levando em conta a totalidade dos personagens, o número de pessoas não negras era proporcionalmente maior do que o de negros na novela.

Apesar disso, invalidar a presença das duas meninas negras do elenco não foi visto com bons olhos pelos indivíduos em rede, principalmente por causa da personagem Pata. Nas críticas, foi possível observar comentários relacionando a declaração de Lumena a outras falas proferidas dentro do programa. A primeira por Nego Di, seu companheiro ao longo do reality, que chamou Gilberto Nogueira de “sujinho”, e a segunda pela própria participante, na edição sem cortes da madrugada do dia 5 de fevereiro. Neste dia, logo após comentar sobre a questão da autodeclaração, Lumena foi respondida por Karol Conká dizendo “*Ai, gente, quero que vocês enxerguem em mim uma ruivice. Eu sou ruiva*”, que por sua vez foi replicada pela participante também debochando “*Eu sou verde, eu sou arco-íris*”.

Tais falas foram lembradas pelo público em tweets perguntando se a personagem Pata seria “sujinha” ou “verde”, ao invés de negra. Além do mais, a repercussão gerada pela declaração de Lumena e pelos comentários dos internautas foi tamanha que chegou a própria Aretha de Oliveira, que escreveu um texto comentando o caso em seu Instagram:

Muitas pessoas me marcando em posts como este, então vamos lá. Em uma coisa a Lumena está certa, ela realmente não assistiu Chiquititas (e perdeu uma novelão por sinal). Eu no caso fiquei do começo ao fim, mas nos quase 4 anos de novela, houve outras crianças negras também, como Dani, Neco, Mosca, Binho e Polyana. Sim, a gente precisa estar em mais espaços de forma igualitária, não queremos ser “o único” ou “um dos poucos”, não tenho dúvida que estamos lutando duro para isso, e que aos poucos as mudanças começaram a acontecer. Falta muito? Com certeza, mas negar cada conquista, não é o caminho jamais, esse movimento nunca vai se tratar apenas daquele indivíduo, mas mexerá com a estrutura, e assim, mesmo que aos poucos, ela vai se modificando!!! Eu só agradeço a possibilidade de ter estado ali, por tudo que isso representou na minha vida e da minha família, e

por tantas meninas terem se sentido representadas pela Pata, nossa Pata! [...] Obrigada pelo carinho de sempre!!! Sigamos!!!²⁰²

Por fim, o último nome citado em relação as pessoas que não participaram do BBB, foi Lucas Nogueira Siqueira (81 tweets). Os comentários surgiram após a publicação de um tweet do perfil do site de notícias G1, comentando a nomeação de Siqueira ao cargo de terceiro-secretário da carreira de diplomata, do quadro permanente do Ministério das Relações Exteriores. Ao clicar no link e ler a notícia, no entanto, percebia-se que a aquisição do cargo tinha sido feita através do sistema de cotas para negros, contrariando sua eliminação por fraude no concurso de 2015 para o Itamaraty

Figura 30 – Tweet sobre Lucas Nogueira



Fonte: Twitter/reprodução²⁰³

Neste concurso, além de Lucas Nogueira Siqueira, outros candidatos também foram considerados suspeitos de fraude no sistema de cotas, o que levou o Ministério Público Federal (MPF) a propor uma ação civil contra eles. Nessa ocasião, foi constatado pelos procuradores através de fotografias dos concorrentes, as incoerências relacionadas as suas autodeclarações raciais (Ortiz, 2021).

Nesse contexto, conforme Brenda Ortiz (2021), Siqueira recorreu a decisão e “em um processo que correu na 5ª Vara Federal do Distrito Federal, desde 2016, a defesa de Lucas Nogueira apresentou laudos de sete dermatologistas identificando o candidato como pardo” (Ortiz, 2021, Online).

Ainda, segundo a autora “os laudos foram baseados na escala de Fitzpatrick, que estabelece seis categorias de pele em razão de sua resposta à radiação ultravioleta. O jovem

²⁰² OLIVEIRA, Aretha de. “Muitas pessoas me marcando...”. Instagram. 6 de fevereiro de 2021. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CK975gbp33g/>>. Acesso em: 21 maio. 2024.

²⁰³ G1. “Lucas Nogueira Siqueira foi nomeado...”. X (Twitter). 25 de agosto de 2021. Disponível em: <<https://twitter.com/g1/status/1430670574712410115>>. Acesso em: 21 maio. 2024.

foi classificado no nível 4, equivalente a pele morena moderada, segundo os dermatologistas” (Ortiz, 2021, Online). A problemática decorrente desse processo levou o Itamaraty a acatar o conselho do MPF de instituir uma “banca de heteroidentificação”, ou no caso específico, a avaliação da autodeclaração dos candidatos por sete diplomatas integrantes do Comitê Gestor de Gênero e Raça, a fim de evitar e esclarecer possíveis dúvidas.

Figura 31 – Lucas Nogueira Siqueira



Fonte: Reprodução/G1 Distrito Federal²⁰⁴

Nesse contexto, Siqueira, que havia se autodeclarado pardo no ato da inscrição e sido inserido nas vagas destinados aos negros (que englobam indivíduos pretos e pardos), por não ter atingido a nota suficiente para passar pela ampla concorrência na primeira fase, foi indeferido pela comissão de heteroidentificação como não sendo sujeito da política, e eliminado do concurso. Apesar disso, Siqueira recorreu judicialmente a decisão, e através de uma liminar expedida em julho de 2016, foi-lhe permitido frequentar as aulas do curso de formação do Instituto Rio Branco (Ortiz, 2021). Na fase final, no entanto, Siqueira conseguiu passar pela ampla concorrência e foi aprovado nesse grupo.

Nos comentários sobre o ocorrido, muitos discordaram da aprovação e nomeação de Lucas Siqueira (36 tweets), inclusive se referindo a ele como um bandido, criminoso (6 tweets). Em relação a sua cor (19 tweets) a opinião se dividiu entre aqueles que o consideravam pardo (8 tweets) e aqueles que não o identificavam dessa forma (11 tweets). Por fim, o restante dos comentários (20 tweets) discorriam a respeito das cotas, seja de forma contrário a ela (4 tweets), a favor do critério de ancestralidade (4 tweets) ou de critérios mais

²⁰⁴ Disponível em: <https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2021/10/11/itamaraty-revoga-nomeacao-de-candidato-que-mesmo-eliminado-nas-cotas-raciais-foi-aprovado-em-vaga-para-negros.ghtml>

objetivos para definir os sujeitos da política (8 tweets), bem como sua relação com o colorismo (4 tweets).

Para compreender as questões levantadas nos comentários, no entanto, faz-se necessário uma breve pausa a fim de esclarecer alguns pontos sobre a especificidade desta política pública no país. Com isso, poderemos entender a relação do tema da pesquisa apresentada neste trabalho com a questão das cotas evidenciada no caso de Lucas Siqueira.

3.1.2 Um breve parêntese: a questão das cotas raciais

Na visão de Bruno de Oliveira Ribeiro (2020), no estudo da história das políticas afirmativas no Brasil, evidencia-se alguns momentos marcantes. O primeiro deles ocorreu em meio a Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas organizada pela ONU no ano 2001 em Durban, na África do Sul.²⁰⁵ A partir desse momento, segundo o autor, observamos a aprovação das primeiras políticas de Ação Afirmativas (AAs) “nas universidades públicas brasileiras e uma série de discussões sobre constitucionalidade, eficácia, desigualdade racial, nossa matriz cultural e relações raciais” (Ribeiro, 2020, p.46).

O segundo marco importante, para Ribeiro (2020), é o julgamento da Ação de Descumprimento de Preceito Fundamental 186 em 2012, que por unanimidade foi votada a favor da constitucionalidade das políticas de ação afirmativa. Esse momento histórico, conforme o autor “sintetiza um primeiro conjunto de discussões jurídicas sobre as AAs no Brasil, em especial sobre sua constitucionalidade, e discussões sobre argumentos favoráveis e contrários foram drasticamente reduzidos” (Ribeiro, 2020, p.46-47).

A partir desse ano, a discussão se volta para a definição dos critérios burocráticos relacionados a Lei 12.711/2012²⁰⁶, e entre eles a questão de determinar quem seriam os indivíduos negros a ter acesso e direito a política. Nesse contexto, segundo Ribeiro (2020), na ausência de um regulamento mais rígido e criterioso, os dispositivos jurídicos complementares a lei “– o Decreto 7.284 e a PN 18 –, todos de 2012, indicam a autoidentificação étnica e racial para definir o sujeito de direito da lei, sem mencionar a

²⁰⁵ Vale comentar, que “antes desse momento, já haviam surgido políticas de características semelhantes às AAs e, obviamente, antes dos preparativos para Durban, a discussão sobre AAs já circulava entre intelectuais e no interior do Estado e da sociedade brasileira” (Ribeiro, 2020, p.46).

²⁰⁶ “De acordo com a Lei, nas universidades e institutos federais, 50% das matrículas, por turno, seriam destinadas a alunos oriundos de escola pública e, dentre estes 50%, as vagas deveriam ser distribuídas entre: pretos, pardos e indígenas, em proporção, no mínimo igual, à do último censo realizado pelo IBGE para o estado onde se localiza a instituição” (Ribeiro, 2020, p.47).

heteroidentificação ou outras formas de definição do pertencimento” (Ribeiro, 2020, p.49). Nesse processo, foi a autodeclaração feita a partir da autoidentificação o critério utilizado.

Todavia, não podemos considerar a autoidentificação e a autodeclaração como sinônimos, já que possuem, em sua essência, significados distintos. Apesar disso, não é incomum ver pessoas utilizando os termos de formas semelhantes, como foi o caso dos tweets sobre o assunto (119 tweets), que pensavam a identificação (15 tweets) como fundamento para a autodeclaração (60 tweets), além de relacionarem ambas ao fato de se reconhecer e/ou considerar de tal modo (34 tweets), chegando inclusive, a taxar a lei que institui a autodeclaração como errada e perigosa por conta disso (10 tweets).

Contudo, a autoidentificação, como explicado por Bruno Camilloto e Ludmilla Camilloto (2022), é da ordem do *ser* e se refere “à identificação subjetiva e particular do sujeito sobre um ou mais aspectos de sua identidade, seja no que diz respeito ao seu pertencimento racial ou ao reconhecimento de seu gênero e de sua sexualidade” (B. Camilloto; L. Camilloto, 2022, p.4).

Em contrapartida, a autodeclaração, na visão dos autores, é da ordem do *fazer* e corresponde a uma manifestação que vai além da identificação particular subjetiva na qual o “sujeito manifesta ‘publicamente’ algum aspecto de sua autoidentificação. Nesse caso, ele exterioriza sua autoidentificação para o conhecimento de outrem, declarando-a em alguma oportunidade de sua vida” (B. Camilloto; L. Camilloto, 2022, p.4).

O direito de se autodeclarar negro, de acordo com Bruno Camilloto e Ludmilla Camilloto (2022) se relaciona diretamente com a autonomia que todo indivíduo possui de “dizer algo sobre si mesmo. Registre-se, por oportuno, que a autodeclaração da identidade racial é uma conquista muito importante do Movimento Negro brasileiro e que deve, *prima facie*, ser reconhecida publicamente” (B. Camilloto; L. Camilloto, 2022, p.4).

Contudo, historicamente, apesar da extrema importância, a autodeclaração enquanto único mecanismo burocrático para concorrer a política de cotas se mostrou problemática na prática em vista da realidade social e racial brasileira. Destaca-se nesse contexto, segundo os autores, uma série de notícias sobre denúncias, investigações e expulsões de alunos relacionadas a fraude no sistema de cotas em diversas universidades no país.

É em meio a esse cenário, que é instaurada a Lei 12.990, de junho de 2014²⁰⁷, que em vista de suas regulamentações, conforme Ribeiro (2020), determinaram o terceiro marco

²⁰⁷ Segundo o autor, a lei “reserva 20% das vagas para negros em concursos públicos federais na administração pública federal, nas autarquias, nas fundações públicas, nas empresas públicas e nas sociedades de economia mista controladas pela União” (Ribeiro, 2020, p.50).

importante das AAs no Brasil. Estas, estabeleceram uma alteração nos critérios de determinação do pertencimento racial dos indivíduos, que passaram da autoidentificação para “a heteroidentificação fenotípica. Esse critério expandiu-se para as universidades e institutos federais, tornando-se a forma procedimental majoritária de verificação do pertencimento racial dos candidatos cotistas as vagas reservadas” (Ribeiro, 2020, p.50).

As chamadas comissões de heteroidentificação, segundo Bruno Camilloto e Ludmilla Camilloto (2022), não tem o objetivo de negar, reduzir ou afastar a autoidentificação do indivíduo, mas de validar a autodeclaração emitida exclusivamente para os trâmites da política de cotas. Assim, as comissões não dizem respeito aos aspectos subjetivos da identidade, não rejeitam a possibilidade do sujeito de se autoidentificar negro, não afetando “sua identidade ou seu pertencimento racial, sua história familiar e de seus ascendentes, seus agrupamentos sociais em razão da raça autoidentificada e sua eventual filiação aos costumes, tradições, trajes e/ou religiões de matrizes africanas” (B. Camilloto; L. Camilloto, 2022, p.5).

Nessa linha, para Ribeiro (2020), apesar das humanidades, em geral, tenderem a discutir as questões relativas à identidade de forma mais aberta, fluida, relacional, as políticas de cotas em busca da segurança jurídica, tendem a essencializá-la. Além do mais, nesse processo, conforme o autor, os estudiosos da área utilizam as pesquisas de Oracy Nogueira para “reforçar o fenótipo/marca como principal marcador do racismo. E, se assim o caracterizamos, a principal maneira de combater essa forma de racismo é utilizar os mesmos marcadores fenotípicos nas políticas de promoção da igualdade racial” (Ribeiro, 2020, p.120).

No entanto, a definição do fenótipo como principal critério para determinar os sujeitos negros que teriam direito as cotas, dá brecha aos argumentos contrários as políticas públicas voltadas a questão racial, por um suposto retorno a ideia de raça biológica, responsável por definir a aparência dos indivíduos. Contudo, como aponta Rocha (2023), por mais que as bancas se utilizem de critérios fenotípicos considerando o contexto regional, a finalidade é:

[...] completamente diferente, não afirma-se nesse procedimento uma raça biológica, que atribuiria comportamentos às características físicas e genéticas dos sujeitos como ocorria no século XIX, mas que é a partir das características fenotípicas que remetem ao fenótipo africano que os sujeitos pretos e pardos são discriminados e vitimados pelo racismo, por essa razão que as bancas de heteroidentificação utilizam como critério, exclusivamente, o fenótipo (Rocha, 2023, p.85).

Assim, “a finalidade desse retorno é prática: a de cientificamente carimbar o fenótipo como parte inerente à maneira oficial de classificação racial na sociedade e possibilitar critérios relativamente objetivos para definição de quem é negro” (Ribeiro, 2020, p.124).

Ainda, em relação aos critérios, deve-se levar em conta que não existe uma “verdade objetiva ou científica sobre o fenótipo e as identidades a elas relacionadas. O negro, como sujeito subordinado, é produzido em uma relação social, e é somente através dessa que a atribuição de valores e qualidades a um padrão fenotípico ganha sentido” (IPEA, 2019, p. IX).

Nesse sentido, tendo em vista o caráter relacional da identidade no país, a legislação que orienta as ações afirmativas também “reconhece o caráter contextual a partir do qual a identidade de raça/cor se forma” (IPEA, 2019, p. IX). Por esse motivo, as comissões de heteroidentificação são compostas e distribuídas por cor, gênero, e preferencialmente por naturalidade, levando em consideração os principais aspectos da diversidade no Brasil.

Além do mais, conforme a Orientação Normativa nº3 (Brasil, 2016), nos editais que aplicam a política de cotas, os métodos de verificação da autodeclaração racial são previstos e detalhados, a fim de evitar possíveis dúvidas nos candidatos a pleitearem as vagas. Aos candidatos não aprovados pela comissão, existe ainda a possibilidade de recurso, feita com comissão diferente da anterior. Além de que, na constatação da declaração falsa do candidato, este apenas será eliminado do processo seletivo, sem prejuízo de outras sanções cabíveis. Contudo, para o caso de Lucas Siqueira comentando anteriormente, especialmente em relação aos concursos públicos, a lei aponta que na hipótese de declaração falsa:

[...] o candidato será eliminado do concurso e, se houver sido nomeado, ficará sujeito à anulação da sua admissão ao serviço ou emprego público, após procedimento administrativo em que lhe sejam assegurados o contraditório e a ampla defesa, sem prejuízo de outras sanções cabíveis (Brasil, 2014).

Sendo assim, constatado a declaração falsa, o candidato é eliminado do concurso ou desposado do cargo, embora tenha direito a defesa, assim como o fez Lucas Siqueira. Todavia, se o Itamaraty tivesse previsto no edital a verificação da autodeclaração racial dos candidatos desde a primeira etapa do processo seletivo, talvez o final de sua história fosse diferente. Afinal de contas, a omissão do Ministério das Relações Exteriores complicou a burocracia do concurso e após a decisão da Justiça Federal, aqueles acusados de fraude só poderiam assumir o cargo se tivessem nota suficiente para passar pela ampla concorrência nas fases posteriores, como foi o caso de Siqueira.

Devemos levar em conta, no entanto, que o concurso ocorreu apenas 1 ano após a legislação responsável por regulamentar os processos de heteroidentificação. Assim, ao longo dos anos, o avanço na conscientização sobre a questão racial bem como a implementação de

medidas de verificação da autodeclaração, contribuíram na diminuição dos casos de fraude, e na consequente aquisição das vagas pelos sujeitos de direito dela.

Apesar disso, tais casos não deixaram de existir. Por esse motivo, segundo Bruno Ribeiro (2020), é importante destacar nesse contexto, o papel dos coletivos negros que “passaram a surgir nas universidades após as políticas de Aas serem implementadas. Esses coletivos são os principais denunciadores das fraudes e recorrem à militância externa às universidades, às ouvidorias institucionais e às vias jurídicas” (Ribeiro, 2020, p.52).

Ainda, nesse cenário, na visão de G. Rodrigues (2021), as redes sociais também ocupam lugar de destaque, principalmente nas discussões sobre autodeclaração e heteroidentificação negra. Tal perspectiva é defendida também por Carlos Alberto Medeiros (2022), uma vez que para o autor a “polêmica gerada pelas políticas de ação afirmativa com recorte racial transformou a questão de raça num dos principais temas do debate público na atualidade, para o que contribuem significativamente as redes sociais” (Medeiros, 2022, p.81-82).

Nessa linha, as considerações dos autores vão de encontro aos dados dessa pesquisa no que tange ao debate sobre cor/raça, na medida em que os indivíduos utilizam das redes sociais para comentar, denunciar, afirmar, negar ou duvidar da cor/raça alheia através da heteroidentificação. Contudo, ao contrário das comissões, que são respaldadas pela legislação e prezam pela objetividade e respeito tanto a autoidentificação quando a autodeclaração dos candidatos, nas redes sociais como o Twitter, tal processo nem sempre acontece de maneira cordial.

Além de que, de maneira oposta as comissões que visam confirmar somente a autodeclaração a fim de garantir a efetividade da política de cotas, nos tweets o intuito dos usuários em comentar, afirmar, negar, duvidar da cor e identidade racial de outrem, tem uma motivação diferente, mas ainda incerta para a autora desta pesquisa. Por esse motivo, devemos voltar a exposição dos resultados a fim de ter mais material para respaldar nossas dúvidas e, quem sabe, formular considerações sobre o assunto.

3.1.3 Aqueles que participaram do Big Brother Brasil

Como dito anteriormente, além das pessoas que aparece(ra)m na mídia, foi possível identificar nos nomes citados nos comentários, participantes de diferentes edições do programa. Entre eles mulheres como Maria Bomani do Big Brother Brasil 2022, Gyselle Soares da oitava edição, Flayslane Raiane, mais conhecida como Flay, da edição de 2020 e

Viviane de Queiroz, mais conhecida pelo nome artístico Pocah, participante da vigésima primeira edição. Além destas, também foram observados comentários sobre alguns participantes homens do BBB21, entre eles Gilberto Nogueira, José Tiago Sabino Pereira, conhecido pelo nome artístico Projota e Rodolfo Matthaus.²⁰⁸

Tabela 9 – Participantes do reality

Gilberto e Projota	215 tweets
Maria	212 tweets
Gyselle Soares	203 tweets
Gilberto	285 tweets
Pocah	58 tweets
Rodolfo	40 tweets
Flay	38 tweets
Outros	20 tweets
Projota	11 tweets
Total	1.082 tweets

Fonte: autora

Começando pela participante Maria (212 tweets), foi possível observar diversos tweets sobre sua cor/raça (46 tweets), com muitos comentários identificando-a como parda, afirmando a existência dessa categoria e sua inclusão no grupo negro (21 tweets), enquanto outros apontavam a conveniência e passibilidade destes (5 tweets). Notou-se também aqueles que a viam como preta/negra de pele clara (15 tweets) e em menor proporção, aqueles que a viam como não negra (3 tweets).²⁰⁹ Alguns tweets ainda, alegaram que a questão da cor não era importante ou relevante (12 tweets).

²⁰⁸ Outros nomes de participantes também apareceram em menor proporção em comentários citando os ganhadores negros do programa como Cida Santos do BBB4, Mara Viana do BBB6, Munik Nunes do BBB16, Gleicy Damasceno do BBB18 e Thelma Assis do BBB20. Além de comentários sobre Elana Valenaria e Danrley Ferreira da edição de 2019 que se reconheceram negros dentro programa e geraram discussão sobre colorismo para fora dela, possibilitando reflexões sobre o ser negro para além da pele retinta.

²⁰⁹ Além destes, observou-se também 1 tweet afirmando ter dúvidas sobre a maneira de enxergar racialmente a participante, e 1 tweet apontando a validade e a centralidade da própria autoidentificação de Maria.

Figura 32 – Maria (BBB22)



Fonte: Reprodução/Gshow²¹⁰

Ademais, uma boa parte dos comentários mostrou indignação e/ou deboche com a situação da publicação (Figura 33) da qual se extraiu os tweets, uma vez que esta fazia referência a árvore genealógica da participante para definir sua identidade racial (56 tweets). Por esse motivo, alguns comentaram também da diferença entre os critérios de classificação racial utilizados no Brasil e nos Estados Unidos (13 tweets), afinal de contas, em um país como o nosso, onde o critério é o fenotípico, pouco importa saber a origem (ou pedir foto do pai).

Em relação ao assunto, foi possível observar também tweets criticando os “fiscais de cor” (13 tweets), expressão utilizada para aqueles que duvidam, negam, afirmam, questionam a identidade racial de outrem. Na mesma linha, alguns enquadraram a situação da publicação como análoga ao Twitter (14 tweets), evidenciando uma suposta regularidade do caso na rede social. Além de criticarem a militância e o movimento negro pela recorrência de episódios como esse (6 tweets).

Ainda, verificou-se comentários comparado a situação de Maria com a de Gilberto Nogueira (19 tweets), alegando o colorismo evidenciado no questionamento da identidade racial dos participantes, e a percepção de que somente os retintos são vistos e considerados negros. Nessa direção, muitos comentários aproveitaram também para contar sobre suas próprias experiências em relação ao assunto, relatando as dúvidas e questionamentos internos relacionados a sua identidade (33 tweets).

²¹⁰Disponível em: <https://gshow.globo.com/realities/bbb/bbb22/noticia/maria-e-participante-do-bbb22-conheca.ghtml>

Figura 33 – Publicação sobre Maria (BBB22)



Fonte: Twitter/reprodução²¹¹

Tais comentários, aliados à situação da participante, evidenciam a realidade dos indivíduos, e nesse caso em especial, das mulheres cujo fenótipo reside num lugar incerto, “mulheres que vivem a jornada do quase. Mulheres que, em sua negritude esmorecida, habitam um corpo de fronteira [...], nem lá e nem cá, um corpo com (ou sem?) liberdade para se autodenominar, na constante busca por confirmação” (Lago, Montibeler, Miguel, 2023, p.2).

²¹¹ Natolea. “Qd eu penso q vi de tudo aqui...” X (Twitter). 15 de fevereiro de 2021. Disponível em: <https://twitter.com/_natolea/status/1493597986064113672>. Acesso em: 5 fev. 2024.

O que é preto o suficiente para estar no espectro da negritude? Meu cabelo deveria ser diferente? Quem sou eu? Onde me localizo? “Mulata”? “Morena”? Sou “da cor do pecado”? Estes questionamentos acompanham cotidianamente um sem-número de mulheres negras de pele clara. Mulheres que, ao afirmarem sua negritude, são atravessadas por olhares, comentários e perguntas: nem tanto, você é clara demais, seu cabelo não é crespo o suficiente, você não é preta o suficiente (Lago, Montibeler, Miguel, 2023, p.2).

Conforme Mara Lago, Débora Montibeler e Raquel Miguel (2023), esta é a realidade de um número indefinido de mulheres negras de pele clara. Ainda, segundo as autoras, em entrevista concedida à editora Companhia das Letras²¹² “Sueli Carneiro indicou sua percepção de que o colorismo opera com mais força sobre mulheres, ponderando que há um maior questionamento e escrutínio da legitimidade da sua racialização” (Lago, Montibeler, Miguel, 2023, p.10).

Tal perspectiva é observada não só no caso de Maria, mas também nos comentários sobre as participantes Pocah (58 tweets) e Flay (38 tweets). Conforme Larissa Fontana (2021), na vigésima edição a identidade racial de Flayslane era motivo de polêmica nas redes sociais, ao contrário de participantes como Babu e Thelma que não geravam discordância entre a auto e a heteroidentificação.

Figura 34 – Flayslane (BBB20)



Fonte: Reprodução/Gshow²¹³

Nesse período, segundo a autora, enquanto uns defendiam a negritude da participante utilizando como argumento a pluralidade dos corpos negros, outros a contestavam,

²¹² CARNEIRO, Sueli; RIBEIRO, Djamila; SANTANA, Bianca. “Feminismos negros, com Sueli Carneiro, Bianca Santana e Djamila Ribeiro”. #JornadasAntirracistas. *YouTube*, 26 jun. 2020. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=2mmuyRXHHg0>. Acesso em: 20 maio de 2024.

²¹³Disponível em: <<https://gshow.globo.com/realities/bbb/bbb20/noticia/flayslane-e-participante-do-bbb20-conheca.ghhtml>>. Acesso em: 19 maio. 2024.

“apontando sua pele clara e seu cabelo liso como marcas que indicavam que ela era *ou* branca *ou* indígena, mas *não* negra: sua identidade racial era atravessada por dúvidas, imprecisões fenotípicas, (im)possibilidades” (Fontana, 2021, p.254, grifo da autora).

Tais questões podem ser evidenciadas nos comentários sobre a cor/raça participante, que ora a identificavam como negra (8 tweets), ora como não negra, mas talvez indígena (8 tweets) ou ainda como negra e indígena (2 tweets). Além destes, notou-se comentários apontando a lógica do colorismo aplicado a participante (5 tweets) e a importância da discussão e aprendizado sobre o assunto (7 tweets).

Outros ainda, indicaram também a necessidade de saber, em primeiro lugar, a autoidentificação de Flay (8 tweets). Sobre o assunto, chama a atenção ainda o fato de que durante a exibição do programa, a própria participante comentou sobre sua identificação racial e as vivências de racismo em sua vida. Contudo, como aponta Larissa Fontana (2021) a reivindicação de Flay, “que passa por um dizer-se negra, é articulada [...] ao conflito não dito com o olhar do outro que apontaria a inadequação de seu corpo à negritude fenotípica, atravessando o modo como ela se veria e como sabe que seria vista” (Fontana, 2021, p.255).

Nessa situação, segundo a autora, a dúvida gerada pela inadequação do corpo as extremidades (branco ou preto) “poderia ser traduzida por ‘ela se diz negra, MAS não sabe se é vista como negra’, uma vez que há (e se sabe que há) corporalidades que atravessam o dispositivo do olhar, (in)determinando as possibilidades de negritude” (Fontana, 2021, p.255).

Figura 35 – Pocah (BBB21)



Fonte: Reprodução/ TV Globo/João Cotta

Em relação a participante Pocah da edição de 2021, questões semelhantes à de Flay puderam ser observadas. Nos comentários sobre sua cor/raça (27 tweets) por exemplo, alguns a consideraram como negra (10 tweets) outros ficaram em dúvida (9 tweets), e outros ainda apontaram o colorismo no questionamento de sua identidade racial (8 tweets), tendo em vista que a própria já havia a declarado publicamente. Nessa linha, verificou-se também tweets discutindo a questão da autodeclaração e o direito dos indivíduos de externar sua autoidentificação (8 tweets).

Figura 36 – Comentário sobre Pocah



Fonte: Reprodução/Twitter²¹⁴

Ainda, de forma semelhante a Flayslane, verificou-se alguns comentários indicando a aparência “indígena” da participante (10 tweets). No caso de Pocah, foi apontado o formato liso de seu cabelo e o nome antigo de “MC Pocahontas”, utilizado pela cantora no início da carreira em 2012, mas alterado em 2019 pelo atual. Na mesma linha, foi questionado se o fato de ela se considerar negra não seria um apagamento indígena, tendo em vista os traços fenotípicos da participante. Todavia, ao contrário do que se aponta nesses comentários, não existe um “fenótipo indígena”²¹⁵.

²¹⁴ AZEVEDO, Maíra. “e que algumas pessoas levam mais tempo”. X (Twitter). 20 de janeiro de 2021. Disponível em: <<https://twitter.com/tiamaooficial/status/1351860057772871680>>. Acesso em: 25 maio. 2024.

²¹⁵ Apesar de no Brasil a identidade indígena não se atrelar ao fenótipo, é válido comentar o fato de que o conceito de pigmentocracia proposto por Alejandro Lipschutz para estudar a questão racial na América Latina, foi criado pensando principalmente na questão indígena (Goés, 2022). Segundo Juliana Goés (2022) “para

Apesar disso, é reproduzido nos tweets, conforme Geni Daniela Núñez Longhini (2023), “a imagem estereotipada da pessoa indígena como o ‘índio’ que está sempre e necessariamente nu, pintado, com cabelos lisos, pretos e olhos puxados” (Longhini, 2023, p.9). Contudo, como argumenta a autora em nome dos povos indígenas no país, “considerando as centenas de etnias que temos no Brasil e também o processo (muitas vezes forçado) de miscigenação, reconhecemos que a diversidade fenotípica indígena é vasta” (Longhini, 2023, p.9).

Dessa forma, ao contrário de outros grupos raciais, que se orientam pela lógica das cores (branco, preto, amarelo), “indígena não é uma palavra que designe uma cor, pois nossas identidades coletivas não são definidas pelo olhar do colonizador sobre nossos povos, mas sim a partir de nossa própria etnia” (Longhini, 2023, p.9). Assim, embora a identidade indígena seja definida através do pertencimento e não do fenótipo como explicado por Longhini (2023), tal conhecimento não foi observado nos comentários tanto de Pocah quanto de Flay, que acabavam por reproduzir os estereótipos em relação aos povos indígenas.

Figura 37 – Gyselle Soares (BBB8)



Fonte: Reprodução/G1²¹⁶

Por fim, a última mulher participante do reality a aparecer entre os nomes citados, Gyselle Soares da oitava edição (203 tweets), foi alvo de comentários nas redes sociais por ter sido escolhida para interpretar o papel de Esperança Garcia, a primeira advogada negra do

Lipschütz, raça estava relacionada com 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” (Goés, 2022, p.10).

²¹⁶ Disponível em: <<https://g1.globo.com/pi/piaui/noticia/2021/10/12/ato-e-contra-escolha-de-ex-bbb-para-o-papel-da-escrava-esperanca-garcia-embranquecimento-da-pessoa-negra.ghtml>>. Acesso em: 19 maio. 2024.

Piauí, na peça *Uma escrava chamada Esperança*. A escolha gerou revolta em ativistas do movimento negro do estado, que protestaram contra a atuação de Soares.

A maior parte dos tweets comentando o ocorrido estavam em concordância com a atitude dos manifestantes (141 tweets) utilizando variados argumentos como: a incoerência da escolha de uma mulher branca para representar uma negra retinta (57 tweets); a existência de diversas atrizes negras pertinentes para o papel (23 tweets); a decisão da escolha como perpetuação do racismo estrutural (6 tweets) e a diferença entre histórias reais e de ficção (33 tweets). Neste último ponto, os usuários ponderaram que “mudar a cor” ou a aparência de personagens fictícios era fundamentalmente diferente de o fazê-lo com personagens baseados em pessoas reais, especialmente na peça comentada, uma vez que esta seria para homenagear a primeira advogada negra do Piauí, que possuía como uma de suas principais características, a pele retinta.

Em relação ao assunto, ainda foi possível observar tweets sobre outros atores e filmes (28 tweets), como *Carlos Marighella*, produção de 2019 com nome do político brasileiro interpretado por Seu Jorge, negro de pele retinta. Para alguns, Marighella seria branco (14 tweets), enquanto outros o consideravam preto (5 tweets). Além deste, filmes como *Super Homem* e *A Escrava Isaura* também foram citados (4 tweets) bem como a suposta incoerência na raiva dos militantes de não se importarem quando o contrário acontece, ou seja, quando pessoas negras “ocupam o lugar” de personagens brancos (5 tweets). Na mesma linha de pensamento, observou-se comentários contrários a atitude dos manifestantes (19 tweets), considerando-a sem sentido e exagerada.

Por fim, notou-se também tweets indagando a autodeclaração da participante do reality (11 tweets), tendo em vista que se ela se identificasse como parda, poderia ser considerada negra pelos parâmetros do IBGE. Em contrapartida alguns comentários apontaram que o colorismo seria um tiro no pé, na medida em que estaria possibilitando aos mestiços se sentirem negros e ocuparem o lugar dos retintos (4 tweets).

A discussão sobre a escolha Gyselle Soares para a peça lembra aquela protagonizada por Fabiana Cozza, comentada no início da dissertação. Contudo, ao contrário de Cozza, mulher autodeclarada negra que teve sua negritude e identidade racial questionada e diminuída pelo movimento, por não ter a pele escura o suficiente para interpretar o papel, Soares se declarou “de todas as cores” ao ser questionada sobre a questão, além de afirmar que como atriz, poderia desempenhar qualquer papel.

Nessa linha, percebe-se que apesar de parecidos, os casos apresentados são fundamentalmente diferentes. Na época, a crítica do movimento para Fabiana Cozza não foi somente para a representatividade da escolha do papel, mas sobretudo para sua identidade como pertencente a comunidade negra. Soares em contrapartida, foi considerada branca pelos ativistas e por grande parte dos comentários que concordavam com estes, sendo a crítica feita exclusivamente a questão da representação.

Tal temática, segundo Juliana Gonçalves (2018), ultrapassa a noção de colorismo na medida em que no campo da representação e da representatividade a inclusão de corpos negros está em disputa. Neste espaço, apesar da exclusão de negros de diferentes tons de pele “os retintos são extintos desses lugares. Assim, é impensável e inegociável termos uma Dona Ivone Lara representada por uma negra clara. É problemático pessoas retintas e claras com esse entendimento serem taxadas de estar ‘dividindo’ os negros ao apontar isso” (Gonçalves, 2018, Online). Na mesma direção, Fontana (2021) aponta que o discurso sobre colorismo nas mídias negras no país, mobiliza debates e embates em torno das possibilidades de visibilidade dos diferentes corpos negros em espaço de representação, que implicam o modo como:

[...] o corpo – que se apresenta ao olhar – foi articulado a diferentes identificações raciais e de gênero sob as condições de produção da colonização, articulação que sustenta até hoje, entre o visível e o legível, a constituição de sujeitos e discursos racializados e genderizados, determinando, numa relação de forças desiguais, quem pôde ver, ler e dizer e quem é visto, lido e dito (Fontana, 2021, p.54).

Entendo, nesse sentido, que apesar de ser fundamental não excluir os negros de pele clara, algumas escolhas devem sim levar em conta o fenótipo para garantir a representatividade, sem que isso signifique, no entanto, dividir, diminuir ou invalidar outros corpos negros.

Passando para a análise dos comentários sobre os participantes masculinos da edição de 2021, temos, em primeiro lugar, Rodolfo Matthaus (40 tweets), que foi identificado como branco por parte dos tweets (11 tweets) e pardo, não branco por outros (6 tweets). Observou-se também comentários sobre a cor de seu pai (7 tweets) com tweets identificando-o como negro (4 tweets) e outros como não negro (3 tweets).

Em relação a seu pai, alguns apontaram ainda que ter o pai negro não o impedia de ser racista, lembrando o episódio de racismo recreativo ocorrido no programa, comentado anteriormente (3 tweets). Além disso, verificou-se também citações sobre colorismo (13 tweets), indicando ser algo relativo ao contexto estadunidense, sem relação com o caso de Rodolfo, que seria branco independentemente da cor do pai.

Figura 38 – Rodolfo (BBB21)



Fonte: Reprodução/Globo

Por último, os dois participantes que mais tiveram os nomes citados foram Gilberto e Projota. Nos comentários, a maior parte das pessoas comparavam a cor e o tom de pele dos dois, argumentando serem parecidos ou iguais (169 tweets). Na mesma linha, outros indicavam que se um não poderia ser considerado negro, o outro também não (46 tweets).

Figura 39 – Comentário sobre Projota e Gil



Fonte: Twitter/reprodução²¹⁷

²¹⁷ Levi Kaique Ferreira. “Projota e Nego Di invalidando...” X (formerly Twitter). 8 de fevereiro de 2021. Disponível em: < <https://twitter.com/LeviKaique/status/1358800330125955072>>. Acesso em: 5 fev. 2024.

Figura 40 – Gil e Projota (BBB21)



Foto: Globo/Reprodução

Em relação a cor/raça de Gilberto Nogueira, a maior parte dos tweets o considerou preto/negro (238 tweets), enquanto alguns o consideram branco/não negro (31 tweets) e outros ainda o identificaram como pardo/mestiço (16 tweets). Nestes comentários, alguns centralizaram a questão da leitura racial (31 tweets) pelo critério fenotípico (como traços do rosto, boca e nariz, bem como a cor da pele) tanto para afirmar quanto para discordar da autodeclaração do participante. Sobre a cor de Projota especificamente, alguns comentários o consideraram como não negro (11 tweets).

3.2 A (IN)DEFINIÇÃO DA AUTO E HETEROIDENTIFICAÇÃO NO BRASIL

Tais tweets, junto aos outros que compuseram esta seção, evidenciam a importância da internet e das redes sociais nas polêmicas, repercussões e discussões sobre cor, heteroidentificação e autoidentificação em nosso país (G. Rodrigues, 2021; Oliveira, 2019). O debate sobre os temas no Twitter, como foi possível observar, orbitavam ao redor da (in)definição das identidades raciais, que na visão de Sueli Carneiro (2021), tende a ser vista como intrínseca a sociedade brasileira. “É como se a indefinição estivesse na essência de nosso ser. [...] Diferentemente de outros lugares, a nossa identidade se definiria pela impossibilidade de defini-la” (Carneiro, 2021, p.63).

Tal conjuntura, segundo Costa e Schucman (2022), não é incomum em sociedades marcadas pelo racismo, visto que nestas, “nos processos de auto ou heteroidentificação racial várias indagações surgem, principalmente nos sujeitos de origens multirraciais” (Costa, Schucman, 2022, p.468). Em vista disso, conforme Joyce Lopes (2014), não existe na atualidade qualquer sinal de consenso sobre as questões relacionadas a configuração e ao uso

das categorias de raça e cor no país, sobretudo no que tange aos sujeitos mestiços, fato que pode ser evidenciado na pluralidade de comentários e perspectivas diferentes a respeito da cor/raça dos sujeitos citados.²¹⁸

Assim, no Brasil, entendo que “o pardo representa uma identidade racial complexa, muitas vezes confusa, difusa, negada e afirmada. Por assim dizer, refere-se a uma das dimensões mais emblemáticas do racismo à brasileira” (Costa, Schucman, 2022, p.468). Essa complexidade se deve, principalmente, a confusão existente na (in)definição da autoidentificação e heteroidentificação racial.

Nessa direção, como aponta Costa e Schucman (2022), apesar de sabermos que no país a classificação racial é feita pelo critério fenotípico, e logo pela leitura racial, como apontado em alguns comentários, existem fenótipos que ora podem ser considerados “brancos, ora podem ser percebidos como negros, dependendo de quem olha, isso é, da forma como foi socializada a pessoa que se classifica ou que qualifica o outro, da cidade ou do bairro onde nasceu e até de quem são os membros da sua família” (Costa, Schucman, 2022, p.467).

Além disso, biologicamente, de acordo com as autoras, pessoas com diferentes origens raciais, como filhos de casais multirraciais, “podem nascer com fenótipo lido socialmente como sendo preto, mas outras pessoas com a mesma origem multirracial podem nascer com fenótipo considerado pardo ou ainda podem ter fenótipo classificado com branco” (Costa, Schucman, 2022, p.468-469).

Assim, conforme Costa e Schucman (2022), apesar de diferentes pesquisas contemporâneas “apontarem que a aparência é a forma classificatória no Brasil, há uma diversidade de formas relacionadas às categorias de cor e raça que os brasileiros usam para interpretar a aparência dos sujeitos” (Costa, Schucman, 2022, p.475). Essa pluralidade, no entanto, assim como as identidades raciais a ela relacionada, na visão de Carneiro (2021), não são naturais, mas sim fenômenos historicamente construídos ou destruídos.

Nessa linha, como aponta Verônica Daflon (2014), as percepções de cor no país possuem caráter relacional e não intrínseco, uma vez que “envolvem processos sociais complexos, associados a condicionamentos socioculturais que sensibilizam os indivíduos para determinadas características físicas humanas, atribui-lhes importância e significado” (Daflon,

²¹⁸ Além da dúvida expressa em relação a cor/raça de pessoas famosas (26 tweets), observou-se em alguns comentários gerais, a incerteza em relação da (in)definição das categorias de classificação racial no país, sobretudo em relação ao indivíduo mestiço (15 tweets). Ainda, alguns comentaram também que a questão da cor/raça não importa no país (48 tweets).

2014, p.125). Em vista disso, uma das formas de compreender tais processos é analisando as formas históricas de classificação racial, especialmente o censo, visto que segundo Melissa Nobles (1999), ele ajuda não só a contar, mas também a criar categorias de raça ou cor.

3.2.1 Senso de cor no país

Conforme Edith Piza e Fúlvia Rosemberg (1999) o primeiro recenseamento geral da população feito no Brasil ocorreu em 1872. Neste ano os termos de classificação utilizados foram branco, preto, pardo e caboclo, sendo considerado “pardo” os filhos de brancos e pretos e “caboclo” os indígenas e seus descendentes. Este primeiro Censo, segundo as autoras, levando em consideração “que os termos branco, preto e pardo são cores e caboclo possui raiz na origem racial, [...] parece ter usado um critério misto de fenótipos e descendência para a caracterização racial da população” (Piza, Rosemberg, 1999, p.124).

Já o Censo posterior, de 1890, alterou os termos utilizados para branco, preto, caboclo e mestiço. Nesse momento, “o critério misto é novamente utilizado, só que, neste caso, mestiço (referindo-se exclusivamente ao resultante da união de pretos e brancos) e caboclo estão vinculados à descendência” (Piza, Rosemberg, 1999, p.124). Em contrapartida, os Censos de 1900 e 1920 não coletaram a cor da população, com este último utilizando como justificativa “a forma mista de classificação utilizada no Brasil, lembrando a dificuldade do entrevistado em declarar sua origem, ou de se definir (ou ser definido) fenotipicamente pela cor” (Piza, Rosemberg, 1999, p.125).

Em 1940 retoma-se a coleta sobre cor, e segundo Piza e Rosemberg (1999) se estabelece o critério de atribuir a população brasileira as cores branco, preto, pardo e amarelo, que permanecem até a atualidade. Conforme Denis Moura dos Santos (2021), outra mudança implantada no Censo deste ano, “é a da ‘classificação racial’ para ‘classificação de cor’, em que aqueles considerados ‘brancos’, por exemplo, estão classificados dessa forma por conta da cor de sua pele, sem relação com as questões sanguíneas e de aparência física” (Santos, 2021, p.28).

Neste Censo ainda, foi especificado pela primeira vez os critérios e procedimentos em relação a coleta destes dados. Nestes documentos, apenas os grupos brancos, pretos e amarelos eram citados na pergunta feita ao recenseado, enquanto o “termo ‘pardo’, e as demais indicações de cor, consideradas pessoais, como ‘morena’, ‘mulata’ ou ‘cabocla’, eram subsumidas a um traço horizontal no lugar esperado para a resposta” (Santos, 2021, p.28).

Posteriormente, “os organizadores do censo tomaram a decisão de usar o termo ‘pardo’ de forma residual, com a sua inclusão na análise posterior, em vez da coleta, para as pessoas que se entendam como mestiças” (Santos, 2021, p.28). Assim, no Censo de 1950, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), manteve as categorias anteriores, incluindo no grupo pardo os indígenas, mulatos, caboclos, cafuzos, entre outros.

Ademais, tais dados não foram coletados em 1970, e os censos de 1960 e 1980, segundo as autoras, “não fazem menção aos problemas do respondente com a declaração de sua cor, explicitando apenas a classificação estabelecida para a coleta” (Piza, Rosemberg, 1999, p.125). Após esse período, que se relaciona com o governo autoritário no país, os dados relativos à cor voltam a ser coletados, e partir de 1991 a categoria indígena é incluída.

Ainda, segundo Santos (2021), por causa das reivindicações do movimento negro na época, o IBGE alterou “as opções de respostas, que passaram a ter a descrição ‘cor e raça’, em vez de somente ‘cor’, na linha proposta pelas entidades ligadas às questões da população negra de que essa mudança fortaleceria as discussões raciais no Brasil” (Santos, 2021, p.34).

Na atualidade, no que diz respeito a pessoa parda, o manual do Censo de 2022 indica que o recenseador deve colocar esta opção para a pessoa que se “declarar parda ou que se identifique com a mistura de duas ou mais opções de cor ou raça, incluindo branca, preta, parda e indígena” (IBGE, 2022, p.43). Percebe-se, assim, que a maneira de classificar não mudou desde então, e que a categoria parda continua sendo aquela que mais dá brecha a negociação:

Os problemas das coletas sobre a cor em países de população multirracial, caso do Brasil, têm como ponto marcante de conflito a existência, no contínuo de cores da população, do grupo dos pardos. Este se constitui como o grupo em que a variação do pertencimento parece ser maior e mais influenciada pelos significados sociais da cor. É esta população que mais fluidamente transita pelas linhas de cor, estabelecendo limites geralmente amplos (Piza, Rosemberg, 1999, p.127).

3.2.2 Problematizando as classificações raciais

Dessa forma, a partir deste breve resumo sobre as categorias de cor nos censos brasileiros, percebe-se que há mais de 60 anos são utilizados pelo Estado os mesmos quatro termos para classificar os fenótipos de cor. Apesar disso, conforme Piza e Rosemberg (1999), “estudos têm mostrado, porém, que a população brasileira se utiliza de um vocabulário muito mais rico e matizado” (Piza, Rosemberg, 1999, p.130).

Como Nelson do Valle Silva (1992, p.37)²¹⁹ relata, Wagley (1952)²²⁰ encontrou cinco termos numa comunidade amazônica; Pierson (1967, 1951²²¹) também encontrou cinco termos em pequeno vilarejo do interior paulista [...] e 20 termos diferentes para rotular matizes de cor das pessoas na Bahia. Harris (1964) encontrou 40 termos raciais em uma comunidade de pescadores do interior da Bahia. No estudo famoso do IBGE durante a realização da PNAD 76, foram mencionadas mais de 190 nuances diferentes de cor à pergunta aberta sobre a designação de cor, sendo que a cor morena foi a mais freqüentemente empregada depois da branca (Piza, Rosemberg, 1999, p.130).²²²

Contudo, para além dos diferentes termos utilizados para classificar os brasileiros, Jaques D'Adesky (2001) defende existir no Brasil diferentes sistemas de classificação. Conforme o autor, ao todo cinco sistemas distintos em relação a cor podem ser encontrados no país, entre eles:

[...] o sistema do IBGE, usado no censo demográfico, com as categorias branco, pardo, preto e amarelo, o sistema branco, negro e índio, referente ao mito fundador da civilização brasileira; o sistema de classificação popular de 135 cores, segundo dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) realizada pelo IBGE em 1976; o sistema bipolar branco e não-branco, utilizado por grande número de pesquisadores de ciências humanas; o sistema de classificação bipolar branco e negro, proposto pelo Movimento Negro (D'Adesky, 2001, p.135).

Nessa linha, de acordo com D'Adesky (2001), o sistema do IBGE e o popular, de maneira oposta ao sistema de classificação racial estadunidense, não retratam a permanência “das classificações caracterizadas pela fixidez das categorias raciais, segundo as quais os indivíduos se classificam ou são classificados em relação à bipolaridade dos sinais exteriores (fenótipo) e da ascendência” (D'Adesky, 2001, p.135). Ao contrário, para o autor, uma série de fatores acabam por relativizar a classificação e a identificação racial no país.

Entre os fatores, na visão de D'Adesky (2001), destacam-se a intersubjetividade da “autopercepção e da percepção do outro que reflete o dilema da escolha unívoca ante o grande número de categorias raciais existentes” e “a realidade da miscigenação em muitas famílias, em que convivem pessoas de diferentes tonalidades de pele” (D'Adesky, 2001, p.135).

Além destes, para o autor, a questão da relatividade também influencia diretamente na classificação no Brasil, uma vez que o vocabulário racial, especialmente para os indivíduos não brancos muda “em relação aos modos de vida (‘o jeito, o nível escolar,

²¹⁹ SILVA, Nelson V. “Distância Social e Casamento Inter-racial no Brasil”, in Carlos A. Hasenbalg; Nelson do Valle Silva, *Relações Raciais no Brasil Contemporâneo*. Rio de Janeiro, Rio Fundo Editora; Iuperj, 1992.

²²⁰ WAGLEY, C. *Race and Class in Rural Brazil*. New York, Columbia University Press, 1952.

²²¹ PIERSON, Donald. Cruz das Almas, *a Brazilian Village*. Washington, Southsonian Institute, 1951.

²²² Apesar dos termos mulato e moreno serem bastante comuns no cotidiano das classificações raciais brasileiras, na presente pesquisa poucos comentários com a nomenclatura puderam ser encontrados (7 tweets).

simpatia/antipatia'), ao estilo (o cabelo, a roupa, o carro) e a situação social na qual se utiliza a terminologia da cor" (D'Adesky, 2001, p.136). Nessa direção, D'Adesky (2001) também chama atenção para a questão da subjetividade, e conforme o autor:

Mesmo quando os sinais naturais, como a cor da pele, marcando o pertencimento a determinado grupo, são essenciais na identificação, eles não são necessariamente determinantes na classificação racial, quando se observa que a subjetividade dos sinais exteriores induz a uma multiplicidade de percepções que oscilam também em virtude de critérios não raciais (D'Adesky, 2001, p.136).

Tal questão, segundo o autor, fundamentado em Oracy Nogueira, ocorre principalmente em relação aos "indivíduos com leves, porém insofismáveis, traços negróides que são incorporados ao grupo branco, principalmente quando portadores de atributos que implicam status médio ou elevado (riqueza, diploma de curso superior e outros)" (D'Adesky, 2001, p.136).

Por fim, o último fator determinante para D'Adesky (2001), é o ideal do branqueamento, que evidencia a hierarquização presente na variedade das categorias de cor. Por conta dele, conforme o autor, o sistema de classificação popular não se constitui somente enquanto fruto da imaginação fértil da população brasileira que procura descrever a cor ou "qualificar o fenótipo, mas é resultado também das representações coletivas, baseadas nas dicotomias elite/povo e branco/negro, bem como na ambigüidade do racismo e anti-racismo universalista dominantes no Brasil" (D'Adesky, 2001, p.137).

Assim, na visão de D'Adesky (2001), a classificação popular, ao invés de representar um continuum horizontal "ou até mesmo 'um carrefour de cores, que mais parece um arco-íris', [...] reflete antes de tudo uma hierarquização, uma relação assimétrica, um continuum vertical em que a categoria branco se situa no topo e a categoria negro em baixo" (D'Adesky, 2001, p.137).

Tal perspectiva, como podemos observar, atribui um caráter colorista ao sistema de classificação de cor e raça, na proposição de uma hierarquia cromática que vai do claro ao escuro. Contudo, segundo Lia Schucman (2012), os estudos sobre as relações raciais no país evidenciam que apesar da "diversidade de classificação racial brasileira, as desigualdades sociais entre os cinco grupos de cor oficiais do IBGE (pretos, brancos, pardos, amarelos e indígenas) podem ser agrupadas em dois únicos grupos: brancos e 'não brancos'" (Schucman, 2012, p.44).

Dessa forma, de acordo com a autora, independentemente da variedade de termos e cores utilizadas pelos brasileiros no processo de autoidentificação, os acessos às

“oportunidades sociais obedecem a uma lógica hierárquica bipolar. Essa tese refuta os estudos qualitativos realizados por antropólogos indicando uma gradação que vai do mais escuro ao mais claro nas descrições sociais” (Schucman, 2012, p.44).

Nessa linha, Schucman (2012) reforça os estudos feitos sobre a questão racial na década de 70, que mostraram “que a cor e o conceito de raça estão atrelados ao imaginário social brasileiro, e, portanto, há uma discriminação racial atrelada à de cor” (Schucman, 2012, p.44). Por conta de tais estudos, o argumento do movimento negro para alteração da descrição do IBGE para a classificação de “raça e cor”, ao invés de somente “cor”, ganhou força, reintroduzindo e ressignificando a ideia de raça desde então.

Nessa direção, para a autora, é imperativo o uso político da categoria raça justamente em vista da realidade brasileira estruturada pelo racismo, que define o que é ser negro a partir da polarização entre brancos e negros. Tal conjuntura, conforme Schucman (2012), advém do fato de que, mesmo sem existir uma união negra relacionada a cultura, tradição e religião, “ainda que totalmente ausente das práticas identitárias ligadas às inúmeras possibilidades de vivências da negritude, o racismo e a experiência deste integram o conjunto de vivências dos indivíduos negros ao longo da história” (Schucman, 2010, p.52).

Além disso, segundo a autora, até a própria história expõe o fato de que o racismo é “um fenômeno que, além de unificar reativamente os negros, também os apresenta e os caracteriza como um coletivo homogêneo, longe de refletir a realidade do universo das inúmeras diferenças entre os indivíduos negros” (Schucman, 2010, p.52).

Contudo, tanto a perspectiva da hierarquia bipolar evidenciada por Schucman (2010, 2012) quanto a hierarquia colorista proposta por D’Adesky (2001), deixam em segundo plano a questão dos indivíduos que ocupam o meio da linha cromática entre o branco e o preto. Dessa forma, entendo assim como Joyce Lopes (2014), que além de atentar para o questionamento do poder e privilégios atrelados ao grupo branco e aos processos de “inferiorização do grupo negro”, devemos “também dar sentido as discussões e ao entendimento da configuração étnico-racial identitária e representacional de pessoas situadas nas categorias intermediárias do *continuum* de raça ou cor” (Lopes, 2014, p.50, grifo da autora).

Nessa direção, na visão da autora, é precisamente entre e a partir da hierarquia interna de cada grupo racial que se estabelece a variedade de termos e significados que os brasileiros usam para relacionar “a variação da cor da pele entre os dois extremos – branco e negro, bem como é quando se constitui a zona de conflitos entre claro e escuro, bom e ruim, privilegiado

e renegado” (Lopes, 2014, p.61-62). Essa contraposição, segundo Lopes (2014), não ocorre somente entre brancos e negros, mas também entre os próprios brancos e os próprios negros.

Não obstante, a autora destaca, que ao refletir sobre o caráter hierárquico da classificação de cor e raça no país, tanto externa quanto interna aos grupos raciais, não pretende suprimir a polaridade entre brancos e pretos, pelo contrário. Nesse sentido, assim como Lopes (2014), ao estudar a temática, reitero a existência destes polos, mas procuro atender também para “o link entre um e outro, à medida que julgo ser necessário entender que o *continuum* que se estabelece neste link não se esgota na multiplicidade de variações raciais inatas, ora, o *continuum* dos modos de tratamento racial se dá subsequente a estas primeiras” (Lopes, 2014, p.67, grifo da autora). Dessa forma, entendo que:

Para constituição de um arcabouço acadêmico-político que dê conta das mais diversas representações sociais relacionadas a raça/cor, é categoria primar não colocarmos pra debaixo do tapete a contundente fragmentação racial apresentada pela sociedade brasileira. Digo não da fragmentação abissal entre pretos e brancos, esta felizmente já tem sido colocada no foco dos debates há algumas décadas, mas entre os próprios negros e os próprios brancos, sobretudo amparada pela égide do elemento miscigenação (Lopes, 2014, p.68).

Sobre o assunto, Janaína Bastos (2023) vai além, argumentando com base em Lourenço Cardoso,²²³ que a ação de “categorizar a população em ‘branco’ e ‘negro’ envolve um sistema de ideias construído para organizar e lidar com a realidade que nem sempre corresponde necessariamente à experiência real, tal como ela se apresenta no cotidiano” (Bastos, 2023, p.14). Tal crítica também é feita por Sérgio Costa (2002) ao chamar a atenção para o fato de que:

[...] não se pode pressupor, a partir da possibilidade de agrupamento das desigualdades nos pólos branco não-branco, que a sociedade efetivamente funciona com base nessa polaridade. Ou seja, níveis e mecanismos de desigualdade semelhantes não correspondem a processos de desfavorecimento e de discriminação, no plano das relações sociais, necessariamente similares (Costa, 2002, p.50).

Nesse sentido, na visão do autor, o problema teórico observado nessa perspectiva é o “de tomar a realidade social como um reflexo unilateral da estrutura socioeconômica, não levando em conta a forma como os agentes sociais decodificam as estruturas e constroem os significados que orientam seus comportamentos e escolhas” (Costa, 2002, p.50). Além de que,

²²³ CARDOSO, Lourenço. O branco ante a rebeldia do desejo: um estudo sobre a branquitude no Brasil. 290f. Tese (doutorado em Ciências Sociais) – Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Araraquara, 2014.

segundo Costa (2002), uma série de problemas surgem ao se hierarquizar os modelos identitários, sendo o principal deles a hipostasiação da “dimensão racional-cognitiva da identidade, fazendo dela a matriz a partir da qual as escolhas estéticas, simbólicas, culturais *devem* ser feitas” (Costa, 2002, p.50, grifo do autor).

O autor destaca, nessa direção, o caráter subjetivo e dinâmico das identidades, enquanto “processos pessoais e coletivos de busca e conquista de reconhecimento social” que envolvem, “assim, um conjunto complexo de escolhas e negociações múltiplas e simultâneas, que são informadas por mitos, desejos, experiências e conhecimento” (Costa, 2002, p.51).

Não há, nesse sentido, um ponto arquimediano fora da história e fora das relações sociais que permita julgar as experiências sociais e coletivas, qualificando de falsa consciência aquelas construções identitárias não articuladas a partir do conhecimento legado por uma leitura sociológica particular das relações sociais no Brasil (Costa, 2002, p.51-52).

Assim, para o autor, ao fundamentar o sistema binário de classificação de cor e raça no país, as identidades, antes complexas, fluidas e relacionais, acabam sendo essencializadas. Contudo, tal perspectiva, para Janaína Bastos (2023), abrange não só a questão identitária, mas também toda a problemática racial no país, que apesar de sua complexidade, por questões “históricas e ideológicas, tem sido reduzida à dualidade entre branco e negro. Essa generalização tende a facilitar o trabalho dos pesquisadores, mas não esclarece a compreensão da realidade como ela se apresenta em sua complexidade” (Bastos, 2023, p.14-15).

Vale comentar também que os pesquisadores citados pela autora, englobam não somente os atuais, mas aqueles que ajudaram a edificar o uso das categorias bipolares na análise das relações raciais no país, a partir dos critérios definidos pela UNESCO. Nestes estudos, “os sujeitos que poderiam ser categorizados de outra forma, como no caso das populações indígenas, ou então dentro de um intervalo entre branco e negro, em virtude do espectro da mestiçagem, foram enquadrados a partir da respectiva polarização” (Bastos, 2023, p.60).

Sendo assim, os aspectos mais ideológicos e subjetivos não foram explorados suficientemente nessas análises, sobretudo no que se refere à população cujo fenótipo evidenciaria de forma mais nítida a mestiçagem, que fora o pivô das discussões raciais travadas no país (Bastos, 2023, p.60).

. Tal perspectiva pode ser evidenciada tanto nos comentários sobre a cor e raça de pessoas famosas, que de algum modo criticam o modelo binário (109 tweets), quanto em

comentários a favor da categoria parda/mestiça (79 tweets), que dão coro a crítica utilizando argumentos como: a existência dos indivíduos pardos enquanto classificação intermediária (76 tweets); a importação da segregação racial estadunidense (35 tweets); a intensa mestiçagem existente no país e a influência de mais de um grupo étnico-racial na identidade dos mestiços (52 tweets); a existência dos pardos indígenas (11 tweets) e também a ideia de que o movimento negro estaria forçando uma identidade negra em grande parte da população que se autoidentifica como parda (15 tweets).

Em vista de críticas como essas, na visão de Bastos (2023), faz-se necessário reconhecer que a opção pela “tendência a dividir as categorias raciais entre brancos e negros [...] cooperou para a construção de um imaginário racial segundo o qual a configuração identitária se mostraria polarizada no país” (Bastos, 2023, p.66). Ao contrário dessa perspectiva, no entanto, percebe-se que a questão racial brasileira “envolve uma trama composta por muitos fios emaranhados, sendo muito mais complexa do que um aparente nó, supostamente formada por dois cordões: branco e negro” (Bastos, 2023, p.15).

Nesse sentido, a autora comenta os estudos de Marvin Harris (1964), que evidenciaram a complexidade, ambiguidade e contextualidade no processo de categorização racial no país. “Para Harris, o cálculo racial dos brasileiros não contaria com uma convenção, pois o repertório de termos raciais e seus respectivos significados sofreriam uma variação de pessoa para pessoa - inclusive entre indivíduos de uma mesma comunidade” (Bastos, 2023, p.69). Contudo, a autora ressalta que a ambiguidade presente nos sistemas de classificação estaria relacionada principalmente aos indivíduos localizados entre as extremidades cromáticas, ou seja, aos indivíduos fenotipicamente marcados pela miscigenação.

Nessa perspectiva, Janaína Bastos (2023) argumenta que “as identidades raciais no Brasil apresentam nuances decorrentes da intensa mestiçagem da população e do ideal de branqueamento” que são “irredutíveis a categorias polarizadas” (Bastos, 2023, p.70). Apesar disso, a autora destaca que reconhecer a intensa mestiçagem e a consequente complexidade no processo de constituição das identidades raciais no Brasil não significa afirmar a impossibilidade de classificação de cor e raça no país. Ao invés disso, o intuito da autora é:

[...] evidenciar que as identidades raciais na sociedade brasileira não abrangem segmentos estanques ou rigidamente polarizados, à proporção que envolvem um constructo complexo, permeado por aspectos subjetivos num continuum de cor passível de negociações, realidade que necessita ser considerada para a obtenção de um entendimento adequado acerca da especificidade que caracteriza a branquitude no país (Bastos, 2023, p.77).

Contudo, se as *identidades raciais* e a configuração identitária são irreduzíveis a categorias polarizadas, como podemos então explicar a ocorrência da *lógica discriminatória bipolar* comentada por Lia Schucman (2012)? Para Joyce Lopes (2017) o fenômeno ocorre por causa da essência do racismo brasileiro que “é estruturalmente epidérmico, melaninocrático, pigmentocrático, colorista, em que a aparência ‘mestiça-clara’ representa também valor de brancura” (Lopes, 2017, p.2).

Nessa linha, como aponta Bastos (2023), para além dos indivíduos cuja brancura é incontestável, existem na sociedade aqueles sujeitos com traços de mestiçagem mais aparentes, “inseridos no intervalo entre o branco e o negro, que apresentem traços ou características ascendentes de brancura, podem usufruir de privilégio racial e reconhecimento social, conforme a região e o contexto em que se encontram” (Bastos, 2023, p.97).

Ele é o branco “*encardido*” (Schucman, 2014, grifo nosso), o branco descendente de negro (Souza, 2020), o branco miscigenado com indígena, o branco com características identificadas como “nortistas”, “nordestinas” ou mesmo “cearenses”. Ele tem pele branca/morena clara/creme e tende a ter cabelo liso ou ondulado. Diferentemente do branco branquíssimo, ele é automaticamente visto como brasileiro, como não europeu (Costa, Schucman, 2022, p.469, grifo das autoras).

Assim, em nosso país, “além do pardo que pertence ao grupo racial negro (seja ele escuro ou claro), há também um branco de origem multirracial que, pela definição do IBGE, pode se definir como pardo” (Costa, Schucman, 2022, p.469). Em vista disso, para compreender os impasses na (in)definição das identidades raciais no país, devemos antes analisar, não os pardos, nem os pretos, mas aqueles que constituem o polo favorecido do racismo: os brancos e a branquitude no país.

3.2.3 “Entre o encardido, o branco e o branquíssimo”²²⁴: considerações sobre a branquitude (mestiça) no Brasil

A concepção de branquitude, segundo Lia Schucman (2012) é entendida como uma “posição em que sujeitos que ocupam esta posição foram sistematicamente privilegiados no que diz respeito ao acesso a recursos materiais e simbólicos, gerados inicialmente pelo colonialismo e pelo imperialismo, e que se mantêm e são preservados na contemporaneidade” (Schucman, 2012, p.23).

²²⁴ Referência a obra de Lia Vainer Schucman (2012).

Portanto, para se entender a branquitude é importante entender de que forma se constroem as estruturas de poder concretas em que as desigualdades raciais se ancoram. [...] Ou seja, é preciso pensar o poder da branquitude como princípio da circularidade ou transitoriedade (Foucault, 1999)²²⁵, compreendendo-o como uma rede na qual os sujeitos brancos estão consciente ou inconscientemente exercendo-o em seu cotidiano por meio de pequenas técnicas, procedimentos, fenômenos e mecanismos que constituem efeitos específicos e locais de desigualdades raciais. Pensar o poder da identidade racial branca dessa maneira também tem o intuito de retirar o olhar que aponta o racismo para cada sujeito em particular e recolocá-lo para o entendimento de estruturas de poder sociais com particularidades de cada sociedade em questão (Schucman, 2012, p.23).

Contudo, de acordo com a autora, os indivíduos que ocupam o lugar de branquitude em nosso país “não são os mesmos em cada região: um mesmo sujeito pode ocupar o lugar simbólico de branco no nordeste do Brasil, em São Paulo ser considerado nordestino e no Rio Grande do Sul ser classificado como pardo ou mestiço” (Schucman, 2012, p.59). Nessa direção, Schucman (2012), que estudou os sentidos atribuídos a branquitude e o ser branco na cidade de São Paulo, identificou que:

Mesmo que parte de um imaginário fundador sobre o Brasil tenha como discurso o triunfo e orgulho da mestiçagem e da morenidade, o que aparece nas falas desses paulistanos é que alguns mestiços brancos só são considerados brancos quando o que está em jogo é a oposição aos negros. No entanto, no interior do grupo dos brancos há características da mestiçagem que hierarquizam, por assim dizer, esta brancura. No subgrupo que alega ter origem européia, há uma distinção entre o “branco brasileiro” e o “branco original” (Schucman, 2012, p.84).

Assim, em sua pesquisa, Schucman (2012) notou ao analisar as relações sociais de brancos entre brancos e a constituição das identidades raciais entre eles, a existência de “fronteiras e distinções internas que hierarquizam os brancos através de outros marcadores sociais, como classe social, gênero, origem, regionalidade e fenótipo” (Schucman, 2012, p.108).

Entre os indicadores, chama a atenção para este trabalho, a associação do valor da branquitude à origem étnica europeia e ao eurocentrismo, que indica, segundo a autora, a existência de uma hierarquia entre os próprios brancos fundamentada na intensidade da origem presente em cada indivíduo. Nessa linha, “podemos perceber também que o cabelo, os tons de pele branca e os traços do rosto são os marcadores que apontam a falta ou a presença desta origem” (Schucman, 2012, p.84). Isso ocorre, conforme a autora, pelo fato de que:

[...] o corpo está imerso em um campo de significados construído por uma ideologia racista. Portanto, ao ser percebido socialmente, esse corpo emerge do campo

²²⁵ FOUCAULT, Michel. Em defesa da sociedade. São Paulo: Martins Fontes. 1999.

ideológico marcado, investido e fabricado por significados inscritos na sua própria corporeidade, uma heterogeneidade que corresponde a uma escala de valores raciais, segundo a qual o corpo branco, ou melhor, alguns sinais/marcas físicas atribuídos à branquitude balizam uma hierarquia, na qual alguns brancos conseguem ter mais status e valor do que outros (Schucman, 2012, p.88).

Dessa forma, na visão da autora, é evidente que no imaginário construído a partir da “ideia de raça, há graus e graus de brancura, e que a desvalorização hierárquica está associada aos sujeitos que, apesar da pele clara, têm características de negros e índios, como cabelo, nariz, boca e formato do rosto” (Schucman, 2012, p.86). Assim, percebe-se que o fenótipo é diretamente associado a uma ideia de origem e ancestralidade, e a hierarquia se estabelece na medida em que a branquitude e a brancura superior é aquela sem resquício de miscigenação.

Desse modo, para Schucman (2012), a concepção de branquitude no país se refere a um lugar de poder e vantagem sistêmica, majoritariamente ocupado por indivíduos heteroidentificados como brancos. No entanto, a autora ressalta que a auto inclusão na “categoria branco é uma questão controversa e pode diferir entre os sujeitos, dependendo do lugar e do contexto histórico. Portanto, é importante perceber que brancura difere de branquitude” (Schucman, 2012, p.102).

A brancura, segundo Schucman (2012), corresponde as características fenotípicas como à cor da pele clara, cabelos lisos e traços considerados “finos” de indivíduos que, na “maioria dos casos, são europeus ou euro-descendentes. Posto isso, é importante pensar que os sujeitos brancos não têm em sua essência uma identificação com a branquitude, mas, sim, processos psicossociais de identificação” (Schucman, 2012, p.102).

Todavia, dado o caráter fluido e relacional das categorias raciais brasileiras, as relações entre brancura e branquitude se complexificam, uma vez no Brasil é possível a mesma pessoa “ser racialmente percebida de forma diferente conforme a região do país, a situação socioeconômica, os traços fenotípicos, o contexto no qual se encontra e a percepção do observador” (Bastos, 2023, p.115).

Nesse cenário, segundo Joyce Lopes (2014), nota-se ainda o discurso de que não existe brancos no país, e que os brancos “de verdade” seriam aqueles de matriz legítima europeia. Para Júnia Cristina Pereira (2020) tal modo de pensar estaria relacionado a uma certa fragilidade branca em reconhecer a sua brancura e posição de privilégio atrelada a branquitude. Conforme a autora:

Robin DiAngelo (2011)²²⁶, em seu artigo *White Fragility* [...] nos alerta para as dificuldades das pessoas brancas de lidarem com as tensões raciais, devido a viverem segregadas e protegidas em ambientes brancos e envoltas em situações de conforto racial. De acordo com DiAngelo, ao se confrontarem com a exposição do racismo e do privilégio branco, pessoas brancas respondem em geral de forma defensiva, apresentando incapacidade emocional de lidar com a tensão racial, com o reconhecimento de sua branquitude e de sua inserção em um grupo social privilegiado (Pereira, 2020, p.69).

Aliado ao discurso de que não existe branco no Brasil, segundo Lopes (2014), estão as relações de afetividade entrelaçadas sob a perspectiva do pacto narcísico da branquitude²²⁷, junção que reflete no não-discurso sobre as hierarquias internas existentes dentro da própria categoria. Em vista disso, para a autora, alguns desafios devem ser considerados ao exame crítico da branquitude:

Primeiro, há uma escala de cores de pele determinante às relações raciais, em que em algum nível ocorrem marcadores de fronteira da própria brancura, é quando possivelmente desembocamos na problemática das linhas raciais brasileiras não nítidas; Segundo, por ser a branquitude uma categoria histórica, relacional e com significados socialmente construídos, lidamos com uma variante de acordo com a época e o lugar, assim, uma pessoa branca na Bahia é possivelmente reconhecida negra em São Paulo; terceiro, a abordagem relacional entre classe e raça ainda assume uma confusão não só teórica, mas política. Muitas vezes o branco da periferia assume sua dose de negão, mas seu privilégio é notório quando comparado ao preto que seja da periferia ou não. A branquitude não é irrestrita ou incondicional, é perpassada por outras categorias que a estrutura, ora de privilégios, ora de subordinação, contudo, seus méritos raciais são resguardados (Lopes, 2014, p.58).

Diante disso, Janaína Bastos (2023) argumenta que o privilégio da branquitude no país não abrange apenas os indivíduos sempre considerado brancos, mas também todos aqueles “que de alguma forma possuem vantagens relacionadas à posição racial em que se encontram, numa imbricação ascendente com a brancura, com privilégios gradativos, conforme sua posição na escala hierárquica racial, muitas vezes entrelaçada com a classe e a cultura” (Bastos, 2023, p.102).

Assim, na visão da autora, é possível afirmar a existência de um branquitude mestiça no Brasil, tendo “em vista que o lugar da branquitude e seu poder podem ser ocupados por sujeitos mestiços, mediante concessões que são conquistadas conforme o grau de branqueamento evidenciado” (Bastos, 2023, p.115-116). Todavia, Bastos (2023) ressalta que

²²⁶ DIANGELO, Robin. *White Fragility*. *International Journal Of Critical Pedagogy*, v. 3, n. 3, p. 54-70, 2011.

²²⁷ Conforme Schuman (2012) “Maria Aparecida Bento (2002) argumenta que os brancos em nossa sociedade agem por um mecanismo que ela denomina de pactos narcísicos, alianças inconscientes, inter-grupais, caracterizadas pela ambigüidade e, no tocante ao racismo pela negação do problema racial, pelo silenciamento, pela interdição de negros em espaço de poder, pelo permanente esforço de exclusão moral, afetiva, econômica e política do negro, no universo social” (Schucman, 2012, p.28).

o caráter mestiço não elimina a constituição das hierarquias, embora permita em alguns níveis, a integração dos indivíduos mestiços “pois, ao serem percebidos como mais próximos do polo branco quando comparados aos sujeitos mais negros, acabam usufruindo de vantagens e, portanto, de algum grau de branquitude” (Bastos, 2023, p.116).

Eliane Costa e Lia Schucman (2022) intitulam os indivíduos contemplados por essa branquitude mestiça de “mestiços-brancos”, e definem algumas considerações sobre eles. Em primeiro lugar, conforme as autoras “sua identidade racial atribuída (a heteroidentificação), ou seja, a forma que ele é lido socialmente, é branca, ainda que seja branca ‘encardida’” e “pela classificação racial do IBGE, ele pode escolher enquadrar-se como branco ou na categoria pardo” (Costa, Schucman, 2022, p.478). Ainda, segundo Costa e Schucman (2022) o sujeito mestiço-branco pode construir “identificações psíquicas com o universo cultural considerado branco **e/ou** com a cultura considerada negra” e “pode ter sentimento de pertença ao grupo racial branco **e/ou** ao grupo racial negro” (Costa, Schucman, 2022, p.478, grifo das autoras).

Por conta de tais características, conforme as autoras, é possível destacar a existência de dois tipos de mestiços fenotipicamente brancos: o primeiro seria aquele coerente com sua “identidade racial, suas identificações raciais e a sua classificação racial, pois vê-se, é visto como branco e se identifica como pertencente ao ‘universo branco’, independentemente de valorizar ou não expressividades culturais vinculadas a outros grupais raciais” (Costa, Schucman, 2022, p.478).

O segundo tipo, de acordo com Costa e Schucman (2022), se refere ao indivíduo que embora fenotipicamente branco, se considera pertencente ao grupo negro pelo fato de que “pode ser considerado pelo IBGE como pardo, e pardo está incluído na categoria negra. Nesse segundo caso, portanto, a classificação racial, a identidade racial e as identificações raciais não são coincidentes” (Costa, Schucman, 2022, p.479). Sobre esse tipo de mestiço-branco, as autoras ainda comentam que:

Esse sujeito pode gostar de *dreads*, samba, *maculelê* e capoeira, ter em seus documentos oficiais que é pardo, ou simplesmente ter admiração pelo “sangue” de um de seus pais, seus avós ou bisavós e se identificar com o sofrimento que eles viveram e sofrer o sofrimento com eles, inclusive, em sua família, pode ser o menos branco de todos. Contudo, independentemente de sua ancestralidade, trata-se de uma pessoa fenotipicamente branca (Costa, Schucman, 2022, p.479).

Além disso, é importante comentar que esses dois tipos de mestiços, ocasionalmente²²⁸ se candidatam a vagas em concursos através das políticas de cotas para negros se autodeclarando pardo no ato de inscrição, assim como o caso de Lucas Siqueira comentando anteriormente. Sobre a presença destes nos concursos e a questão das fraudes, Costa e Schucman (2022) referenciam os estudos de Marcilene Garcia de Souza (2020), que analisou o perfil dos fraudadores nos concursos e os dividiu em 4 categorias:

(a) **por convicção**, são pessoas nitidamente caucasoides, que buscam alegar que há indefinição na categoria pardo do IBGE; (b) **aventureiras**, são pessoas com traços caucasoides menos acentuados, que, ao ressaltarem sua ascendência negra, supõem que teriam alguma chance de serem consideradas pardas; (c) **cínicas**, pessoas com poucos ou muitos traços fenotípicos caucasoides que tentam alterar suas marcas corporais para enganar os membros das bancas de heteroidentificação; (d) **ingênuas**, são aquelas que, em função da identidade negra afirmada, imaginam que são negras. Elas “se apegam, em primeiro lugar, na forma racional do significado da categoria do IBGE, para identificar ‘pardo’ e, em segundo lugar, na afirmação de uma possível identidade negra (parda), considerando suas vivências ao longo da vida como ‘pessoas pardas’” (IBGE, 2020, p. 89) (Costa, Schucman, 2022, p.479, grifo das autoras).

Para as autoras, as pessoas brancas ingênuas correspondem ao segundo tipo de mestiço-branco, pelo fato de não possuírem más intenções, ao contrário das pessoas indiscutivelmente brancas e do primeiro tipo de mestiço, que englobam as outras categorias criadas por Souza (2020). Sobre elas, “é crível considerar que agem por ganância, egoísmo, narcisismo, indiferença ou perversidade em relação às pessoas negras: pela branquitude” (Costa, Schucman, 2022, p.480).

Ainda, conforme Costa e Schucman (2022), o mestiço fenotipicamente ingênuo que se enquadra na categoria pardo do IBGE e se identifica como negro não reconhece “o status racial contido na brancura em uma sociedade estruturada pelo racismo fenotípico” (Costa, Schucman, 2022, p.481). Indivíduos assim, de acordo com as autoras, embora heteroidentificados como brancos, ao se autoidentificarem subjetivamente com o grupo negro “podem expressar estas identificações engajando-se em diferentes frentes da luta antirracista e, assim, é importante que saibam diferenciar para quais sujeitos classificados como pardos foram formuladas as ações afirmativas de cunho racial” (Costa, Schucman, 2022, p.481).

²²⁸ Conforme Costa e Schucman (2022) os estudos de Souza (2020), indicaram “registros de concursos em que bancas de aferição de autodeclaração racial indeferiram de 4% a 10% de candidatos, porque eles não foram considerados negros, mas há casos de concursos de status social elevado em que este número ultrapassou 40%” (Costa, Schucman, 2022, p.479).

3.2.4 O “lugar” dos brancos da luta antirracista

Nesse contexto, chama a atenção ainda, a possibilidade dos mestiços brancos de agregarem na luta antirracista. Tal questão, para Lia Schucman (2018), envolve a convivência não hierarquizada dos sujeitos brancos em relação aos negros e a dupla consciência da branquitude, característica dos indivíduos brancos “que conseguiram se olhar como socialmente racializados e adquiriram uma crítica à branquitude” (Schucman, 2018, p.129). Tais sujeitos, segundo a autora, teriam adquirido o letramento ou consciência racial²²⁹, se tornando capazes de participar na luta contra o racismo.

Todavia, a relação do movimento negro, agente norteador da política antirracista no país, com o grupo branco, na visão de Joyce Lopes (2014), é um elemento político e “organizativo, podendo ser taticamente ou estrategicamente negado ou afirmado. Contudo, no Brasil, pouco se produz sobre os aspectos e a possibilidade de ‘alianças’, seja no próprio espaço de militância, ou entre os escritos político-acadêmicos” (Lopes, 2014, p.64).

Nessa linha, o questionamento direcionado aos movimentos negros, “é como se dará o diálogo entre as categorias não-negras pré-dispostas a corroborar com o processo de desconstrução do racismo” (Lopes, 2014, p.66). Nos comentários, a relação entre brancos e negros em tópicos envolvendo a questão racial pode ser observada nos tweets a respeito dos apontamentos feitos pelo apresentador Tiago Leifert no episódio do dia 5 de fevereiro (76 tweets). Neste, a conversa dos participantes sobre Gilberto foi introduzida pelo apresentador com o seguinte discurso:

A casa do Big Brother Brasil muitas vezes é palco de discussões importantes, que estão acontecendo na nossa sociedade agora. Às vezes, a forma como isso acontece lá dentro, é polêmica, mas mesmo assim, mas mesmo assim a gente gosta de olhar como uma oportunidade, uma oportunidade de levar pra vocês assuntos relevantes. E nesta madrugada, o assunto levantado foi colorismo. O colorismo é quando o tom da pele determina como uma pessoa negra vai ser tratada.

Após a exibição do vídeo, Leifert concluiu explicando que “do ponto de vista do IBGE, que faz o nosso censo, o que vale mesmo é a autodeclaração. Então para nosso país,

²²⁹ “O letramento racial é caracterizado como um conjunto de práticas que pode ser entendido como uma prática de leitura, uma forma de perceber e responder individualmente às tensões das hierarquias raciais da estrutura social. Esse processo ‘pedagógico’ inclui: 1) o reconhecimento do valor simbólico e material da branquitude; 2) a definição do racismo como um problema social atual; 3) o entendimento de que as identidades raciais são aprendidas como um resultado de práticas sociais. E, ainda: 4) a posse de uma gramática e um vocabulário racial que facilita a discussão de raça, racismo e antirracismo; 5) a capacidade de traduzir e interpretar os códigos e práticas racializadas de uma determinada sociedade e; 6) uma análise das formas em que o racismo é mediado por desigualdades de classe, hierarquias de gênero e heteronormatividade” (Twine, 2006, p. 344, apud Schuman, 2018, p.130-131).

na hora do censo, a pessoa que declara qual é a cor da pele dela”. Tais falas foram criticadas por alguns comentários (24 tweets), e defendida por outros (52 tweets), argumentando que ele teria apenas dado uma breve explicação/contextualização, cumprindo seu papel de apresentador do programa, uma vez que muitas pessoas não sabem sobre o assunto.

Figura 41 – Comentário sobre Tiago Leifert



Fonte: Twitter/reprodução²³⁰

Ainda, associado as críticas ao apresentador, houve também comentários sobre a relação de pessoas brancas com o colorismo (68 tweets). A respeito do assunto, foi apontado que indivíduos brancos não deveriam falar sobre colorismo, por não possuírem as vivências necessárias, e logo, o “lugar de fala” para opinar sobre. (27 tweets). Além de que, na visão dos comentários, na sociedade que vivemos hoje, não é de bom tom uma pessoa branca ensinar/discordar/debater sobre questões raciais com pessoas negras, em vista das relações assimétricas de poder entre os dois.

Em contraponto, alguns comentários defenderam o posicionamento de pessoas brancas sobre o tema, criticando a postura da atriz Carla Diaz (16 tweets) que estava presente no quarto durante o ocorrido no dia 5 de fevereiro, mas não se manifestou, dando a entender assim, que era conivente com aquele discurso. Outros tweets ainda, apontaram que sujeitos brancos devem primeiramente estudar sobre a temática racial para poder debater (10 tweets), tendo em vista que por não ter experiências pessoais, a única forma de compreender tais questões seria através da aquisição de conhecimento.

Por fim, foi criticado que por conta do colorismo, algumas pessoas brancas estariam se declarando parda/negras, utilizando e se aproveitando da “brecha” da autodeclaração e da falta de discussão sobre o tema (12 tweets). Podemos perceber, nesse sentido, que do mesmo modo que existem pessoas pardas/negras de pele clara sendo invalidadas por conta do

²³⁰ Winnie Bueno. “O Tiago Leifert explicando colorismo....”. X (Twitter). 5 de fevereiro de 2021. Disponível em: <<https://twitter.com/winniebueno/status/1357869048596492297>>. Acesso em: 6 fev. 2024.

colorismo, também se pode encontrar pessoas brancas utilizando do conceito para anular a própria branquitude.

Contudo, no que diz respeito ao “lugar de fala” de sujeitos brancos em relação ao assunto, algumas ponderações precisam ser feitas. Esta expressão, conforme Geisiane Freitas e Patrícia Silva (2023) se popularizou no debate público em 2017, ano em que a filósofa Djamila Ribeiro publicava a primeira edição do livro “O que é lugar de fala?”.

Segundo Ribeiro (2017), todos os indivíduos possuem lugares de fala, uma vez que estes se referem a sua localização social, a partir da qual, é possível debater e refletir de forma crítica sobre os mais variados temas que afetam a nossa sociedade. Nessa concepção, para a autora o “fundamental é que indivíduos pertencentes ao grupo social privilegiado em termos de *locus* social consigam enxergar as hierarquias produzidas a partir desse lugar e como esse lugar impacta diretamente na constituição dos lugares de grupos subalternizados” (Ribeiro, 2017, p.48).

Todavia, de acordo com Ribeiro (2017), existe um entendimento equivocado de que o conceito de “lugar de fala” visa restringir o compartilhamento de ideias e impor uma visão única sobre determinado assunto. Freitas e Silva (2023), dão coro a essa perspectiva contrária, argumentando que na compreensão do conceito, o sujeito, antes de ter a possibilidade de falar, precisa refletir sobre sua posição na hierarquia social, funcionando “mais ou menos assim: se você não for homem, branco, hétero e cis, pode reivindicar um lugar de fala, que é determinado segundo as dimensões raça, gênero e sexualidade” (Freitas, Silva, 2023, p.48).

Contudo, segundo as autoras, as dimensões citadas não são aplicadas de forma objetiva na definição do lugar de falar, sendo necessário além de apresentar tais características, possuir uma “consciência discursiva”. Sobre a questão, Ribeiro (2017) aponta que o “lugar social não determina uma consciência discursiva sobre esse lugar. Porém, o lugar que ocupamos socialmente nos faz ter experiências distintas e outras perspectivas” (Ribeiro, 2017, p.39-40).

Apesar disso, em vista de tais considerações, Freitas e Silva (2023) argumentam que “não é qualquer mulher que pode falar sobre mulher. Ou qualquer negro que pode falar sobre negro. **Quem avalia a sua posse de lugar de fala é a opinião pública, que é administrada pelo alto clero do identitarismo nacional**” (Freitas, Silva, 2023, p.48-49, grifo das autoras). Dessa forma, na visão das autoras:

[...] o conceito de “lugar de fala” contribui para instaurar uma tradição bastante autoritária da ciência política, pois, de maneira engenhosa, esforça-se para

estabelecer quem pode ou não falar, e ainda, quem pode falar em nome de quem (Freitas, Silva, 2023, p.53).

Assim, para Freitas e Silva (2023), embora o conceito possa ser útil para ativistas “falarem o que julgam pertinente”, também “pode ser bastante nocivo, pois cria obstáculos para uma produção fluida do conhecimento ao silenciar vozes divergentes. Por conseguinte, não promove avanços reais à pauta antirracista” (Freitas, Silva, 2023, p.57).

Nessa linha, apesar de não ter uma postura tão crítica quanto a das autoras, entendo ser necessário, assim como apontado em alguns comentários, algum conhecimento para discutir sobre temas que não dizem respeito a nossa realidade, além de acreditar que a troca de ideias é essencial para apreender e compreender diferentes perspectivas, e consequentemente avançar na luta antirracista.

3.3 PRÓXIMOS PASSOS

Neste capítulo, iniciamos a discussão sobre os tópicos que surgiram a partir do episódio de colorismo no BBB21. Nessa linha, introduzimos a apresentação dos resultados com o debate sobre a cor/raça de pessoas que aparece(ra)m na mídia, para a partir disso refletir sobre a (in)definição da autoidentificação e heteroidentificação no Brasil e as diferentes formas de classificação racial.

Além disso, discutimos a respeito da especificidade da branquitude brasileira e seu lugar na luta antirracista. Contudo, para além do diálogo com os mestiços fenotipicamente brancos, é imperativo pensar como se dará a relação com os sujeitos pardos, tanto aqueles que se identificam como negros, quanto aqueles que poderiam, pelo fenótipo, se considerarem, mas que não se entendem dessa forma. Por esse motivo, esse é o tema que dá início ao próximo (e último) capítulo, onde continuaremos a apresentação e discussão dos tópicos que surgiram a partir do episódio do reality, e encaminharemos para a conclusão da dissertação.

4. A REPRESENTAÇÃO DO DEBATE SOBRE COLORISMO NO TWITTER: TOPÍCOS SENSÍVEIS (E COMPLEXOS) EM DISCUSSÃO

Tendo em vista a grande quantidade (e densidade) de tópicos que surgiram a partir do episódio de colorismo no BBB21, optou-se por dividir a análise dos resultados em dois capítulos. Contudo, o objetivo tanto em um, quanto em outro, não difere: compreender e analisar os sentidos sobre colorismo que foram atribuídos – ou a forma como o tema foi representado – pelo público. Ainda, além de apresentar a discussão, também encaminharemos para a conclusão da dissertação, pontuando algumas considerações centrais no entendimento desta pesquisa.

4.1 NEM (TÃO) BRANCO, NEM (TÃO) PRETO: REFLEXÕES SOBRE OS INDIVÍDUOS QUE SE AUTODECLARAM E/OU SE AUTOIDENTIFICAM COMO PARDOS

Existencialmente, nunca fui nem uma nem outra entre essas possíveis representações, mas sim a materialidade de algo que as teorias sobre raça, identidade e hierarquias raciais não conseguiram dar conta, muito menos a política racial do Movimento Negro ou do Estado brasileiro (Lopes, 2017, p.5).

Como visto anteriormente, para além do diálogo com os mestiços fenotipicamente brancos, é imperativo pensar como se dará a relação com os sujeitos pardos, tanto aqueles que se identificam como negros, quanto aqueles que poderiam, pelo fenótipo, se considerarem, mas que não se entendem dessa forma. Todavia, as questões envolvendo a categoria pardo são especialmente sensíveis na sociedade brasileira, tendo em vista que, segundo Hortência Rocha (2023), por mais que o “Movimento Negro tenha convencionado que pretos e pardos fazem parte da população negra, o uso do termo ainda hoje causa polêmicas, especialmente com as discussões sobre colorismo nas redes sociais” (Rocha, 2023, p.53).

Nesse contexto, é possível observar expressões como “pardo é papel” ou “pardo não existe”, em comentários que sustentam o modelo de classificação binário no Brasil, sem a possibilidade de existência de um meio termo: ou se é branco ou se é preto. Tais expressões foram encontradas em alguns comentários deste trabalho, junto a um discurso contrário ao termo e a categoria, argumentando que esta seria utilizada para apagar etnias e/ou fruto do branqueamento da população negra no país (14 tweets).

Essas afirmações, no entanto, se fundamentam no discurso do movimento negro a partir da década de 1970, de combate ao mito da democracia racial e a ideologia do

branqueamento. Conforme Petrônio Domingues (2007), durante os anos de 1978 e 2000, o movimento desenvolveu uma campanha política “contra a mestiçagem, apresentando-a como uma armadilha ideológica alienadora. A avaliação era de que a mestiçagem sempre teria cumprido um papel negativo de diluição da identidade do negro no Brasil” (Domingues, 2007, p.116).

Nesse período, de acordo com o autor, o mestiço representava um impasse a mobilização política, por ser o produto, através da mestiçagem, do branqueamento da população negra. Dessa forma, o “discurso nacional pró-mestiçagem era, assim, concebido como uma estratégia da classe dominante para provocar o ‘genocídio’ do negro no país” (Domingues, 2007, p.117).

No entanto, segundo Rocha (2023), ao ir contra a valorização da mestiçagem, e defender o fortalecimento da identidade negra, o movimento favoreceu a demarcação de fronteiras de raça/cor, deixando de lado a localização intermediária, que “é um ponto sensível e crítico das discussões sobre relações raciais e até então não galgou uma consideração que abarque o campo empírico, político e científico de modo fundamentalmente antirracista” (Lopes, 2014, p.66-67).

Tal cenário pode ser explicado, na visão de Verônica Daflon (2014), pelo fato de que a partir dos anos 70, com a constatação da semelhança entre os dados socioeconômicos de pretos e pardos, os estudos sobre a temática racial começaram a tratar os grupos em conjunto ou então incluir os pardos ao grupo dos negros ou não-brancos. Assim, conforme a autora, se “a literatura anterior buscou decifrar o lugar social ocupado pelo pardo na sociedade brasileira, os estudos mais recentes se caracterizaram, com algumas exceções, pelo silenciamento em torno das especificidades desse grupo” (Daflon, 2014, p.40).

Na mesma linha, o fato de o mestiço fenotipicamente negro aparecer no pensamento social brasileiro como negação do negro, pode ser a razão da dificuldade em achar trabalhos “que discorram sobre o sentimento de pertença racial (ou não) e construção de identidade desses sujeitos. Ao analisarmos a literatura na área, foi possível perceber que são poucos os estudos que falam dos processos de racialização do mestiço brasileiro” (Costa, Schucman, 2022, p.473).

Mais paradoxal ainda é pensar que, apesar de existir uma exaltação da ideologia da mestiçagem no Brasil, é raro encontrarmos trabalhos contemporâneos que falem sobre a identidade “mestiça” no que tange à própria construção e experiência cotidiana dos processos de racialização desses sujeitos (Costa, Schucman, 2022, p.473).

Além de que, de acordo com Graziella Moraes Silva e Luciana de Souza Leão (2012), os poucos trabalhos que discutem a questão do pardo no Brasil, acabam reduzindo o debate a alienação/falta de consciência racial do sujeito ou então a exaltação da mestiçagem enquanto uma suposta essência nacional.

Para autores como Munanga ([1999] 2008), a rejeição à identificação como negro poderia ser pensada como alienação, ou esquizofrenia, dos pardos (Almeida dos Reis, 2002). Como defendido por Souza (1983), o pardo que se conscientiza naturalmente se torna negro. Sob esse entendimento, indivíduos que se identificam como pardos seriam negros sem consciência. [...] Para outros autores, no entanto, pardos seriam portadores da ambiguidade das relações raciais brasileiras, e a imposição de uma categorização binária estaria criando divisões perigosas na sociedade brasileira (Fry e Maggie, 2007²³¹; Risério, 2007²³²) (Silva, Leão, 2012, p.122).

Na visão das autoras, essas duas “perspectivas – a do pardo como alienado e a do pardo como essência nacional – desconsideram os múltiplos significados que a identificação como pardo adquire para quem opta por ela” (Silva, Leão, 2012, p.122). Na mesma direção, Hortência Rocha (2023) argumenta ser necessário a criação de um novo ponto de vista, que de conta dos processos psicológicos, modos de subjetivação e construção identitária destes indivíduos.

Por conseguinte, a autora pontua, que por mais que o pardo seja uma produção “ideológica, assim como outras identidades raciais como o negro e o branco”, “encará-lo apenas como produto de mitos e ideologias raciais apaga qualquer possibilidade de compreensão da sua subjetividade” (Rocha, 2023, p.18). Nessa perspectiva, assim como Silva e Leão (2012), busco entender nesta parte, ao menos superficialmente, a diversidade e subjetividade que compõem os 92.083.286 de indivíduos (45,3% da população brasileira)²³³ que se autodeclaram e/ou se autoidentificam como pardos, segundo o Censo de 2022.

Nessa linha, entendo ser importante tratar o pardo não como uma categoria residual, “mas como sujeito imbricado nas relações de poder (Cardoso, 2012)²³⁴, nos discursos raciais, políticos, históricos e culturais, discursos esses que forjam processos de subjetivação singulares tanto para o preto e o branco como para o pardo” (Rocha, 2023, p.12).

²³¹ FRY, Peter; Maggie, Yvonne. Divisões perigosas: políticas raciais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira. 2007.

²³² RISÉRIO, Antônio. A utopia brasileira e os movimentos negros. São Paulo, Editora 34. 2007.

²³³ IBGE. Censo Demográfico 2022: Identificação étnico-racial da população, por sexo e idade: Resultados do universo.

²³⁴ CARDOSO, Tatiane Lucia. Entre a negritude e a branquitude: memória, discurso e relações de poder na construção da identidade de sujeitos pardos, 2012, 226 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

Ao mesmo tempo, também concordo com Eliane Costa e Lia Schucman (2022), que debater sobre o grupo intermediário pardo exige reflexões complexas que envolvem processos “intersubjetivos, sócio-históricos, político-ideológicos. Não por acaso, o lugar do mestiço aparece como um nó conceitual das discussões e discursos sobre raça, racismo e antirracismo no Brasil” (Costa, Schucman, 2022, p.469).

Além de que, como indica Carolina Abreu do Santos (2023), existe uma certa resistência, um “próprio tabu, para tratar do assunto das identidades no país, principalmente entre os pardos, embora em certos meios o tema esteja sendo muito discutido e com ampla efervescência, como nas redes sociais” (Santos, 2023, p.7). Nesse debate, conforme Costa e Schucman (2022), uma série de dúvidas podem ser evidenciadas:

- O que faz com que alguém seja classificado como pardo? – Como se define quem é pardo e quem é preto no Brasil? – Qual a diferença entre pardos e pretos dentro do grupo de negros? – A ascendência, o pertencimento cultural e as posições políticas relativas à raça e ao racismo devem ser levadas em conta na classificação racial dos sujeitos ou apenas as características fenotípicas? – Quem define o que se considerar nas classificações raciais? (Costa, Schucman, 2022, p.468).

Tais indagações, se relacionam ao fato de a concepção de pardo no país, ser “um termo em disputa, onde diferentes discursos coexistem, se opõem e se cruzam” (Rocha, 2023, p.15). Por esse motivo, é preciso deixar claro como entendemos essa categoria e quais os indivíduos que a compõem. Nessa linha, como apontado por Costa e Schucman (2022) anteriormente, é “notório que o pardo representa uma identidade racial complexa, muitas vezes confusa, difusa, negada e afirmada. Por assim dizer, refere-se a uma das dimensões mais emblemáticas do racismo à brasileira” (Costa, Schucman, 2022, p.468).

Para o IBGE, como visto, pardo se refere a pessoa que se declare dessa forma ou que se identifique com a mistura de duas ou mais categoria de cor ou raça, como branca, preta e/ou indígena. Todavia, biologicamente, como indicado pelas autoras, as pessoas mestiças podem nascer com o fenótipo lido socialmente como preto, pardo ou branco, isso sem levar em conta ainda, a ambiguidade e subjetividade nos processos de heteroidentificação.

Apesar disso, mesmo que a leitura racial da sociedade brasileira classifique este “sujeito dentro de uma destas três categorias (dependendo do fenótipo que este sujeito nascer), para o IBGE, este sujeito pode ser classificado dentro da categoria parda, já que a definição do referido Instituto remete à origem” (Costa, Schucman, 2022, p.469).

Assim “segundo os critérios do IBGE, o pardo fenotipicamente negro e o branco de origem multirracial podem se classificar como pardos. Contudo, socialmente um é lido por

suas marcas corporais como negro e outro como branco” (Costa, Schucman, 2022, p.469). A visão do movimento negro, em contrapartida, que leva em conta o fenótipo, vai identificar o indivíduo pardo pela maneira como é visto na sociedade, a partir de uma lógica binária, ou negro, ou branco.

Para este trabalho, no entanto, busco dialogar com as duas formas de classificação. Nessa perspectiva, entendo que o sujeito mestiço, o branco “encardido”, pode se autodeclarar pardo, assim como o sujeito com traços predominantemente negros também tem o direito de se autoidentificar dessa forma. O que diverge, para estes indivíduos, é o direito de concorrer ou não as políticas de ação afirmativa para a população negra.

Ainda, para fins de análise, em relação aos sujeitos pardos, considero que os processos de construção identitária e modos de subjetivação vinculados ao “ser negro”, ocorrem de formas diferentes e se relacionam diretamente a percepção dos indivíduos sobre o fenótipo e sobre a discriminação. Por esse motivo, discorreremos agora, sobre as especificidades associadas a cada questão.

4.1.1 Dúvidas, conflitos e questionamentos sobre a (in)definição do fenótipo pardo

Como exposto ao longo da dissertação, o critério utilizado no Brasil na autoidentificação e heteroidentificação dos sujeitos é o fenotípico, e a cor da pele é a principal característica, entre as diversas outras que o compõem. Nessa perspectiva, alguém com a pele extremamente clara, é incontestavelmente lido como branco, e alguém com a pele extremamente escura, é incontestavelmente lido como preto. Contudo, para este último, além da classificação como indivíduo preto, a condição de negro também lhe é atribuída.

O sujeito pardo, em contrapartida, que não ocupa as extremidades dos polos cromáticos, não é indiscutivelmente lido nem como branco, nem como preto, o que complexifica os processos de classificação e identificação. Além disso, nesse contexto, uma vez que a pele retinta remete diretamente ao indivíduo negro, muitos acabam associando e definindo a cor da pele escura como o único e/ou o principal critério para identificar alguém assim.

Tal perspectiva, que enxerga somente os pretos como negros, pode ser evidenciada em diferentes lugares, como nos comentários em redes sociais (17 tweets) ou até mesmo na própria legislatura. O Decreto nº 30.766 de 04 de março de 2002, responsável por disciplinar o sistema de cotas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e a Universidade Estadual do

Norte Fluminense, utilizava a expressão “negros e pardos” no texto da lei, dando a entender que os “negros” seriam apenas os indivíduos pretos.

Apesar do decreto ter sido alterado depois²³⁵, e ter sido publicado antes da Lei nº 12.288/2010, que definia a população negra como o conjunto de pessoas que se autodeclaram pretas e pardas, o exemplo ainda é válido para mostrar o modo de pensar existente no país, que visualiza nitidamente a negritude da pele retinta, mas que tem incertezas em relação a pele parda.

Para Josiel Rodrigues (2023), tal perspectiva pode ser encontrada também nas autodeclarações dos sujeitos pardos, tendo em vista que se as opções “preto” e “pardo” “fossem removidas para dar lugar à opção ‘negro’, nas definições de cor dos questionários, o número de pessoas que se autodeclarariam negras seria menor do que os mais de cinquenta por cento de brasileiros que se declaram como pretos ou pardos” (Rodrigues, 2023, p.25).

Na mesma direção, Caroline Abreu dos Santos (2023), em pesquisa com indivíduos pardos, notou que “alguns dos entrevistados relataram carregar características que os associam a outras ascendências que não são exclusivamente referentes à negritude” (Santos, 2023, p.15). Por conta disso, a autora aponta que a essencialização das categorias raciais no Brasil dificulta o processo de construção identitária dos sujeitos mestiços.

Tal perspectiva pode ser evidenciada na fala dos entrevistados, que conforme Santos (2023), “transmitiram inquietações em relação à ideia de serem identificados como negros no sentido de estarem invisibilizando uma outra ascendência ou forçando uma identidade a qual não se sentem inteiramente pertencentes” (Santos, 2023, p.15). Esses indivíduos, segundo a autora, não se sentem e não se entendem como exclusivamente negros, o que foi percebido também por Eneida dos Reis (2002) em sua pesquisa, ao afirmar que se “considerar mestiço, é se considerar diferente sem se perceber negro ou branco” (Reis, 2002, p.30).

Além de que, para Joan Scott (1988), essa essencialização, relacionada diretamente a polarização entre brancos e negros, dissimula as diferenças entre os brancos dentro do “próprio grupo daqueles que caracterizamos como brancos e dos negros dentro do grupo de negros, no comportamento, no caráter, no desejo, na subjetividade, na identificação racial e na experiência histórica” (Schucman, 2012, p.40).

Nessa linha, segundo Schucman (2012), a autora defende a desconstrução da oposição igualdade/diferença como a única alternativa possível, destacando o trabalho de pensar a diferença dentro da diferença, uma vez que “a ‘mesmidade’ construída em cada lado da

²³⁵ Conforme Daflon (2014) “uma modificação introduzida posteriormente pela Lei Estadual nº 4.151/2003 deixou de mencionar ‘negros e pardos’ [...] para falar apenas de ‘negros’” (Daflon, 2014, p.64).

oposição binária oculta o múltiplo jogo das diferenças e mantém sua irrelevância e invisibilidade” (Schucman, 2012, p.40).

Nessa direção, na visão de Larissa Fontana (2021), ao eleger a cor da pele como a principal característica que (in)forma a identidade racial, outros traços fenotípicos como o cabelo, o nariz e a boca, que poderiam orientar o sujeito a se identificar com um ou outro grupo racial, são deixados de lado.

Ainda, conforme a autora, uma vez que as identificações raciais são construídas de forma dialógica, como visto anteriormente, através da relação entre a forma como o sujeito enxerga a si mesmo e a forma como este é percebido pelos outros, o “efeito de certeza”²³⁶ (Pereira, Modesto, 2020) induzido pelo ato de olhar, levaria a responsabilização do indivíduo negro de pele clara em “reconhecer-se e declarar-se nos termos da (des)racialização: ao se olhar, não haverá dúvidas sobre o que *não se é* (nem branco, nem preto) e, tendo a ‘certeza’ do que *não se é*, só resta a designação do não lugar na divisão birracial: você é pardo” (Fontana, 2021, p.259, grifo da autora).

Tal perspectiva também é apontada por Verônica Daflon (2014) em análise dos dados da Pesquisa Social Brasileira de 2002. Segundo a autora, o estudo mostrou coerência no modo como as pessoas se veem e são vistas pelos outros, e apontou que as pessoas que se “identificaram como pardas apresentaram uma frequência mediana tanto dos caracteres associados ao fenótipo branco como também àqueles associados ao fenótipo preto em quase todas as categorias” (Daflon, 2014, p.112).

Além disso, Daflon (2014) comenta também que as características “médias”, “normalmente associadas ao fenótipo pardo, são mais incidentes entre os grupos dos autoclassificados pardos e pretos, o que sinaliza mais proximidade entre eles e certo isolamento dos brancos” (Daflon, 2014, p.112). Nessa linha, para a autora, apesar de existir uma grande permeabilidade entre as categorias de cor, as exigências para se considerar e ser considerado branco são bastante rígidas.

Assim, na visão de Daflon (2014), os dados indicam que a autodeclaração do sujeito pardo não pode ser “simplesmente ser reduzida a uma ilusão, fraude ou falsa consciência. Parece haver de fato um grau elevado de correspondência entre a cor autoatribuída pelo indivíduo e as descrições e definições feitas pelos outros” (Daflon, 2014, p.113). Isso nos

²³⁶ Para Fontana 2021 “esse efeito (se) ampara, como apontam os autores, uma concepção atravessada pela evidência de que somente a pele poderia determinar as identidades racializadas, evidência sustentada pela memória da discursividade da raça que mobiliza corporalidades opostas numa divisão birracial de cor da pele em que se é inegavelmente branco ou inegavelmente preto” (Fontana, 2021, p.258-259).

mostra, conforme a autora, que no país *existe* efetivamente uma parcela da população que se reconhece e é reconhecida como parda, o que certamente possui efeitos sociais importantes.

Tais considerações podem ser evidenciadas nos comentários a favor da categoria pardo/mestiço (79 tweets) e naqueles sobre experiências identitárias (21 tweets). Em relação aos primeiros, foi possível observar pessoas defendendo essa identificação por constituir uma opção intermediária para quem não se considera nem como branco nem como preto, bem como uma opção que não exclui nenhum dos grupos étnico-raciais aos quais pertence.

Comentários semelhantes puderam ser notados em relação as experiências, mas com a diferença de terem partido da própria perspectiva de pessoas que se autoidentificavam como pardas/mestiças. Estas, justificavam sua escolha tanto por não se identificar como negro ou como branco (12 tweets), quanto por preferir não ter que escolher um lado dos polos raciais, ou então escolher ser os dois, uma vez que a categoria poderia indicar o caráter misto de sua identidade (9 tweets).

Ainda, verificou-se também publicações defendendo a associação e inclusão dos pardos ao grupo negro. Estas, por sua vez, utilizaram como justificava tanto dados objetivos (44 tweets), como a constatação do IBGE, o fato de o sujeito pardo sofrer racismo, e a questão da autodeclaração, quanto dados subjetivos vindo de pessoas pardas que se identificavam como negras (29 tweets), apontando a questão do colorismo, e afirmando que mesmo com tons mais claros, ainda eram negras.

Contudo, apesar de concordar com a ideia de que existem pessoas que realmente se identificam dessa forma, não podemos deixar de lado a noção de trânsito racial a elas associada (3 tweets). Para Mara Lago, Débora Montibeler e Raquel Miguel (2023) o conceito de “trânsitos da identidade racial” se refere:

[...] à elasticidade racial conferida socialmente a pessoas com fenótipo ambíguo, ou seja, pessoas que possuem características fenotípicas que são usualmente associadas a brancos e negros, em concomitância, fazendo com que elas “transitem” por duas ou mais identidades raciais, seja na sua própria autoidentificação ou na heteroclassificação de terceiros (Lago, Montibeler, Miguel, 2023, p.2-3).

Essa suposta “passabilidade” de trânsito entre brancos e negros, associada aos pardos, na visão de Gabriela Rodrigues (2021), parece ser o centro dos conflitos existentes dentro do grupo racial. Esta pode ser também, uma das principais razões para existir dentro da própria comunidade negra, uma “régua de cor” ou “negrômetro”, que se refere, segundo a autora, as “heteroidentificações que acontecem fora de ambientes formais, como nas redes sociais de

Internet, e que expõe os envolvidos a situações constrangedoras, diferente do que ocorre, por exemplo, nas comissões de heteroidentificação racial” (G. Rodrigues, 2021, p.47).

Figura 42 – Comentário sobre colorismo e negrômetro



Fonte: Twitter/reprodução²³⁷

Tal questão pôde ser evidenciada em diversos comentários (60 tweets), criticando a relação do “negrômetro” ao colorismo, e a disputa dentro da própria comunidade para definir quem é mais ou menos negro. Além disso, nessas publicações foi possível observar a utilização de outros termos para se referir a ideia como por exemplo: “*fiscal de cor*”, “*fiscal de negritude*”, “*ditador de quem é negro*”, “*porteiro de Wakanda*²³⁸”, “*autorização para ser negro*”.

Contudo, além das atitudes visando medir a negrura dos indivíduos, G. Rodrigues (2021) também destaca o uso de termos como “afrobege” e/ou “afroconveniente” (15 tweets), que surgiram recentemente e se popularizaram nas redes sociais com o intuito de colocar sob suspeita o “pertencimento racial desses membros mais claros da população negra. A questão é afirmar, ao anunciá-los desse modo, que ocupando uma posição dúbia, esses mestiços poderão se aliar a um grupo ou outro, à mercê do que lhe é conveniente naquela circunstância” (G. Rodrigues, 2021, p.63).

Percebe-se, nesse sentido, que a afirmação de Alessandra Devulsky (2021) de que o colorismo é utilizado tanto por brancos sobre negros, quanto por negros sobre negros, faz sentido na realidade brasileira. Para Hortência Rocha (2023) tal apontamento indica também

²³⁷ Winnie Bueno. “Colorismo não é sinônimo de negrômetro...”. X (Twitter). 6 de fevereiro de 2021. Disponível em: <https://x.com/winniebueno/status/1358089929574744069>. Acesso em: 5 fev. 2024.

²³⁸ “Wakanda” se refere ao país africano fictício, onde é protagonizado o filme “Pantera Negra” produzido pela Marvel e representa um grande símbolo de representação para a comunidade negra ao redor do mundo.

“que o colorismo incide sobre a forma como brancos e negros se relacionam com pardos” (Rocha, 2023, p.31).

Segundo Djokic (2015)²³⁹, a branquitude permite a presença de pardos quanto mais estes se aproximam do fenótipo branco, mas não os vê como iguais, apenas os tolera. Por outro lado, essa tolerância pode produzir uma rivalidade entre pardos e pretos, já que aos últimos não é concedida nenhuma vantagem para ascender socialmente, surgindo, assim, um sentimento de injustiça, que tem como efeito a percepção de que pardos não são negros (Rocha, 2023, p.31).

Todavia, para Gabriela Rodrigues (2021), a existência do colorismo no país e a forma como ele é utilizado na atualidade, constitui um retrocesso ao movimento negro brasileiro. Segundo a autora, “trata-se de um esforço histórico que os movimentos sociais negros fazem em educar as populações fenotipicamente parda e preta a assumirem essa identidade negra” (G. Rodrigues, 2021, p.97).

Figura 43 – Comentário sobre movimento negro e construção da negritude



Fonte: Twitter/reprodução²⁴⁰

Apesar disso, como expõe Gabriela Rodrigues (2021), décadas após o surgimento do MNU, os sujeitos pardos fenotipicamente negros ou negros de pele clara, lidam com questionamentos que os retiram desse lugar de identidade, em um movimento contrário ao inicial. Por esse motivo, a autora argumenta que dos movimentos negros advêm a politização “da mestiçagem, mas também, em alguns momentos, as suspeitas sobre a identidade dos

²³⁹ DJOKIC, Aline. Colorismo: o que é, como funciona. Portal Geledés, São Paulo, 26 de fevereiro de 2015. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/colorismo-o-que-e-comofunciona>>. Acesso em: 25 mai. 2024.

²⁴⁰ Preta Ijimú. “Os movimentos negros levam anos pra...”. X (Twitter). 5 de fevereiro de 2021. Disponível em: <https://twitter.com/Nailahnv/status/1357639135046082560>. Acesso em: 5 fev. 2024.

negros mais claros. É como se duas forças opostas, para dentro e para fora, incidissem sobre os ‘pardos’, partindo ambas do mesmo ponto” (G. Rodrigues, 2021, p.97).

Na mesma linha, Carolina Abreu dos Santos (2023) também aponta em sua pesquisa, que uma parcela “considerável dos entrevistados relatou incômodo ao terem suas identidades negras questionadas tanto por pessoas brancas quanto por pessoas pretas, que os acusam de não serem negros o suficiente” (Santos, 2023, p.15-16). Tal consideração, para a autora, é contrastante ao fato de grande parte dos interlocutores de sua pesquisa, terem se “tornado negros” (Souza, 1983) através do impacto das discussões raciais no país, envolvendo a questão das políticas de ação afirmativa, letramento racial e ressignificação de vivências.

Além disso, Santos (2023) também menciona que embora a maior parte dos entrevistados se identifiquem como negros, ainda apresentam dúvidas e/ou inseguranças em relação a essa “identificação na hora de responder a um formulário ou a um questionamento informal a respeito de sua identidade racial, a depender do contexto, pois com frequência possuem suas autoidentificações raciais questionadas” (Santos, 2023, p.8). Para Mara Lago, Débora Montibeler e Raquel Miguel (2023) esses questionamentos só são direcionados aos sujeitos não-brancos, tendo em vista que:

A reflexão sobre o tom de pele, a hesitação para responder um formulário ou o censo, é uma vivência intrinsecamente racializada, algo vivenciado por sujeitos não brancos. Ao preencher uma ficha qualquer onde consta a pergunta “cor/raça”, o sujeito branco não é convidado a refletir sobre as implicações de sua resposta, se alguém duvidará de sua autodeclaração, ou se, de fato, sua resposta corresponde às suas possíveis leituras sociais. Não elaborar sua experiência racial é um privilégio de pessoas brancas (Lago, Montibeler, Miguel, 2023, p.6).

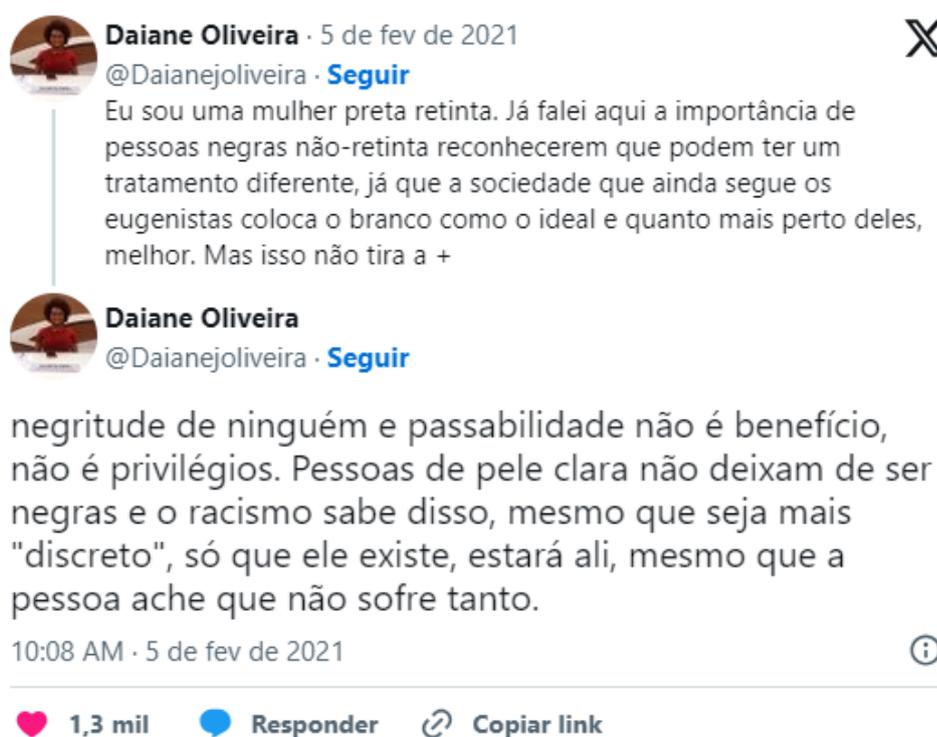
Na mesma direção, Hortência Rocha (2023) comenta sobre sua pesquisa, que ter a “identificação racial questionada ou mesmo negada é uma experiência que se repete no discurso de boa parte dos participantes, que acaba produzindo na existência de alguns uma espécie de limbo, não lugar ou uma ambiguidade em relação à sua identidade” (Rocha, 2023, p.57). Chama a atenção ainda, o fato de uma de suas entrevistadas ter definido a experiência de questionamento da identidade racial, como uma violência própria do corpo ambíguo (pardo/mestiço):

[...] violência que só a pessoa de cor ambígua sofre, porque uma pessoa que é branca e é indiscutivelmente branca ninguém aponta o dedo e diz “ah, você não é branca” ou “ah, você é branca”; uma pessoa que é preta retinta e que é indiscutivelmente preta, ninguém aponta o dedo e “ah não, você é isso, você é aquilo”, mas quando você tem uma experiência de um corpo ambíguo as pessoas se sentem nesse lugar de apontar e falar sobre a sua identidade, falar sobre sua

ancestralidade, sobre a sua vivência e essa é uma violência que ela é exclusiva de quem tem um corpo ambíguo (Rocha, 2023, p.57).

Tal questão foi evidenciada nos comentários sobre as experiências identitárias, tanto vivenciadas pelos próprios autores das publicações (167 tweets), quanto por familiares e amigos destes (31 tweets). Em relação aos primeiros, notou-se um grande descontentamento dos sujeitos, atrelando a discussão sobre colorismo a invalidação da negritude (39 tweets), utilizando de diferentes termos para descrever a experiência de questionamento como: *invalidar, questionar, deslegitimar, zombar, dar, retirar, afirmar, anular, ditar, medir, definir, desqualificar, não reconhecer*.

Figura 44 – Comentário sobre negritude e passabilidade



Fonte: Twitter/reprodução²⁴¹

Todavia, a questão da negritude é especialmente controversa, tendo vista em que, conforme destaca Kabengele Munanga (2019), apesar de ter sua origem na cor da pele negra, “não é essencialmente de ordem biológica. [...] A *negritude* e/ou a identidade negra se referem à história comum que liga de uma maneira ou de outra todos os grupos humanos que

²⁴¹ Daiane Oliveira. “Negritude de ninguém e passabilidade...”. X (Twitter). 5 de fevereiro de 2021. Disponível em: < <https://x.com/Daianeoliveira/status/1357677456933683203> >. Acesso em: 5 fev. 2024.

o olhar do mundo ocidental ‘branco’ reuniu sob o nome de negros” (Munanga, 2019, p.22, grifo do autor).

Além disso, segundo o autor, a concepção se refere não só à tomada de consciência de “uma comunidade de condição histórica de todos aqueles que foram vítimas da inferiorização e negação da humanidade pelo mundo ocidental”, mas também a “afirmação e construção de uma solidariedade entre as vítimas” (Munanga, 2019, p.22). Consequentemente:

[...] tal afirmação não pode permanecer na condição de objeto e de aceitação passiva. Pelo contrário, deixou de ser presa do ressentimento e desembocou em revolta, transformando a solidariedade e a fraternidade em armas de combate. A *negritude* torna-se uma convocação permanente de todos os herdeiros dessa condição para que se engajem no combate para reabilitar os valores de suas civilizações destruídas e de suas culturas negadas (Munanga, 2019, p.22-23, grifo do autor).

Nessa linha, de acordo com Kabengele Munanga (2019), sob essa perspectiva, para os descendentes de africanos tanto do Brasil quanto de outros países do mundo, onde a plena “revalorização e aceitação da sua herança africana faz parte do processo do resgate de sua identidade coletiva, a *negritude* faz parte de sua luta para reconstruir positivamente sua identidade e, por isso, um tema ainda em atualidade” (Munanga, 2019, p.23, grifo do autor).

Apesar disso, foram encontrados uma série de relatos de pessoas que tiveram sua identidade racial e suas vivências invalidadas, em sua maioria por pessoas retintas (que teriam em tese a propriedade para dizer quem é negro ou não), justamente por não possuírem a pele escura o suficiente (88 tweets). Sobre o assunto observou-se expressões como “*você não é negra, é clara demais*”, “*seu cabelo não é de tal modo*”, “*sou considerada no máximo sujinha, encardida*”, “*se eu aliso o cabelo me chamam de branca*”.²⁴²

Na mesma direção, foi relatado pelos sujeitos nos comentários, o demorado e complexo processo de conscientização, desconstrução e aceitação da identidade negra ao longo de suas vidas, envolvendo sentimentos tristeza, raiva, angústia, e medo do julgamento e questionamento da autodeclaração (40 tweets). Por conta disso, muitos tweets também, mostraram apoio e identificação com o caso de Gilberto Nogueira.²⁴³

²⁴² Sobre a questão do cabelo, Nilma Nilo Gomes (2006) aponta que as “brechas deixadas pelo discurso racial produzido de forma muito radical por algumas tendências do movimento negro”, apesar de conseguirem “efeitos positivos de valorização do negro através de um firme posicionamento político que destaca a importância da beleza negra ‘natural’, acabam se fechando na cristalização de um único tipo ideal de estética negra considerado aceitável. Assim, a classificação e a hierarquização dos penteados e estilos de cabelo dos negros realizada por alguns grupos políticos no interior da comunidade negra podem resultar numa redução do significado social que esses grupos assumem no plano da cultura” (Gomes, 2006, p.230).

²⁴³ Além do episódio do BBB21, outro fato comentado sobre Gilberto foi a relação dele com seu pai (30 tweets), que o não o aceitava (inclusive até o agrediu em sua infância) por considerá-lo claro demais para ser seu filho.

Ainda, em relação aos comentários mencionando as experiências de pessoas próximas, questões semelhantes foram verificadas. Nestes, apontou-se o problema do colorismo e o questionamento da identidade racial, inclusive citando casos de pessoas negras invalidando e debochando de parentes e amigos (19 tweets). No mesmo sentido, foi possível verificar, relatos de familiares contando as experiências de conflitos identitários (“*Minha irmã assistiu ao episódio e perguntou se ela também não era preta*”), e a vivência de racismo por parte de seus entes queridos (“*Ter a pele clara nunca impediu que meu marido sofresse racismo*”).

Percebe-se assim, através dos comentários, que a vivência do questionamento é bastante comum nos indivíduos que ocupam posições intermediárias nos polos cromáticos, em concordância com a ideia de violência própria do corpo ambíguo mencionada por Rocha (2023). Além de que, na visão de Mara Lago, Débora Montibeler e Raquel Miguel (2023) a passabilidade conferida as pessoas negras de pele clara, também possui um (ou outro?) lado negativo, uma vez que atua “enquanto um elemento que produz sofrimento psicológico e cisão da autoestima, visto que o sujeito compreende que seus acessos são conferidos por conta de uma invisibilização de fatores constituintes da sua identidade” (Lago, Montibeler, Miguel, 2023, p.6).

Ainda, não podemos deixar de lado o fato de que nestes indivíduos a incerteza “tende a acompanhar o processo de autoclassificação, sobretudo devido aos diferentes aspectos que influenciam a categorização racial no Brasil” (Bastos, 2023, p.105). Para Janaína Bastos (2023), essa insegurança se relaciona diretamente com a forma como são vistos pelos outros, que reflete na maneira como enxergam a si mesmos. Segundo a autora:

Pesquisa anterior demonstrou como eles podem ser percebidos como mais próximos ao branco, e assim ocupar um lugar de "brancos menos brancos" ou de "pardos quase brancos" na hierarquização racial, ou ainda ser vistos como mais próximos ao negro, como "pardos quase negros" e até mesmo "negros menos negros" (Bastos, 2023, p.105).

Nesse sentido, de acordo com Bastos (2023), da mesma forma que o sujeito “pardo quase branco” apresenta dúvida em se autodeclarar branco ou pardo, o indivíduo “pardo quase negro” demonstra dificuldade entre a declaração entre pardo, preto ou negro. O primeiro pelo “fato de a miscigenação não lhe ter propiciado embranquecimento suficiente a ponto de se sentir autorizado a se declarar branco (embora ele possa se categorizar como tal quando comparado às pessoas percebidas como negras)” (Bastos, 2023, p.107-108). E o segundo pelo fato de a mistura ter atenuado a sua incontestável negrura.

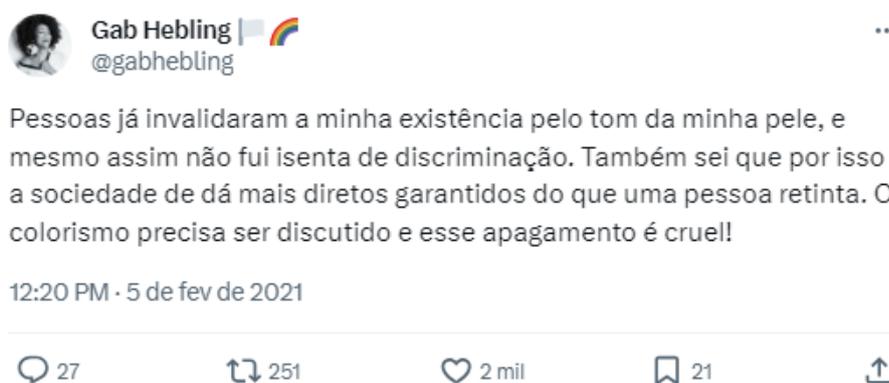
Dessa forma, na visão de Bastos (2023), “a miscigenação e o ideal de branqueamento terminam por gerar desconfortos para os sujeitos, estejam eles mais próximos do polo branco ou do negro” (Bastos, 2023, p.108). Nessa linha, a autoidentificação como pardo, segundo a autora, representa um “meio-termo” entre o grupo branco e negro, aos indivíduos que não se veem exclusivamente pertencentes a apenas um deles.

Além de que, conforme Bastos (2023), apesar da categoria ser comumente utilizada pelos pesquisadores no país, incluída no grupo negro, por “fazer referência a uma parcela da população considerada como ‘não branca’, o termo também pode significar ‘não negro’ para parte das pessoas que o usam, por entenderem tratar-se de opção intermediária” (Bastos, 2023, p.109).²⁴⁴ Dessa forma, de acordo com a autora:

Vê-se, assim, que a classificação de pardo pode ser adotada como nomeação que não pertence necessariamente ao grupo negro, mas sim como parte de uma zona intermediária entre o branco e o negro em que, conforme o contexto e as condições de vida, os sujeitos podem se identificar com a branquitude, usufruindo de determinados privilégios relativos que os impelem a conceber o racismo como um problema do outro, do negro, ou ainda padecer a dolorida trajetória de se identificar como negro, nem sempre com a garantia de ser reconhecido no cotidiano como parte desse grupo (Bastos, 2023, p.108).

4.1.2 Entre a discriminação e o privilégio: as diferentes experiências de indivíduos racializados sobre o racismo

Figura 45 – Comentário sobre experiência 2



Fonte: Twitter/reprodução²⁴⁵

²⁴⁴ Para a autora, “essa observação é importante, tendo em vista haver tendência por parte de pesquisadores e de alguns movimentos sociais a substituir as categorias de preto e pardo pelo termo negro, embora a classificação de pardo nem sempre seja compreendida dessa forma pelos sujeitos que se valem dela” (Bastos, 2023, p.109).

²⁴⁵ Gab Hebling. “Pessoas já invalidaram a minha existência...”. X (Twitter). 5 de fevereiro de 2021. Disponível em: <<https://twitter.com/gabhebling/status/1357710684566528002>>. Acesso em: 5 fev. 2024.

Além das incertezas em relação ao fenótipo, outro ponto chave na autoidentificação com o grupo negro para os sujeitos pardos, é a percepção e a vivência de discriminação racial. Nessa questão, é possível notar uma diferenciação nas experiências vividas entre os pardos quase brancos e os pardos quase negros.

Nessa primeira categoria, de acordo com Janaína Bastos (2023), os sujeitos normalmente indicam não sofrer “discriminação racial, justamente por serem, na maior parte das vezes, percebidas como brancas, ou, ainda, como mais próximas a esse pertencimento, o que confere ambiguidade às suas identidades raciais, em razão dos privilégios que usufruem” (Bastos, 2023, p.110).

Suas características brancas não permitem que assumam uma identidade negra, ao mesmo tempo que seus traços negros ou indígenas não lhes permitem o reconhecimento invariável como brancas que torna fluida sua categorização racial, já que apresentam, ao mesmo tempo, traços de distintos pertencimentos, numa posição evidentemente mestiça, que, no caso delas, tende a guardar maior proximidade com a identidade branca (Bastos, 2023, p.110).

Em contrapartida, os pardos quase negros, que tendem a se identificar com este grupo racial, “afirmam sofrer preconceito racial, por vezes de forma concomitante ao usufruto de privilégios relativos, por serem percebidos como menos negros nos espaços em que circulam” (Bastos, 2023, p.110). Nesse sentido, segundo a autora, esta experiência ambígua em relação ao preconceito, acaba gerando dúvidas e conflitos nestes sujeitos, uma vez que o modo como são tratados varia conforme o contexto e as pessoas com quem se encontram.

Tal perspectiva pode ser observada em alguns comentários (19 tweets), afirmando que os pardos/negros de pele clara não sofreriam com racismo e/ou teriam privilégios em nossa sociedade. Todavia, para Hortência Rocha (2023), o uso do termo privilégio para se referir as diferentes percepções de racismo, é um tanto quanto problemático, uma vez que:

Privilégio é um termo utilizado para designar uma vantagem, um direito reservado a uma pessoa ou grupo específico, do qual grande parte da população não tem acesso. Os pardos constituem 46,8% da população brasileira e junto com os pretos estampam as estatísticas de menor escolaridade, de menores condições socioeconômicas quando comparados aos brancos. Se estruturalmente os pardos são tão desprivilegiados como os pretos, na experiência individual, especialmente na percepção da discriminação, os pardos parecem ter o que se poderia chamar de vantagem? (Rocha, 2023, p.58).

Nessa linha, a autora argumenta que para estes indivíduos, “o racismo não é percebido a nível estrutural, mas individualmente, a partir da experiência da discriminação, que por ser mais sutil, conferiria certo privilégio racial aos sujeitos pardos” (Rocha, 2023, p.59) Contudo,

Rocha (2023) defende que o fato de os negros retintos passarem por mais vivências de racismo, não apaga as experiências racializadas dos pardos.

Parece haver aí uma lógica hierárquica na performatividade da discriminação racial: os brancos seriam aqueles que não sofrem racismo; os negros seriam aqueles que sofrem racismo intensamente, e os pardos estariam no meio, entre não sofrer e sofrer o racismo (Rocha, 2023, p.61).

Ainda, conforme Bastos (2023), a ambiguidade da experiência de vivenciar “tanto o racismo velado quanto a relativa naturalidade ao transitar por determinados contextos”, faz com que o sujeito pardo nem sempre perceba “a natureza das situações de preconceito e discriminação das quais por vezes é vítima, o que termina por gerar conflitos internos” (Bastos, 2023, p.111).

Na visão de Verônica Daflon (2014), que analisou a questão com maior profundidade em sua pesquisa de doutorado, existe um certo paradoxo no fato de que os brancos impõem barreiras “de classe rígidas à mobilidade de pretos e pardos [...] mas esses processos parecem ser invisibilizados no que se refere aos pardos, tanto do ponto de vista deles próprios, como da sociedade brasileira em geral” (Daflon, 2014, p.77).

Nessa perspectiva, para a autora, existe uma crença no país, de que *somente* os pretos sofrem com a discriminação racial, e de que “só vivenciam e percebem o racismo ‘de verdade’ aqueles que não conseguem renegar sua negritude devido à coincidência do corpo com a corporalidade negra imaginada” (Fontana, 2021, p.245). Ainda, sobre a questão, Daflon (2014) aponta que “uma via explicativa possível é que a linguagem do racismo no Brasil é binária, isto é, referida aos polos negro e branco e que os pardos sofrem discriminação por serem associados à negritude” (Daflon, 2014, p.92).

Nesse sentido, Rafael Osório assevera que “é pelo que têm de preto que os pardos são discriminados. Ambas as categorias [pretos e pardos] se distanciam do ideal de brancura, e isso as torna vítimas do preconceito racial” (Osório, 2009: 90). Essa tese encontra respaldo nas poucas ocorrências policiais de insultos raciais que registraram as vítimas como “pardas”. É possível perceber que os insultos proferidos contra essas pessoas aludem ao que elas têm de “negras” como forma de ofensa (Daflon, 2014, p.93).

Além disso, a autora argumenta, que uma vez que a maioria dos pardos não se consideram negros, “se a linguagem antirracista é binária e exclui os pardos de seu escopo, é possível que ao menos parte dos encontros dos pardos com a discriminação com frequência não sejam vistos por eles como fruto de preconceito racial” (Daflon, 2014, p.95).

Tais possibilidades, segundo Daflon (2014), revelam a fragilidade das metodologias utilizadas para analisar as percepções de discriminação entre os pardos, uma vez que partem da ideia de que apenas os negros – e não os pardos- sofrem com ela, ou ainda que pardos e “pretos se equivalem em suas concepções identitárias. Nesse sentido, não é correto supor que as pessoas que se autoclassificam como pardas irão relatar suas experiências com a discriminação em uma linguagem que exclui a sua identidade” (Daflon, 2014, p.96).

Ainda, de acordo com a autora, é possível sugerir que pretos e pardos mobilizam estereótipos raciais diferentes²⁴⁶, e que isso influenciaria na maneira como experenciam o racismo no Brasil. Aos pretos, conforme Daflon (2014), estariam associadas imagens de benevolência e primitividade, enquanto aos pardos/mestiços se vinculariam imagens de malandragem e marginalidade. Nesse enquadramento, segundo a autora, dado a essência do estigma vinculado aos pardos, ao conseguir ascender socialmente, as experiências de discriminação racial poderiam ser facilmente confundidas e camufladas na forma de preconceito de classe.

Os estigmas que recaem mais frequentemente sobre os pretos, por sua vez, têm um conteúdo mais explicitamente racializado e menos manipulável pela ascensão social: mormente um imaginário ligado à ideia de primitividade. Isso explicaria porque pretos e pardos enfrentam barreiras à ascensão econômica, mas os pardos tendem a perceber menos a discriminação – embora a sofram (Daflon, 2014, p.178).

Além de que, de acordo com Daflon (2014), se a baixa mobilidade social dos pretos é “com frequência vista como resultado de discriminações passadas (escravidão) ou recentes (preconceito racial), ou ainda falta de oportunidades, isso não ocorre com os indivíduos pardos”, que “são mais frequentemente culpabilizados por sua própria condição de pobreza” (Daflon, 2014, p.178).

Contudo, além de serem responsabilizados pelas posições que ocupam na sociedade, os indivíduos pardos ou negros de pele clara também “são singularizados e responsabilizados por seus atos frente ao contrato do colorismo e consequente embranquecimento da população negra” (Fontana, 2021, p.229). Nessa perspectiva, na visão de Larissa Fontana (2021), a associação do discurso meritocrata do colorismo ao discurso determinista do fenótipo:

²⁴⁶ Segundo a autora, “pode-se sugerir que os pretos mobilizam um imaginário mais associado a estereótipos ‘benevolentes’ como os da vítima, do escravo, do indivíduo sem oportunidades, primitivo e pouco capaz e que quando os indivíduos rompem as expectativas geradas por esses estereótipos, um racismo extremamente hostil e aversivo pode irromper e se manifestar [...]. Os pardos, por sua vez, parecem inspirar menos simpatia, sendo associados a estigmas que ressaltam mais sua suposta condição de marginalidade e imoralidade. A qualidade ‘dúbia’ de estereótipos como o do ‘malandro’ e da ‘mulata’, no entanto, obstaculiza a percepção do conteúdo preconceituoso dessas representações” (Daflon, 2014, p.178).

[...] silencia as contradições de nossa formação social e dissimula que a desigualdade socioeconômica não funciona pela régua pigmentocrática – pois mantém os diferentes corpos racialização na marginalização –, ao significar a chance de ascensão na combinação entre a sorte de nascer com um fenótipo próximo ao branco e o esforço individual, inclusive, produzindo efeitos de competição entre os sujeitos racializados na comparação de trajetórias desiguais de negros de pele clara e de negros de pele escura. Efeito que, como venho argumentando, é determinante de uma discursividade do colorismo que produz tensão entre os racializados e o apagamento da determinação pelas lentes da branquitude (Fontana, 2021, p.230).

Em vista disso, a autora defende que a discursividade do colorismo no Brasil apaga a “responsabilidade da branquitude frente às hierarquizações raciais que produzem rasuras na identidade coletiva negra ao diferenciar os sujeitos racializados, ao mesmo tempo em que os mantêm sob regime de exclusão social, econômica e política” (Fontana, 2021, p.232).

Além disso, segundo Fontana (2021), a divisão e competição entre pretos e pardos, emprega como “benefício o que seria, na prática, direito à cidadania, respeito à humanidade, garantia democrática, mas que, quando acessado por sujeitos racializados em contexto tão desigual e racista como o brasileiro, se torna privilégio” (Fontana, 2021, p.232). Nessa perspectiva, de acordo a autora:

A não percepção do racismo no cotidiano e a descoberta da negritude das “pessoas negras (ou que se consideram negras)”, frente à percepção do racismo cotidiano e a acusação da negritude feita às pessoas negras indistiguíveis produz efeitos de tensão entre o grupo racializado que se dão entorno da pertença e da responsabilidade dos sujeitos que se consideram negros para com os sujeitos negros indistiguíveis. Essa tensão entre o grupo negro que venho identificando como a discursividade do colorismo é, mais uma vez, acompanhada do apagamento das históricas relações interracialis desiguais que organizam, de distintas formas, a percepção, a não percepção e a percepção tardia do racismo na vida dos sujeitos racializados (Fontana, 2021, p.251).

4.1.3 Experiências de um (não) lugar intermediário no polo cromático

Assim, o mestiço experimenta o conflito de ora ser aceito, ora ser rejeitado, podendo ser rejeitado tanto num ambiente predominantemente branco, que pode considerar seu grau de embranquecimento como insuficiente, quanto num contexto predominantemente negro, pois o branqueamento relativo da pessoa menos negra pode dificultar seu reconhecimento, seja como integrante do grupo negro, seja como também vítima de racismo (Bastos, 2023, p.111-112).

Dessa forma, a partir do exposto, compreendemos que os processos de construção identitária e modos de subjetivação vinculados ao “ser negro”, ocorrem de formas diferentes e se relacionam diretamente a percepção dos indivíduos sobre fenótipo e sobre a discriminação. Nessa perspectiva, como aponta Hortência Rocha (2023), se partirmos da definição de que

“ser negro é passar por discriminação por causa da sua cor nem todo mestiço vai passar por isso ou sentir a discriminação da mesma forma, especialmente aqueles que se aproximam do fenótipo branco” (Rocha, 2023, p.31).

De outro lado, “se definirmos o ser branco como aquele que tem os privilégios da cor, o mestiço pode não se entender a partir dessa posição. Decerto, estamos utilizando critérios frágeis na definição dessas categorias identitárias” (Rocha, 2023, p.31). Além de que, se pensarmos no indivíduo negro como aquele que tem a pele retinta, a maior parte da população, que por sinal é incluída dentro desse grupo racial, não se verá dessa forma.

Isso acontece, na visão de Rocha (2023), pelo fato de a identidade ser um processo contínuo, “que não se reduz a um elemento, mas envolve vários fatores como aspectos sociais, históricos, culturais, políticos e não só o critério fenotípico ou sua primazia em relação a outros fatores” (Rocha, 2023, p.31-32). Tal percepção se relaciona a concepção de identidade para Stuart Hall (2006), que não se remete a algo fixo, estável, mas sim um *processo*, passível de mudanças ao longo do tempo.

Apesar disso, “discursos como esses supracitados circulam no meio social e tornam sociologicamente necessário o questionamento, visto que o fenótipo ainda se sobrepõe na identificação racial dos brasileiros” (Rocha, 2023, p.32). Para Hall (2016), tal ponto de vista se relaciona também a questão do binarismo, um “problema” que posiciona os mestiços numa zona intermediária, perigosa e flutuante.

Essa condição ambígua ocupada pelos pardos, de ser nem branco demais, nem preto demais, foi apontada nos comentários como um “limbo” vivenciado por estes indivíduos (46 tweets). Contudo, essa posição tem sido nomeada de diferentes formas na produção recente sobre esses indivíduos como: entre-lugar, lugar intermediário, limbo racial-identitário (Gomes, 2019), entremeios (Lopes, 2017), (não) lugar (Gomes, 2019), entre outros.

Para Hortência Rocha (2023) “o pardo se situa num entre-lugar, numa espécie de limbo, onde não se vê como negro tampouco como branco” (Rocha, 2023, p.32). Já Joyce Lopes (2017), argumenta que a raça constitui para estes indivíduos um meio, e não um lugar fixo e bem definido, defendendo o uso do conceito “entremeios” (ao invés de entre-lugar), a fim de abranger as múltiplas formas de ser fenotipicamente mestiço.

De outro lado, Lauro Felipe Eusébio Gomes (2019) identifica essa condição como um limbo racial-identitário, que se refere ao (não) lugar ocupado pelos pardos, e tem como principal característica a ausência de identidade e consciência racial. Contudo, como aponta Rocha (2023), em sua pesquisa o limbo relatado “não surge necessariamente de uma falta de

consciência racial, mas é produzido na relação com o outro, que ora afirma, ora nega seu pertencimento racial” (Rocha, 2023, p.56). Além de que:

A saída do limbo, da “ambiguidade”, que Gomes (2019) propõe e que até Lopes (2014) chegou a propor alhures, não se concretizaria simplesmente com a tomada de uma identidade positivada. Alguns trabalhos demonstram que mesmo o mestiço optando por uma identidade étnicoracial, seja ela branca ou negra, tem sua autoidentificação muitas vezes contestada por outras pessoas (SCHUCMAN, 2018; LOPES, 2016²⁴⁷; ROCHA, 2010²⁴⁸) (Rocha, 2023, p.34).

Na mesma direção, Mara Lago, Débora Montibeler e Raquel Miguel (2023) apontam que o limbo identitário onde o pardo é colocado, pode desencadear nestes características como a dúvida e o silenciamento “que se articulam para produzir um sujeito que teme se posicionar e politizar a sua negritude” (Lago, Montibeler, Miguel, 2023, p.6). A dúvida, segundo as autoras, é formulada:

[...] com relação ao seu lugar no mundo, o lugar racial que ocupa, se suas vivências e o tom de sua pele de fato o/a localizam dentro do espectro da negritude. Já o silenciamento tem a ver com questões raciais estruturais, podendo ocorrer por duas vias: 1) seja porque a/o pardo não se sente suficientemente negra/o para se posicionar na luta antirracista [...] 2) ou por ser constantemente desautorizada/o ao abordar a pauta pela mesma razão. Estes dois elementos constituem estratégias coloniais para dissimulação do racismo e cooptação deste grupo na instrumentalização da democracia racial (Lago, Montibeler, Miguel, 2023, p.6).

Tais perspectivas, podem ser evidenciadas em diversos comentários, onde as pessoas relataram suas vivências dentro desse limbo racial (98 tweets): de não se sentir negro ou branco o suficiente (25 tweets); de passar muitos anos sem saber o que é, até adquirir uma consciência racial e se aceitar como negro (14 tweets); de não pertencer a algo e não ser acolhido de ambos os lados (19 tweets), entre outros. Foi possível observar ainda, muitos comentários com indagações sobre a própria identificação (39 tweets), principalmente pela dúvida causada pela mistura racial na família: “*Meu pai é assim, minha mãe tem tais características, meus avós são desse jeito, e eu sou assim. O que eu sou?*”

Na mesma direção, alguns também se questionaram “*eu sou pardo?*”, “*pardo existe?*”, enquanto outros apontaram a falta de discussão sobre o tema e o problema da classificação birracial (41 tweets). Por último, notou-se também relatos em relação aos sentimentos, que

²⁴⁷ LOPES, Joyce S. Lugar de branca/o e a/o “branca/o fora do lugar”: representações sobre a branquitude e suas possibilidades de antirracismo entre negra/os e branca/os do/no Movimento Negro em Salvador-BA. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social e Cultural). Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2016.

²⁴⁸ ROCHA, Vera S. Mestiçagem na Bahia: um estudo sobre construção de identidades na cidade de Salvador. 113 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

incluam desencaixe, exclusão, incerteza, dúvida, ansiedade, os quais se relacionam e assemelham aos sentimentos e percepções dos que tiveram suas identidades raciais questionadas (57 tweets).²⁴⁹

Contudo, para além de um limbo, de um não-lugar, Hortência Rocha (2023), indaga se “é possível conceber esse espaço, não como negação ou ausência, mas como meio de construção de outros lugares, um espaço de negociação” (Rocha, 2023, p.33-34). Tal perspectiva também foi apontada por Lia Schucman (2018), ao propor pensarmos o lugar ocupado pelo mestiço no país, não enquanto ausência, mas sim enquanto lugares sociais, moveis, arbitrários, que variam conforme o contexto e as relações estabelecidas. Ainda, sobre esse espaço de negociação, Josiel Rodrigues (2023) comenta que:

Do ponto de vista econômico, os indivíduos tendem a fazer escolhas para conseguir vantagens. Cada vez mais, porém, estudos afirmam que valores pessoais, culturais, questões psicológicas e biológicas exercem forças sobre as escolhas individuais [...]. Caberia um estudo inteiro focado em teoria econômica para abordar o quão racional é a autodeclaração de raça e em quais circunstâncias a racionalidade é deixada de lado. De saída, mesmo que a cor de pele possa permitir manipulações em troca de vantagens, a partir do momento em que a autodeclaração pode ser posta em xeque por terceiros, com base em critérios particulares, alguma “competência” se faz necessária para ter êxito (Rodrigues, 2023, p.37).

Nessa linha, a ambiguidade atrelada ao pardo pode constituir, na visão de Rocha (2023), um lugar de negociação que “não se reduz a cor da pele ou a manipulação de traços fenotípicos, mas envolve outros aspectos, o que nos leva a questionar se a partir desse não-lugar do pardo ou desse lugar ambíguo é possível a construção de outros lugares” (Rocha, 2023, p.13). Nessa direção, a autora discorre a respeito da possibilidade de construção de um lugar por partes destes indivíduos, que:

[...] não nega a história de sua construção, os discursos em torno da raça, da mestiçagem e da nação, mas que, como num movimento de balança, pode produzir discursos outros ou outras posicionalidades que não se encerrem na bipolaridade nem numa identidade essencial mítica, mas partem da tentativa de lidar com essa ambiguidade de pertencer e não-pertencer, com a(s) experiência(s) da mestiçagem e de ser mestiço num país em que o racismo é a regra e não a exceção, tendo que lidar com uma série de discursos produzidos pela mídia, pelas universidades e movimentos negros, pelo Estado, etc. sobre sua posicionalidade (Rocha, 2023, p.33).

²⁴⁹ Alguns desses sentimentos podem ser encontrados também no estágio do impacto conforme Ferreira (2000), constituído de experiências intensas carregadas de dor, ansiedade, confusão e raiva na vida dos sujeitos. Ainda, vale comentar que essa mistura de sentimentos motiva e dá lugar ao anseio de recuperar a identidade do grupo de referência, que é quando se inicia o estágio de militância, de “construção de uma identidade afro-centrada”.

Essa perspectiva, de acordo com Hortência Rocha (2023), parte da tentativa de “entender a posicionalidade do pardo para além da alienação ou de um ethos nacional, ou melhor, abrir o leque de possibilidades, entendendo a complexidade dos processos de subjetivação e de construção identitária” (Rocha, 2023, p.33-34). Contudo, a autora ressalta que ao propor o debate sobre o(s) lugar(es) do pardo nas relações étnico-raciais, e como objeto de estudo não estamos:

[...] defendendo uma identidade essencialmente mestiça, mas acreditamos que para compreender os modos de subjetivação dos sujeitos que se encontram na linha intermediária de cor, habitando o entre, é preciso reconhecer a sua materialidade e não tratá-lo simplesmente como uma categoria residual ou apenas como operador da falácia do mito da democracia racial (Rocha, 2023, p.13-14).

Ainda, segundo Rocha (2023), pensar a identidade como negociação nos levar a pensar também na posicionalidade dos indivíduos pardos a partir da metáfora do hibridismo, uma vez que “o pardo carrega no corpo a ambivalência, a mestiçagem, onde duas ‘raças’ se cruzam, formando um produto híbrido” (Rocha, 2023, p.42).

Nessa direção, a autora explica que a hibridização, é um movimento que subverte a “identidade como fixa e imutável, borra as fronteiras ao cruzá-las e produz, cria, novas identidades que podem ter como potencialidade a desconstrução de uma lógica binarista presente nos processos identitários” (Rocha, 2023, p.41).

Rocha (2023) adverte, no entanto, que os processos de hibridização se relacionam historicamente a períodos de colonização e escravidão, enquanto formas de hibridação forçada – assim como ocorreu no Brasil. Apesar disso, como aponta Tadeu Silva (2014), na perspectiva da teoria cultural, o fenômeno do hibridismo, mesmo nas relações assimétricas de poder ainda consegue o desestabilizar, ao introduzir “uma diferença que constitui a possibilidade de seu questionamento” (Silva, 2014, p. 87).

Além de que, é preciso também distinguir as hibridações de caráter emancipatório das hibridações de teor reacionário (Santos, 2003). Nessa linha, conforme Boaventura Souza Santos (2003), devemos nos ater e “distinguir as formas de ambivalência e hibridação que efetivamente dão voz ao subalterno (as hibridações emancipatórias) daquelas que usam a voz do subalterno para silenciá-lo (hibridações reacionárias)” (Santos, 2003, p.26). Aplicando a questão a realidade brasileira, Hortência Rocha (2023) indaga se:

No caso do mestiço no Brasil, seu caráter ambíguo pode ser somente usado numa perspectiva ideológica para justificar a harmonia entre as raças, uma essência nacional (hibridização reacionária) ou pode possibilitar a construção de múltiplas

posições sem o apelo a uma essência ou à falta de consciência racial? Nesse último caso, não há um lugar fixo para o mestiço, mas a possibilidade de construção de outros lugares (Rocha, 2023, p.42).

Nessa direção, a autora referencia o trabalho de Glória Anzaldúa (2005), que propõe o conceito de *conciencia mestiza* para analisar a realidade da mulher chicana. “Para ela, *la mestiza* vive uma ambivalência que produz um estado de perplexidade, provocando insegurança e indecisão, uma ‘inquietação psíquica’, como se estivesse partida ao meio” (Rocha, 2023, p.42, grifo da autora).

Nessa linha, Rocha (2023) argumenta, que mesmo aplicado a um contexto histórico e social diferente, a ideia de consciência mestiça pode ser a solução para lidar com a caráter ambíguo da posição do mestiço. O desenvolvimento dessa consciência mestiça, conforme a autora, “não se dá pela evocação: ‘Somos todos uma mistura, somos brasileiros’, não é a consciência da mistura, mas de todo processo histórico, da violência racial, da própria construção do mestiço, é entrar em contato com a própria dor” (Rocha, 2023, p.43).

Na mesma perspectiva, Carolina Abreu dos Santos (2023) discorre a respeito da possibilidade de se pensar uma ideia positivada em relação a subjetividade dos sujeitos mestiços, sem deixar de lado a violência atrelada ao fenômeno da mestiçagem. Nessa direção a autora cita abordagens como a contra-mestiçagem²⁵⁰ (Goldman, 2017) e movimentos como a creolização, que podem servir de guia de reflexão para a questão:

Edouard Glissant (2017) concorda que o processo de mestiçagem ocorreu de forma violenta, mas real, e por este motivo, precisa ser olhado e não negado. Aponta a importância de tornar visível a vivência das relações e como atuamos por meio de processo o qual ele chama de *creolización*. A creolização é um movimento contínuo de interpenetrabilidade cultural e linguística, o que significa que não chegamos a uma definição pura de ser; ou seja, uma definição pura de identidade. Esta só existe no sentido de existências particulares (Santos, 2023, p.20, grifo da autora).

Nesse sentido, em vista de tais considerações, entendo assim como na Rocha (2023), que refletir sobre a posicionalidade do sujeito pardo exige uma análise da sua construção histórica e social, além de introduzir a questão de “compreender como as pessoas que se encontram nesse limbo lidam com a experiência de ambivalência, quais possibilidades encontram no percurso de construção de uma identidade política” (Rocha, 2023, p.43).

²⁵⁰ Para Marcio Goldman (2017) o conceito visa enfatizar o caráter aberto dos processos de mistura, “sua dimensão analógica, não binária ou digital, o elemento de indeterminação que qualquer processo de mistura comporta. *Contra*, aqui, deve certamente ser compreendido no sentido clastriano de uma recusa ativa do Um e de uma afirmação das multiplicidades” (Goldman, 2017, p.25, grifo do autor).

Todavia, dada a complexidade da questão racial brasileira, me uno a autora ao indagar se “é possível um sujeito se posicionar não como negro ou branco, mas como pardo e ainda assim manter ligações ancestrais com um povo, com uma cultura ou mesmo afirmar esse posicionamento como uma opção política” (Rocha, 2023, p.13). Tal questionamento, no entanto, deve-se deixar claro, não visa propor a criação de uma identidade mestiça ou movimentos análogos como o Nação Mestiça. Nessa linha, como explica Rocha (2023):

Não é intenção da presente pesquisa estabelecer o pardo como um novo movimento identitário, estaríamos, dessa forma, correndo o risco de cair na falácia do mito da democracia racial, mas ao analisar a posicionalidade do pardo pela hibridização, o que estamos objetivando é compreender os movimentos, as tensões da construção da identidade de pessoas mestiças numa perspectiva relacional a fim de dar abertura para o desdobramento não de uma identidade mestiça cristalizada, mas para os modos de subjetivação que regulam e são produzidos nesse entre, que conformam ou possibilitam a construção de múltiplas posicionalidades (Rocha, 2023, p.42).

Além de que “ao mesmo tempo que acho válido o reconhecimento da experiência mestiça ou parda ainda fico me perguntando qual impacto de uma parditude ou mestiçidade em termos da luta anti-racista” (Rocha, 2023, p.72). O que tenho notado sobre a questão, a partir de diferentes leituras, é que os indivíduos pardos, reivindicam um lugar identitário onde a sua autoidentificação e autodeclaração não é questionada, buscam um reconhecimento que, conforme Rocha (2023) “pode concorrer para uma pluralidade dentro do Movimento ou redundar em outros movimentos identitários, como o Movimento Pardo/Mestiço, que defende uma ideia de democracia racial, se aliando a propostas reacionárias” (Rocha, 2023, p.87).

De fato, a mestiçagem e tudo que remete à ela está envolta de uma névoa ideológica que remete ao mito da democracia racial, um mito que o Movimento Negro desde o final da década de 1970 vem tentando derrubar. A junção de pretos e pardos dentro da população negra é reflexo desse combate [...] (Rocha, 2023, p.75).

Nesse contexto, a pergunta que faz é: existe espaço dentro do movimento negro para uma identidade parda/mestiça, onde os sujeitos possam expressar suas experiências a partir de lugares diferentes? Tal cenário “é possível? Se sim, como? São perguntas cujas respostas não cabem no escopo desse trabalho, mas que, de alguma forma, nos provocam a pensar maneiras de fazer política, de performar identidades” (Rocha, 2023, p.75).

Sobre o assunto, Antônio Sérgio Guimarães (2008) talvez tenha nos dado uma dica, ao comentar, a partir da pesquisa de João Batista de Jesus Felix²⁵¹, a possibilidade de associar a classificação brasileira, do IBGE, à classificação militante, do movimento negro, em uma perspectiva na qual a raça refere-se “a uma ascendência biológica e posição política, enquanto a cor a uma tonalidade de pele considerada objetiva” (Guimarães, 2008, p.80).

Por outro lado, para Gabriela Rodrigues (2021), a classificação e a autoidentificação negro “de pele clara” também pode auxiliar os sujeitos pardos a saírem desse lugar de meio, “de trânsito ou ‘passabilidade’” constituindo “uma elaboração identitária que assume uma posição no dualismo “negro-branco” e que, ao mesmo tempo, leva em consideração a mestiçagem” (G. Rodrigues, 2021, p.38). Conforme a autora, a especificidade da “pele clara”:

[...] aparece quando o contexto solicita um complemento naquela autodeclaração racial. Nesse sentido, embora a auto e a hetero-identificação, “negro e branco”, se deem por critérios fenotípicos, operam em um espectro mais ou menos amplo para os negros – comporta pretos, pardos e todos os outros termos correlatos que denotam mestiçagem. O “negro de pele clara” está dentro desse grupo “negro”, e a “pele clara” só interessa ser destacada quando, o que está em questão, são as diferenças dos negros de pele preta e clara (G. Rodrigues, 2021, p.37).

Além de que, para Costa e Schucman (2022), na atualidade, é possível sim pensar a categoria pardo como uma identidade política. Conforme as autoras, se antes um “sujeito apresentar-se como pardo poderia ser sinônimo de negação da negritude e de humilhação, hoje em dia, reconhecer-se como pardo pode ser sinal de que o sujeito tem consciência de que identitariamente pertence ao grupo racial negro” (Costa, Schucman, 2022, p.481).

Assim, na visão de Costa e Schucman (2022), na sociedade contemporânea quando “uma pessoa negra se reconhece publicamente como sendo uma pessoa parda negra é sinal que compreende os arranjos perversos e diversos que há no racismo e que ser parda não é uma negação, mas uma afirmação identitária” (Costa, Schucman, 2022, p.481).

Contudo, da mesma forma que Guimarães (2008), me pergunto “até que ponto esse discurso racial vai se espriar, ganhar adeptos fora do movimento?” (Guimarães, 2008, p.80). Pessoalmente, acredito que na atualidade, seria no mínimo complicado discutir sobre uma perspectiva como essa, tendo em vista que mesmo dentro do movimento negro tal debate é essencialmente espinhoso como visto anteriormente.

²⁵¹ FELIX, João Batista de Jesus. Chic Show e Zimbabwe e a construção da identidade nos bailes black paulistanos. 2000. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo.

Não obstante, o debate ainda *existe*. Por esse motivo, uma vez que as questões relativas à identidade, sobretudo a suspeita desta, vem do próprio grupo racial, podemos encontrar muitos comentários apontando a problemática existente dentro da própria militância e do movimento negro (623 tweets).

4.2 COLORISMO, MOVIMENTO NEGRO E MILITÂNCIA: CRÍTICAS E DESAFIOS A SEREM ENFRENTADOS

Em primeiro lugar, acerca da temática, observou-se muitos tweets sobre uma participante em especial: Lumena Aleluia (234 tweets). Sobre ela, foi apontado o caráter seletivo (81 tweets) e/ou exagerado/descabido (31 tweets) de sua militância, bem como a incoerência desta com a sua carreira acadêmica (31 tweets).

A participante, é mestre em Psicologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGPS/UERJ) e possui estudos na área com interface nas relações raciais e de gênero, feminismos interseccionais, fluxos migratórios e deslocamentos forçados. Tal currículo voltado as questões sociais e raciais, foi logo percebido pelo público no início do programa, como no debate sobre transfobia comentando no primeiro capítulo. Contudo, assim como ocorrera nesse caso, muitos interpretaram a militância de Lumena como exagerada ou desnecessária.

Em contrapartida, grande parte dos comentários questionou a postura militante da participante, que segundo eles, só era acionada em determinadas situações. Em vista disso, muitos se decepcionaram com ela, relacionando a seletividade ao fato não ter utilizado o conhecimento acadêmico que possuía na discussão sobre colorismo no dia 5 de fevereiro, como se desconhecesse o conceito e suas implicações. Nessa linha, muitas pessoas criticaram a participante, afinal de contas, *como uma pessoa que estuda essas questões, que milita em prol da causa racial, pode compactuar com um discurso como esse?*

Além disso, associado ao episódio sobre Gilberto, vários comentários lembraram de uma discussão que teve com Lucas Penteadado no dia 3 de fevereiro (70 tweets). Nesta, Lucas havia dito para Lumena que havia descoberto “outro preto” na casa (Gilberto), e que não discutia colorismo pois não sabia falar sobre. Por esse motivo, se alguém se autodeclarasse dessa forma para ele, assim ele o consideraria, apesar de haver algumas separações. A fala do participante foi interrompida por Lumena, *“Mas você está querendo dizer o que? [...] Que a sua quantidade de melanina é maior que a minha? [...] Porque colorismo é sobre isso.”* No

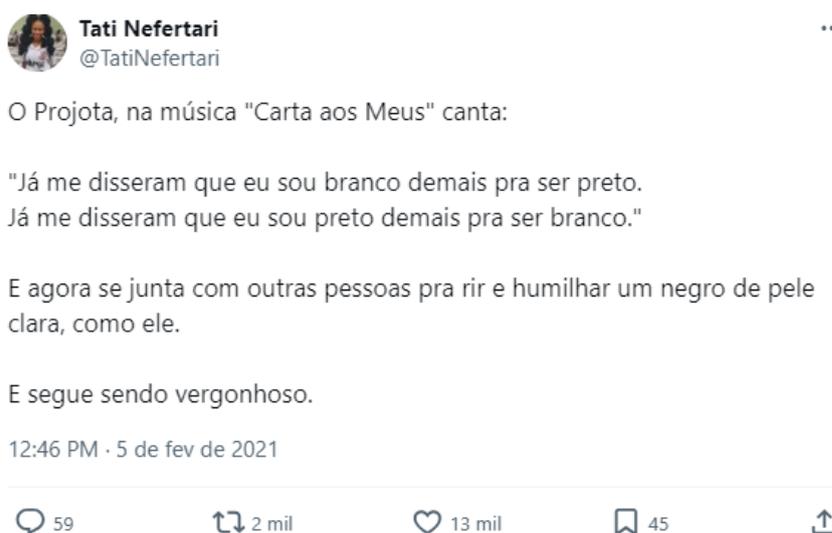
entanto, Lucas a respondeu explicando que não era essa sua intenção, e reafirmando “*Gilberto é preto, ele disse que é preto, ele é de família preta, ele é preto. Eu acredito muito nisso*”.

Nos comentários sobre ocorrido, muitos concordaram com a postura de Lucas, e criticaram a de Lumena, por ter sido áspera com o participante. Todavia, 2 dias depois, a discussão sobre colorismo surge novamente, e dessa vez a postura de Lumena é outra, não mais criticando, mas se omitindo enquanto os companheiros debochavam de Gilberto. Neste episódio, na edição aberta, a fala que teve sobre a autodeclaração também foi motivo de comentários (21 tweets), tendo em vista que apesar de apontar que “*a gente opera aqui na autodeclaração*”, também se juntou ao deboche, “*eu sou verde*”.

Por fim, mesmo não tendo havido tweets a respeito, também devemos destacar que embora a participante tenha afirmado existir “*vários tipos de branco*” - como bem vimos ser verdade-, também existem vários tipos de negros. Dessa forma, a fala de Lumena diverge da perspectiva de Sueli Carneiro (2011), que afirma ser a branquitude diversa, multicromática enquanto a negritude é sempre alvo de indagações.

Ademais, outro participante que foi citado com relação a militância, foi o rapper e compositor Projota (53 tweets). Nos comentários, foi observado uma crítica a sua postura, vista como incoerente, falsa e discrepante da imagem e mensagem passada em suas músicas (40 tweets). Além disso, alguns indagaram se ele se considerava mais negro que Gilberto apenas por cantar rap (13 tweets), já que os dois participantes têm o fenótipo parecido.

Figura 46 – Comentário sobre Projota



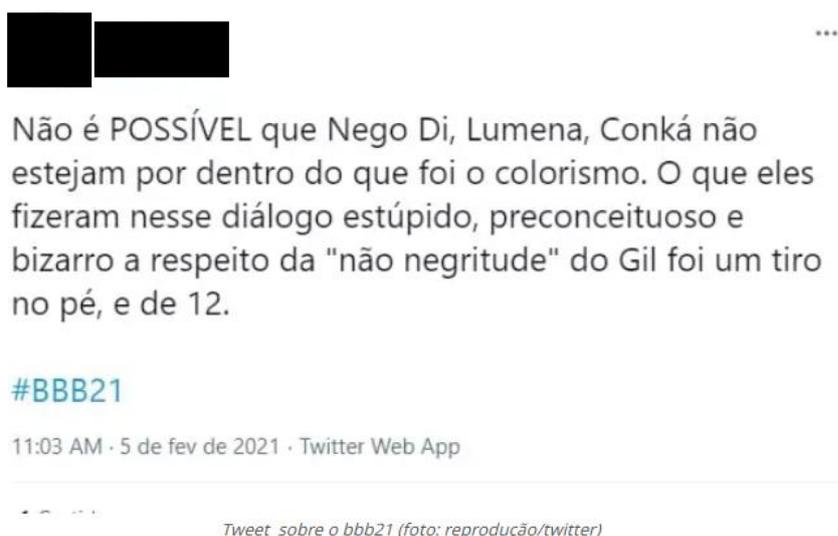
Fonte: Twitter/reprodução²⁵²

²⁵²Tati Nefertari. “O Projota, na música...”. X (Twitter). 5 de fevereiro de 2021. Disponível em: <<https://twitter.com/TatiNefertari/status/1357717205023158275>>. Acesso em: 5 fev. 2024.

Ainda, em relação ao movimento negro (94 tweets), os comentários se dividiram entre aqueles que identificaram as falas dos participantes como um discurso contrário as pautas da causa racial (49 tweets), e os que consideraram um discurso já corriqueiro dentro do movimento (45 tweets). Na mesma direção, foi possível observar comentários críticos sobre a militância racial (57 tweets), que segundo o público, não sabe ou não quer saber sobre colorismo (30 tweets), ou ainda que sabe, mas “na hora que importa”, se omite ou se junta ao discurso sobre (27 tweets).

Além disso, relacionado aos tópicos anteriores, vários tweets apontaram a existência de um colorismo intragrupo (55 tweets), na medida em que a edição com mais negros no elenco, que poderiam representar a causa e as pessoas negras (32 tweets), que poderiam levar pautas importantes para discutir, trouxeram justamente o colorismo, mas de uma forma que ninguém esperava, invalidando a negritude do participante negro com menos melanina (23 tweets).

Figura 47 – Comentário sobre militância e colorismo



Fonte: Jornal DCI²⁵³

Na mesma linha, foi criticado nos comentários a “opressão” dos negros retintos contra os claros (33 tweets), tendo em vista que estes últimos têm dificuldade de se afirmarem negros por causa do medo da rejeição e da falta de acolhimento da própria comunidade,

²⁵³ Printscreen dos tweets postados em matéria do site de notícia do Jornal DCI. Os nomes de usuários foram borrados, tendo em vista que os tweets não foram feitos por pessoas públicas (apesar de os tweets serem públicos). Disponível em: <<https://www.dci.com.br/dci-mais/bbb-21/bbb21-nego-di-diz-que-gilbertotem-aparencia-de-neandertal-e-sujinho/90172/>>. Acesso em: 6 fev. 2024.

evidenciando uma problemática existente dentro do próprio movimento/militância, que ocasiona uma disputa e divisão interna na população negra no país.

Além do mais, por esse motivo, alguns interpretaram o episódio como um desserviço as pautas tão importantes como o colorismo e a questão racial (23 tweets), sendo criticado principalmente a conveniência (39 tweets) e seletividade (28 tweets) dos participantes em definirem quando ou não “militar”, e quem é ou não considerado negro. Nesse sentido, uma vez que a negritude de Projota nunca foi questionada, mesmo tendo o fenótipo parecido com o de Gilberto, as pessoas na internet, assim como evidenciado na Figura 43, apontaram a questão da afinidade, na medida em que se identifica como negro aqueles com visões semelhantes, e como brancos aqueles com pensamentos diferentes.

Figura 48 – Comentário sobre seletividade e conveniência



Fonte: Twitter/reprodução²⁵⁴

²⁵⁴ Gabi Oliveira. “Projota é do meu grupo...”. X (Twitter). 5 de fevereiro de 2021. Disponível em: <<https://twitter.com/depreatas/status/1357654728222470144>>. Acesso em: 5 fev. 2024

Por último, no que diz respeito a crítica ao movimento/militância, foram citados dois nomes associados a pauta racial: Djamila Ribeiro (27 tweets) e Livia Zaruty (13 tweets). Sobre a primeira, foi apontado nos comentários seu posicionamento sobre o colorismo (22 tweets), bem como o fato de ter se referido a uma mulher autodeclarada negra de “clarinha de turbante”²⁵⁵ (5 tweets).

Tais considerações sobre os comentários relativos ao movimento negro e a militância evidenciam a contradição/paradoxo existente dentro da própria comunidade. Como vimos anteriormente, Neuza Santos Souza (1983) e Ricardo Ferreira (2000) defendem que a militância representa o principal lugar em que os indivíduos negros podem construir uma identidade racial positivada. Contudo, com a tensão provocada pelo colorismo, esse processo muitas vezes não ocorre de maneira ideal.

Apesar disso, não podemos utilizar e interpretar o episódio do programa como um discurso intrínseco ao movimento/militância. Isso quer dizer que, ainda que haja alguma animosidade entre claros e escuros dentro do grupo negro, não é através do acontecimento do reality e da atitude de alguns indivíduos negros que se pode tirar essa conclusão. Este pensamento, para Daniela Gomes (2021), se dá por tratarmos os indivíduos negros não como *indivíduos*, que podem cometer erros e acertos, mas sim como o reflexo de toda a população negra. Em vista disso, os erros, que deveriam ser individuais, se tornam erros coletivos.

Todavia, os participantes do BBB21 não representam toda a comunidade negra. Além de que, na visão da autora, os sujeitos negros do programa não estão militando de fato, mas sim competindo pelo prêmio em dinheiro dado ao vencedor. Sem contar o fato de que nem todos se declaram ativistas:

Eu sei, por exemplo, que Lumena e Lucas se declaram. As outras pessoas... A Karol Conká é uma artista, Projota é um artista. Pelo tipo de arte que eles fazem, que é o hip hop, a gente espera que eles tenham uma certa coerência com esse movimento cultural e político. Mas eles ainda são artistas. Negro Di é um comediante. Então, quem são essas pessoas no indivíduo? (Gomes, 2021, Online).

Na mesma linha, Daniela Gomes (2021) pontua que no movimento negro, nome que “se dá a múltiplas entidades e organizações antirracistas” existem posicionamentos diversos, “o meu posicionamento não necessariamente é o posicionamento da Lumena, que não necessariamente é o posicionamento do Lucas, que não necessariamente o da Karol” (Gomes,

²⁵⁵PARKS, Leticia. “Parece que a Djamila se atribuiu o direito de decidir quem é negro” - Socialista Morena. Disponível em: <<https://www.socialistamorena.com.br/leticia-parks-parece-que-a-djamila-se-atribuiu-o-direito-de-decidir-quem-e-negro/>>. Acesso em: 20 jun 2024.

2021, Online). Ou seja, não é a atitude de alguns indivíduos negros que definirão a totalidade do movimento, que conforme Joel Rufino do Santos (1985), em seu sentido amplo se refere a:

Todas as entidades, de qualquer natureza, e todas as ações, de qualquer tempo [...], fundadas e promovidas por pretos e negros. (Utilizo preto, neste contexto, como aquele que é percebido pelo outro; e negro como aquele que se percebe a si.) Entidades religiosas, assistenciais, recreativas, artísticas, culturais e políticas; e ações de mobilização política, de protesto antidiscriminatório, de aquilombamento, de rebeldia armada, de movimentos artísticos, literários e “folclóricos” – toda esta complexa dinâmica, ostensiva ou invisível, extemporânea ou cotidiana, constitui movimento negro (Santos, 1985, p. 287).

Dessa forma, é no mínimo complicado afirmar que os participantes estariam prejudicando a causa racial. Contudo, também não podemos ignorar que o fato de que o colorismo tensiona a relação entre claros e escuro e afeta, de uma maneira ou de outra, o movimento negro e a militância racial. Essa tensão, apesar de existir desde séculos anteriores como vimos no segundo capítulo, se intensifica com o debate e implementação das políticas de ação afirmativa para a população negra. Tal conjuntura ampliou e revitalizou a agência do movimento negro, iniciando uma nova etapa da questão racial (Pereira, Maia, Lima, 2020).

Nesse contexto, conforme Aline Pereira e Vantuil Pereira (2021), a perspectiva identitária torna-se “um instrumento de luta política. Falar de identidade negra, e da questão racial a partir da identidade, é uma arma e uma atitude que mobiliza a política, a qual se soma à demanda por representatividade de sujeitos negros nos espaços sociais” (Pereira, Pereira, 2021, p.44).

Todavia, com a problemática do colorismo, a questão do pardo e a emergência das comissões de heteroidentificação, a identidade racial e a definição do sujeito negro (que possuiria o direito as cotas) acabaram também entrando em disputa, evidenciando as diferenças internas no próprio movimento negro (Oliveira, 2023). Essas divergências internas vão na contramão dos princípios defendidos pelo movimento da década de 1970, o que nos mostra também que dentro da própria comunidade, os movimentos concorrem e disputam pela atribuição de sentidos nos sistemas de representação (Hall, 2003) – fato que não é exclusivo, vale ressaltar, aos movimentos negros no país.

Ainda, nesse cenário, a internet e as redes sociais ocupam lugar de destaque, tanto na difusão, mobilização e participação na luta antirracista - evidenciadas nas denúncias dos casos de fraude nas cotas raciais em concursos por exemplo - quanto nas polêmicas relacionadas a autodeclaração e a heteroidentificação negra, que segundo Rodrigues (2021), expõem os

indivíduos a situações constrangedoras em vista da régua de cor existente para determinar a sua negrura.

Por conta disso, muitos comentários apontaram que o episódio envolvendo o questionamento e deboche da identidade racial de um negro de pele clara no BBB21, não diverge do que acontece nas redes sociais, e no Twitter especificamente (88 tweets). Alguns ainda utilizaram o termo *Black Twitter*²⁵⁶ (31 tweets) para se referir a essas ocorrências, indicando serem tais atitudes atreladas a comunidade negra da rede social.

Figura 49 – Comentário sobre Black Twitter



Fonte: Twitter/reprodução²⁵⁷

Tais considerações podem ser observadas, de certa forma, em nossa pesquisa, uma vez que o grande volume de dados sobre o debate sobre cor/raça, evidencia o interesse das pessoas sobre o fenótipo alheio, e a vontade destas de definir, seja pela afirmação ou negação, a cor/raça dos outros. Além de que, embora seja difícil afirmar que os “fiscais de melanina” sejam em sua maioria pessoas negras, os dados até agora indicam a existência de uma animosidade envolvendo pardos/mestiços e pretos, decorrentes sobretudo, da discursividade do colorismo no país (Fontana, 2021).

²⁵⁶Conforme Rafaela de Carvalho Tabasnik (2023) o “Black Twitter surgiu nos Estados Unidos com intuito de dar voz às pessoas negras, que sofrem exclusão e racismo, e é formado por inúmeros grupos de usuários com conexões interpessoais e interesses compartilhados. É uma comunidade com propósitos sociais e políticos que impulsiona movimentos mundialmente conhecidos, como o Black Lives Matter. Entretanto, há também postagens com fins de humor e entretenimento, motivo pelo qual o cancelamento se popularizou. [...] A comunidade negra não está conectada apenas no Twitter, mas em toda a internet; porém, essa plataforma permite, a partir de suas funcionalidades, maior popularização dos assuntos, facilitando o alcance para o ‘mainstream’, através da aparição nos Trending Topics, por exemplo” (Tabasnik, 2023, p.24).

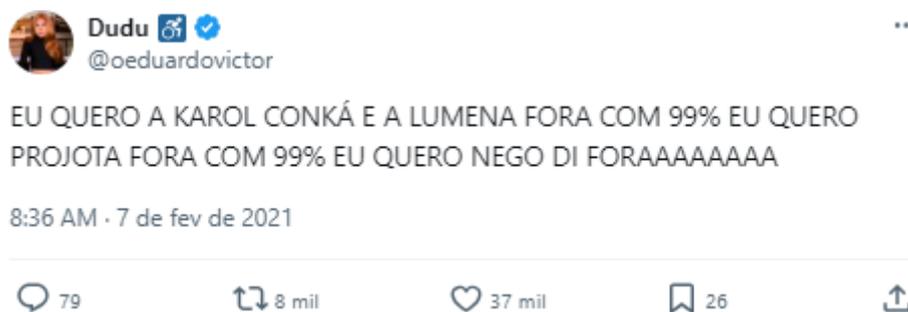
²⁵⁷ Brenda safra. “e sendo completamente escroto com pessoas...” X (Twitter). 5 de fevereiro de 2021. Disponível em: < <https://x.com/brendasafra/status/1357869264171106304> >. Acesso em: 5 fev. 2024

4.3 DISCURSO DE ÓDIO E A CULTURA DE CANCELAMENTO NO TWITTER

Ainda, é pertinente destacar que esse debate muitas vezes não ocorre de maneira respeitosa, principalmente tendo em vista o fato de o Twitter ser considerado a rede social mais tóxica pelos seus usuários.²⁵⁸ Nessa linha, além da forma por vezes problemática que se dá tal discussão, é possível observar comentários de ódio e/ou negativos sobre os participantes que protagonizaram o episódio sobre colorismo no BBB21 (348 tweets), bem como comentários contrários/discordando das atitudes destes (250 tweets).

Em relação ao primeiro tipo, verificou-se uma distinção entre os tweets direcionados ao grupo em geral (85 tweets), incluindo Nego Di, Karol Conká, Projota e Lumena, e aqueles citando participantes em específico (263 tweets). Apesar disso, o conteúdo das publicações são os mesmos, apontando a toxicidade, crueldade, maldade, falta de caráter dos participantes e/ou demonstrando sentimentos de raiva, ódio, indignação e inconformidade.

Figura 50 – Comentário sobre discurso negativo



Fonte: Twitter/reprodução²⁵⁹

Além disso, chama atenção nesse enquadramento, a grande quantidade de comentários sobre Nego Di (123 tweets) e Projota²⁶⁰ (110 tweets). A respeito do primeiro, foi observado majoritariamente mensagens com ofensas e xingamentos, enquanto em relação ao segundo, além destes, verificou-se também tweets expressando sentimentos negativos em relação ao

²⁵⁸ De acordo com um estudo feito em março de 2022 nos Estados Unidos, pela empresa de comunicação SimpleTexting, com 1018 usuários de redes sociais entre 18 e 75 anos, o Twitter foi considerado a rede social mais tóxica, seguida do Reddit e do Facebook. Disponível em: <https://simpletexting.com/blog/most-toxic-social-media-apps/>. Acesso em: 16 jan. 2024

²⁵⁹ Eduardo Victor. “Eu quero a Karol Conká e a Lumena fora...”. X (Twitter). 7 de fevereiro de 2021. Disponível em: <<https://twitter.com/oeduardovictor/status/1358379168602468353>>. Acesso em: 5 fev. 2024.

²⁶⁰ Vale comentar ainda que uma fala de Projota afirmando que Lucas teria ficado com um homem branco (Gilberto) também gerou repercussão (65 tweets). Sobre o assunto, vários comentários apontaram ser hipocrisia do participante tal afirmação, uma vez que ele seria o “palmiteiro”, em primeiro lugar, por ser casado com uma mulher branca (60 tweets). Além disso, alguns comentários indicaram também que a fala estaria incorreta, pois Gilberto não seria branco (5 tweets).

participante, como ódio, raiva e decepção. Em menor proporção, observou-se ainda comentários com ofensas e xingamentos direcionados a Karol Conká (23 tweets) e Lumena (7 tweets)²⁶¹.

Ademais, em relação aos tweets contrários/discordando das atitudes, também foi possível observar similitude entre aqueles direcionados ao grupo em geral (146 tweets), e aqueles citando participantes em específico (104 tweets, sendo 56 tweets sobre Projota, 25 tweets sobre Nego Di, 16 tweets sobre Karol Conká e 7 tweets sobre Lumena. Contudo, se incluirmos os comentários sobre militância, que em grande parte utilizaram um tom pejorativo e/ou debochado, a quantidade de Lumena aumenta para 241 tweets). Nestes, verificou-se comentários discordando de suas falas/atitudes, especialmente em relação a discussão sobre colorismo, além de sentimentos de decepção, tristeza, raiva, inconformidade e indignação.

Percebe-se assim, que a grande quantidade de comentários negativos sobre os participantes Nego Di, Karol Conká e Projota, circulam ao redor dos mesmos sentimentos e dizem respeito a ofensas parecidas, a exceção de Lumena, cujos comentários se direcionam a crítica a sua postura militante. Por conta disso, faz-se necessário questionar o motivo de tantos tweets de ódio: seria apenas reflexo do episódio do colorismo ou também de toda a trajetória dos participantes ao longo do programa, e seja qual for a resposta, isso justificaria a onda de comentários negativos?

Como visto anteriormente a edição de 2021, que ficou conhecida como a “edição do cancelamento”, causou controvérsia e repercussão dentro e fora das redes sociais ao longo de todo o programa. Por conta delas, muitos dos participantes foram cancelados pelos espectadores que discordavam das falas e atitudes do elenco em relação a determinados assuntos, o que foi refletido nos maiores índices de rejeição na história de todas as franquias do Big Brother.

O maior entre eles, foi o de Karol Conká, que recebeu 99,17% dos votos para ser eliminada, em um paredão com mais duas outras pessoas. Além da acusação de xenofobia já comentada, a participante também protagonizou com Lucas Penteado um dos maiores conflitos da edição. Após uma desavença durante a segunda festa do programa, Conká adotou uma postura agressiva com Lucas, e começou a ignorar e isolar o participante, fato que foi interpretado pelo público como violência e tortura psicológica.

²⁶¹ É interessante comentar que os adjetivos utilizados para atacar Lumena, incluíam “chata”, “insuportável”, “doida”, frequentemente utilizados para ofender e desacreditar mulheres no geral.

Tais acontecimentos, ligados a outros menores²⁶², além do próprio caso de colorismo, não foram bem-vistos pelo público, que utilizou das redes sociais, bem como dos votos no programa, para mostrar a sua insatisfação. Nessa linha, como explica Kely Ramos (2023):

Ao contrário do esperado, a artista, que era contra qualquer forma de opressão e a favor da liberdade de expressão, iniciou o programa cometendo atitudes xenofóbicas, participando de intrigas, discussões e até mesmo o mais grave segundo o público que a acompanhava: crime de tortura psicológica contra um dos participantes. Quando Conká resolve isolar o participante Lucas e opta por fazer xingamentos e expulsá-lo do recinto onde estava, vemos uma quebra de paradigma, pois essa série de ações comportamentais destoa da figura Karol Conká antes de sua participação naquele programa de televisão. Dessa maneira, ela sofre duras críticas dos espectadores que, comovidos e indignados com a situação, promovem o caloroso cancelamento da cantora, ignorando inclusive, tudo que ela representava até então (Ramos, 2023, p.65).

Além de Conká, Nego Di também teve recorde de rejeição, ocupando o segundo lugar com 98,76% dos votos para ser eliminado. O participante, além de contribuir no isolamento de Lucas Penteadado junto a Conká e Projota, também insinuou que se masturbaria se deitasse ao lado de Carla Diaz. A fala, que foi dita no dia 5 de fevereiro, mesmo dia do episódio de colorismo, gerou imensa revolta no público, contribuindo para seu “cancelamento”.

Por último, ocupando o 6º lugar entre os maiores índices de rejeição em paredão triplo, Projota obteve 91,89% dos votos para ser eliminado. O participante, assim como Karol Conká, já era muito famoso antes de entrar no programa, sendo alvo de grandes expectativas pelos espectadores. Apesar disso, o conflito com Lucas, sua postura arrogante e mimada, e até mesmos seus gostos alimentares difíceis de agradar (Ramos, 2023) foram motivo de comentários negativos.

Ainda, apesar de não estar presente na discussão do dia 5 de fevereiro, Projota também se envolveu no debate sobre colorismo nas redes sociais, em vista, principalmente, de uma conversa que teve com Nego Di no dia 8 de fevereiro. Nesta, os participantes comentavam da proposição de uma aliança racial por parte de Gilberto, afirmando que esta o excluiria uma vez que “*ele se considera negro [...] e não é*” além de ser um “*branco e acha que é negro.*”

Além disso, dois dias depois dessa conversa, Projota volta a negar a identidade racial de Gilberto, ao apontar que Lucas teria ficado com um homem branco, se referindo ao beijo entre os dois. Tais comentários, associado ao fenótipo parecido do rapper com Gilberto, bem como as letras de suas canções e histórias de vida, geraram sentimentos de decepção, indignação, tristeza e ódio por parte do público.

²⁶² Como a acusação de assédio sexual contra Arcrebiano e a criação de intrigas entre participantes da casa.

Por fim, vale comentar também, que além da discussão sobre transfobia e colorismo, a participante Lumena que obteve 61,31% dos votos na eliminação, também se envolveu no caso de bifobia em relação a Lucas Penteadó, e outras polêmicas como a acusação de perseguição à Carla Diaz e discussões com outros participantes como Juliette e Fiuk.

Percebe-se assim, a partir do exposto, que uma série de acontecimentos além do episódio sobre colorismo afetaram a reputação dos participantes ao longo do programa. Conforme Kely Ramos (2023), no espaço das redes sociais, a reputação de uma pessoa ou “personalidade midiática na esfera pública é também uma construção social pautada no que se é falado, comentado e publicado sobre tal indivíduo, e se encontra sempre passível de críticas” (Ramos, 2023, p.13-14).

Contudo, como indica a autora, “a difusão de uma crítica pode se propagar muito mais rápido por meio de tais redes do que na vida offline” e por esse motivo “é justamente no seio da reputação online que se difunde a cultura do cancelamento” (Ramos, 2023, p.14). Essa expressão, segundo Ramos (2023), foi criada em 2017 a fim de protestar contra a cultura de assédio sexual em Hollywood, resultando na denúncia de grandes nomes da área do cinema.

Nesse contexto, a cultura de cancelamento possuía um forte vínculo com pautas sociais, “no sentido de combater estruturas opressoras de poder, à exemplo do machismo, racismo e discriminação, denunciando pautas que possivelmente não seriam ouvidas, nem atos que não seriam investigados ou devidamente punidos” (Pereira, Silva, Rios, Valle, Silva, 2022, p.4). Todavia, na atualidade, o ato de cancelar se relaciona diretamente:

[...] à anulação de uma pessoa ao ponto de atingir sua carreira profissional e sua reputação, pois o caráter de denúncia realizado no cancelamento serve para delatar qualquer ato considerado impróprio dentro de um contexto social, seja ele de uma ordem relacionada a direitos humanos, responsabilidade social e ambiental, ou até mesmo atitudes éticas ou de juízo de valor para determinado espaço social (Ramos, 2023, p.14).

Além disso, embora seja mais comum e mais fácil cancelar figuras públicas e marcas/empresas já conhecidas nas redes sociais, os “cancelados”, atualmente, podem ser quaisquer indivíduos, desde que cometam atos contrários aos códigos culturais e morais comuns na sociedade (Ramos, 2023; Pereira, Silva, Rios, Valle, Silva, 2022). Nesse cenário, a resposta ao cancelamento nas redes:

[...] é rápida e com alto nível de mobilização, uma de suas características é a existência do boicote, que comumente se evidencia na perda de seguidores, clientes, parcerias, patrocínios, contratos, exclusão social; e, muitas vezes, adentrando em

crimes contra a honra (calúnia, difamação e injúria), ameaças, agressões, além do potencial desencadeador de problemas psicoemocionais nas pessoas “canceladas” (Pereira, Silva, Rios, Valle, Silva, 2022, p.5).

Contudo, como aponta Carine de Santana Pereira et.al (2023), essa busca por justiça acaba ultrapassando certos limites, na medida em que viola os direitos de outrem em prol de vontades e opiniões pessoais, se caracterizando mais como vingança e condenação, do que de fato “justiça”. Além de que, conforme os autores, ao impor “sanções sociais e constrangimento público aos cancelados, inclusive impedindo qualquer crítica de outrem” levanta-se “a questão de usurpar o poder punitivo do Estado” (Pereira, Silva, Rios, Valle, Silva, 2022, p.5). Nessa perspectiva, quem tem o poder de punir os cancelados são os próprios indivíduos. Ainda, deve-se levar em conta que:

[...] se no passado antecessor à revolução tecnológica, os artistas de um determinado local já ocupavam posições de destaque midiático, como é o caso de cantores e atores [...], num ambiente envolto à cibercultura que é o caso da contemporaneidade em países do ocidente, tais personalidades, além de continuar ocupando esse formato de posições, encontram-se em face dos holofotes das redes sociais digitais que acabam por promover ainda mais importância ao que estes fazem ou deixam de fazer e até mesmo com quem se relacionam, apoiam, divergem ou compartilham de opiniões. Por esta razão, suas reputações funcionam como alvos passivos de receber constantes ataques e, uma vez em posição de destaque, o alcance de seus trabalhos e, conseqüentemente, de suas imagens, é ainda maior que antes, já que não há limitações de espaço e conta-se com a facilidade e rapidez com que as informações circulam nestes locais, podendo alcançar multidões de pessoas (Ramos, 2023, p.43).

Dessa forma, tal conjuntura só é possível através das/nas redes sociais digitais, uma vez que, segundo Ramos (2023), o ato de cancelar só irá se materializar “quando alguém falar sobre o ocorrido nas redes sociais digitais. Caso contrário, ele não existe, não toma forma como errado, ou seja, não entra no movimento do cancelamento” (Ramos, 2023, p.32).

Além do mais, essa associação entre cultura do cancelamento e redes sociais só é factível em razão das mudanças nos sistemas de comunicação que descentralizaram a produção e o consumo de informação. Desse modo, na sociedade contemporânea, como aponta Ramos (2023), os sujeitos utilizam as redes sociais digitais como meio para expressar:

[...] suas opiniões pessoais, críticas e defesas sobre o que acontece no mundo e com outras pessoas, o que traz para tais redes um caráter de arena discursiva onde todos podem contribuir com suas falas e julgamentos e inclusive expressar o que, moralmente, segundo elas, está correto ou não (Ramos, 2023, p.84-85).

Assim, na atualidade “as redes sociais digitais são parte da vida das pessoas e funcionam como o grande palanque discursivo da contemporaneidade, pois tudo que é

discutido nas redes tem chances de difusão instantânea” (Ramos, 2023, p.32). Além disso, segundo a autora, a reprodução do discurso se relaciona diretamente a forma e funcionamento da plataforma.

Por conta disso, Ramos (2023) defende ser o Twitter, entre todas as redes sociais, o grande palco da cultura do cancelamento, uma vez que o caráter de informação fluída, sem “concentração de informação em poucos indivíduos, auxilia no fluxo contínuo de debates entre públicos, fazendo com que um mesmo discurso percorra diferentes caminhos entre os usuários dentro de seu ambiente” (Ramos, 2023, p.76).²⁶³

Contudo, apesar da cultura do cancelamento ser, na visão da autora, uma manifestação social em que as falas dos usuários nas redes sociais visando punição, constituem um exercício de participação pública, devemos distinguir as que se enquadram como liberdade de expressão daquelas que ultrapassam o limite para o discurso de ódio.

A liberdade de expressão é um direito de todo cidadão brasileiro, garantido pelo artigo 5º, inciso IV da Constituição Federal de 1988, que legaliza a manifestação do pensamento, sendo vedado apenas o anonimato, a fim de prevenir discursos sem vínculo de responsabilidade. Contudo, o inciso X do mesmo artigo também define ser inviolável a intimidade, a vida privada, a honra e a imagem das pessoas. Nessa linha, a liberdade de expressão ultrapassa o limite legal quando infringe outro direito fundamental.

Assim, como apontam Riva Sobrado de Freitas e Matheus Felipe de Castro (2013), essa liberdade “não é absoluta, nem é um direito fundamental de hierarquia maior, aos moldes da tutela estadunidense”, e por esse motivo “terá que ser compatibilizada com outros direitos fundamentais, em respeito ao sistema constitucional em vigor” (Freitas, Castro, 2013, p. 349).

Além de que, em relação ao discurso de ódio, de acordo com os autores, pode-se observar “vedações expressas infraconstitucionais promovidas pela Lei n. 7.716/89, que tipifica, em seu artigo 20, como condutas criminosas, a prática da discriminação que deprecia e desqualifica em razão da raça, cor, etnia, procedência nacional ou religião” (Freitas, Castro, 2013, p. 349).

A Liberdade de Expressão, pelo que se observa, passa então a ser tutelada com maior restrição, e o discurso de ódio, por se tratar de manifestações de pensamento com vistas a humilhar e calar grupos minoritários, passa a ser repudiado e proibido

²⁶³ Contudo, a autora pondera que “o discurso só toma forma na esfera pública geral, pois há uma convergência entre os meios de comunicação presentes na sociedade em que ele ocorreu. [...] Desse modo, consideramos que o discurso na cultura do cancelamento também é impactado pela cultura da convergência, pois essa cultura, enquanto prática social já presente na sociedade contemporânea, possibilita que um mesmo assunto chegue a diferentes pessoas através de um conglomerado de meios de comunicação” (Ramos, 2023, p.76).

pelos ordenamentos jurídicos, como forma de garantir a expressão das minorias e o exercício da cidadania (Freitas, Castro, 2013, p. 329).

Ainda, no que diz respeito especificamente sobre a questão de cor/raça, como indica Luciana Barreto Farias (2019), é possível observar um crescimento nas denúncias de racismo “e ódio racial à medida que foram instituídas ações afirmativas para população negra nos últimos anos – a criação da Lei 10639, o Estatuto da Igualdade Racial, promulgado em 2010, a lei de cotas e o ingresso de milhares de jovens negros nas universidades, entre outros” (Farias, 2019, p.32).

Nesse cenário, conforme a autora, “atuando no Brasil desde 2006, a ONG SaferNet²⁶⁴ já recebeu pouco mais de dois milhões de denúncias relacionadas aos crimes de ódio na rede mundial. Deste total, 28% correspondem ao racismo” (Farias, 2019, p.32). Tais considerações nos levam a indagar, se o discurso de ódio intenso contra os participantes negros da edição pode ser configurado racismo ou mesmo um reflexo deste.

4.4 RACISMO DOS OU RACISMO CONTRA OS PARTICIPANTES NEGROS?

Essa possibilidade foi apontada em alguns comentários (17 tweets), argumentando que o discursivo negativo em relação aos participantes negros seria decorrente do racismo, que fazia destes os vilões da edição. Além de que, do lado de fora de casa, alguns comentários também apontaram como racismo a exigência do público em relação ao posicionamento de pessoas negras, como se fosse responsabilidade destas se posicionar quando acontecimentos envolvendo outras pessoas negras aparecem na mídia (10 tweets).

Nessa perspectiva, mesmo que em programas anteriores, ou mesmo na sociedade em geral, pessoas brancas tivessem cometido erros ou se envolvido em polêmicas, as ocorrências não foram recebidas da mesma forma pelo público, uma vez que este, em vista do racismo estrutural, teria regras morais mais brandas para os brancos, que não são atacados ou questionados com a mesma intensidade.

Tal ponto de vista, se relaciona também com a ideia de reputação e a expectativa dos espectadores em relação aos participantes negros, que se complexifica com a ação dos estereótipos raciais. Nessa linha, embora se esperasse que eles representassem a coletividade e a causa racial, a expectativa foi quebrada ao cometerem ações controversas a nível individual. Contudo, como aponta Silvio Luiz de Almeida (2019):

²⁶⁴ A Safernet é uma associação civil de direito privado sem fins lucrativos, atuando no contexto brasileiro com foco na promoção e defesa dos Direitos Humanos na Internet no país.

[...] as palavras de Charles Hamilton e Kwame Ture devem ecoar em nossas mentes e nos servir de alerta: “visibilidade negra não é poder negro”. O que os dois pensadores afirmam é que o racismo não se resume a um problema de representatividade, mas é uma questão de poder real. O fato de uma pessoa negra estar na liderança, não significa que esteja no poder, e muito menos que a população negra esteja no poder (Almeida, 2019, p.68).

Embora a perspectiva do autor seja direcionada a política, podemos pensá-la no contexto do programa. Nessa linha, segundo Almeida (2019), o fato de uma pessoa negra estar em uma posição de destaque não significa que ela seja representante das demandas de todo o grupo racial. “Este ponto, aliás, encerra uma grande contradição no que se refere aos efeitos do racismo, muito bem apontada pelo filósofo Cornel West: cultiva-se a falsa ideia de que membros de minorias pensam em bloco e que não podem divergir entre si” (Almeida, 2019, p.69).

Isso é conveniente para os racistas, porque, sem a possibilidade do conflito, cria-se um ambiente de constrangimento todas as vezes que negros demonstram divergir com medidas tomadas por uma instituição de maioria branca. A representatividade nesse caso tem o efeito de bloquear posições contrárias ao interesse do poder instituído e impedir que as minorias evoluam politicamente, algo que só é possível com o exercício da crítica (Almeida, 2019, p.69-70).

Todavia, mesmo que a expectativa, o questionamento e a punição sejam maiores para pessoas negras por conta do racismo, é difícil identificar os comentários negativos, de ódio ou contrários, como atrelados a questão racial. Isso porque, de acordo com Luciana Barreto Farias (2019), que analisou os discursos de ódio contra negros nas redes sociais em sua pesquisa de mestrado:

[...] os constantes ataques aos negros conservam algumas características: i; a tentativa de desumanização da população negra, seja no ataque à cor da pele ou a frequente de comparação com símios. ii; o desprezo pelo continente africano, remetendo aos estereótipos, como atraso e selvageria, por exemplo. iii a exaltação do mérito como conquista do branco em contraponto à falta de esforço da população negra para associá-la a pobreza. iv; o ataque constante à estética negra, diminuindo toda e qualquer possibilidade de o belo estar atrelado aos traços físicos do negro (Farias, 2019, p.68).

Tais características não foram observadas em nenhum dos comentários sobre o tópico em questão, o que dificulta, mas não impossibilita, a compreensão destes como racistas, apesar de acreditar que sejam, sim, reflexo do racismo existente em nossa sociedade.

Ademais, é no mínimo interessante o fato de que além da acusação de racismo *contra* os participantes foi possível observar nos comentários, e em maior quantidade, pessoas apontando o racismo *dos* participantes, ou melhor dizendo, de um participante em específico:

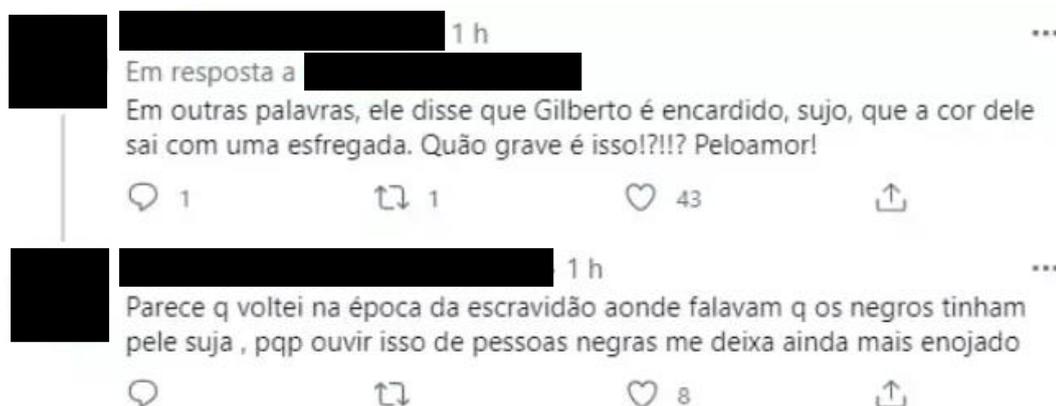
Nego Di (153 tweets). Além de que, mesmo nos comentários em que o termo racismo não era citado, ainda foi possível verificar a indignação do público com os termos e frases proferidas pelo participante para se referir a Gil na madrugada do dia 5 de fevereiro (143 tweets).

4.4.1 “Ele é sujinho, se esfregar bem...”

- *“pode dizer que é muçulmano, negro não, [...] ele tem cabelo liso.” [...] “Quem é que disse pra ele... teve alguém, alguma hora, que disse pra ele ‘cara tu é preto’, e ele acreditou, por que não é possível falar aquilo lá que ele falou.”*
- *ele não é preto, ele é um pouquinho sujinho, se esfregar de esponja com as bucha [...] aquelas bucha ali que a gente toma banho, se esfregar bem, fazer um acabamento naquele cabelo dele, passar um gel naquele cabelo dele...*
- *“quem disse que negro tem que ter a boca cansada assim que nem a dele? O cara parece um neandertal, o cara tem que ser negro?”*

Como visto no início desta dissertação, as falas de Nego neste dia foram citadas acima. Sobres estas, notou-se em primeiro lugar, um grande incômodo das pessoas em relação a frase “*ele é um pouquinho sujinho*” (60 tweets) e “*se esfregar bem*” (39 tweets), além das falas “*pode dizer que é muçulmano, negro não*” (27 tweets) e “*o cara parece um neandertal, o cara tem que ser negro*” (17 tweets).

Figura 51 – Comentários sobre as falas de Nego Di



Fonte: Jornal DCI ²⁶⁵

Em relação duas primeiras frases, a indignação do público pode ser interpretada como uma crítica a associação do negro a noção de sujeira, perspectiva de pensamento reproduzida nas falas de Nego Di, que pode inclusive ser encontrada facilmente em propagandas de sabão

²⁶⁵ Printscreen dos tweets postados em matéria do site de notícia do Jornal DCI. Os nomes de usuários foram borrados, tendo em vista que os tweets não foram feitos por pessoas públicas (apesar de os tweets serem públicos). Disponível em: <<https://www.dci.com.br/dci-mais/bbb-21/bbb21-nego-di-diz-que-gilbertotem-aparencia-de-neandertal-e-sujinho/90172/>>. Acesso em: 6 fev. 2024.

racistas do século XIX,²⁶⁶ uma vez que nestas o sabonete era utilizado para tornar homens negros, brancos.

O sujo está associado ao negro: à cor, ao homem e à mulher negros. A linguagem gestual, oral e escrita institucionaliza o sentido depreciativo do significante negro: o “Aurélio”, por exemplo - para citar apenas um dos nossos mais conceituados dicionários - vincula ao verbete NEGRO os atributos sujo, sujeira, entre dez outros de caráter pejorativo (Souza, 1983, p.39).

Ainda, pode ser possível associar, embora não diretamente, a ideia de “neandertal”²⁶⁷ da última frase, também ao sujeito negro, em vista do estereótipo de primitividade e da ideia de raça/espécie biológica a ambos atrelada. Tal interpretação explicaria e reforçaria a desaprovação nos comentários, aos estereótipos raciais relacionadas ao participante (negro como sujo e negro como primitivo).

Sendo assim, a crítica do público era válida, já que afinal de contas, Gilberto se autodeclarava negro e era, na maior parte dos comentários, heteroidentificado assim, o que tornava inaceitável se referir a ele dessa forma. Por outro lado, podemos também interpretar as falas de Nego Di com relação as definições do termo pardo, nas quais durante muito tempo, e até mesmo em dicionários atuais²⁶⁸, a designação “branco sujo” pode ser encontrada:

Pardo. adjetivo. 1.de cor escura, entre o branco e o preto; 2. branco sujo, escurecido; 3. de cor fosca e que pode variar do amarelo ao marrom escuro. Exs. envelopes p., algas p.; 4. diz-se dessas cores. Ex. tecido de cor p.; 5. Rubrica: agricultura. diz-se do arroz de que, no beneficiamento, se retira unicamente a casca, não sendo polido; esbramado. substantivo masculino. 6. a cor escura, entre o branco e o preto; m.q. mulato (Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa 3.0, 2009 apud Daflon, 2014, p.138).

Assim, conforme Verônica Daflon (2014) pardo “é um termo que aparece no Dicionário Houaiss associado à cor escura. No Dicionário Aurélio (2014) sucede o mesmo e o ‘pardo’ é definido como aquele ‘de cor escura, entre o branco e o preto’” (Daflon, 2014, p.138). No que tange a definição “branco sujo, escurecido”, segundo a autora, mesmo sem a associação direta a seres humanos, a ideia de poluição e mácula é atrelada.

²⁶⁶ Ver: McCLINTOCK, Anne. O império do sabonete. Racismo mercantil e propaganda imperial. In: McCLINTOCK, Anne. Couro Imperial. Raça, gênero e sexualidade no embate colonial. Campinas, Editora da Unicamp, 2010.

²⁶⁷ O *Homo neanderthalensis* é uma espécie Irmã do *Homo sapiens*, que surgiu há 400 mil anos e foi extinta a mais de 28 mil anos atrás, na região da Península Ibérica.

²⁶⁸Pardo. Dicionário Michaelis On-Line. Disponível em: <<https://michaelis.uol.com.br/modernoportugues/busca/portugues-brasileiro/pardo/>>. Acesso em: 25 jun 2024.

Além disso, embora definido como uma cor intermediária entre o branco e o preto, a “reiteração do designativo ‘escuro’ ao longo do verbete parece sinalizar que o pardo não é localizado em uma posição equidistante dos polos de cor, mas é colocado em relação de proximidade semântica maior com a cor preta” (Daflon, 2014, p.138). Sem contar o fato que de, na definição, segundo Daflon (2014) pardo não é o “preto embranquecido”, mas sim o “branco escurecido”, é que aquele de cor “escura”, e não de cor “clara”:

Tais considerações reforçam a ideia de que para se considerar e ser considerado branco no Brasil, o sujeito deve estar no topo da régua da brancura. Em contrapartida, podemos observar que para ser identificado como preto, ou até mesmo como negro no país, também existe uma régua de cor. No caso de Gilberto, mesmo possuindo outras características fenotípicas que poderiam identificá-lo como negro, por ter a cor de pele parda, foi considerado por Nego Di, um branco sujo e não um negro de pele clara, que poderia ter “passabilidade completa” ao se “esfregar bem e passar um gel no cabelo”.

Ademais, em relação a fala “*pode dizer que é muçulmano, negro não*”, podemos verificar grande indignação por parte do público, primeiramente pelo participante “não saber” que o termo muçulmano se refere àquele que pratica o Islamismo, - religião monoteísta centrada nos ensinamentos do profeta Maomé - que não possui restrições para a cor/raça de seus praticantes.

Além de que, também foi apontado nos comentários que, dado o contexto, Nego Di poderia estar se referindo não a religião, mas sim aos povos marrons como os árabes, grupo etnolinguístico que tem como o Islamismo uma de suas principais religiões, mas não a única. Contudo, os povos árabes não se constituem em termos raciais, mas sim étnicos, levando em conta o fato de que:

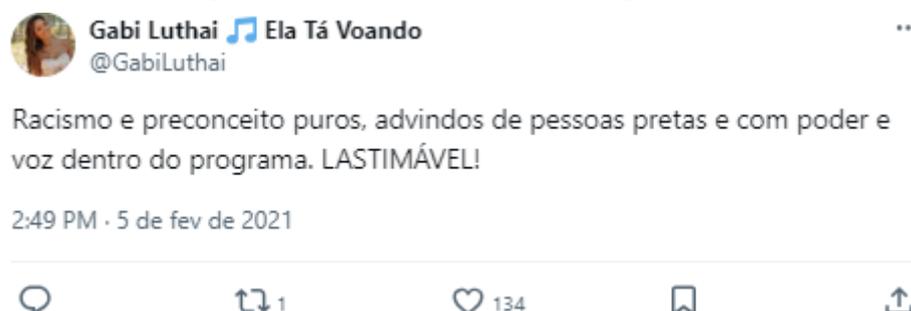
[...] etnia é o termo que utilizamos para nos referirmos às características culturais – língua, religião, costume, tradições, sentimento de lugar – que são partilhadas por um povo [...]. [a raça] é uma categoria organizadora daquelas formas de falar, daqueles sistemas de representação e práticas sociais (discursos) que utilizam um conjunto frouxo, frequentemente pouco específico, de diferenças em termos de características físicas corporais – cor de pele, textura de cabelo, características físicas e corporais, etc. – como marcas simbólicas, a fim de diferenciar socialmente um grupo de outro (Hall, 2005, p. 62-63).

4.4.2 Podem ser os negros racistas?

Assim, por conta de tais falas, muitos indicaram que as falas do comediante foram racistas/racismo (102 tweets), inclusive afirmando que “*se fosse um branco falando*” grande

parte do público também interpretaria dessa forma (10 tweets). Na mesma direção, muitos consideraram que as falas de Nego Di constituíam um crime de injúria racial, cabível de processo, sendo válido assim a expulsão e até mesmo a prisão do participante (41 tweets).

Figura 52 – Comentário sobre racismo e preconceito



Fonte: Twitter/reprodução²⁶⁹

Ainda, em menor proporção, alguns comentários identificaram o ocorrido como preconceito racial (29 tweets) e discriminação racial (2 tweets), enquanto outros consideraram como reprodução do racismo (23 tweets) ou ainda um caso de racismo/colorismo, utilizando os termos como sinônimos (13 tweets).

Por último, em relação ao tema, foi possível observar comentários discutindo sobre o conceito de racismo, e em particular sobre a perspectiva que o define como a associação entre preconceito e poder (22 tweets). Nesse enquadramento, alguns criticaram a concepção, argumentando que não seria necessário “ter poder” para ter racista, e que esse modo de pensar poderia dar margem para os próprios negros serem racistas, tendo em vista que como estes não possuem “poder”, suas ações não poderiam ser classificadas dessa forma (15 tweets). Em contrapartida, outros foram contra aqueles que estavam criticando a concepção (7 tweets).

Contudo, a fala de Nego Di pode ser realmente definida como racista? Ou ainda, pessoas negras podem de fato ser racistas? Para compreender essa questão precisamos antes entender melhor o conceito e apreender a diferença entre racismo, preconceito racial e discriminação racial. O primeiro, na visão de Silvio Almeida (2019), é uma forma sistemática de “*discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertencam*” (Almeida, 2019, p.22, grifo do autor).

²⁶⁹ Gabi Luthai. “Racismo e preconceito puros...”. X (Twitter). 5 de fevereiro de 2021. Disponível em: <https://twitter.com/GabiLuthai/status/1357748115898576904?t=leOPkTcMtFtQPemBrjMBUQ&s=19>. Acesso em: 6 fev. 2024.

Já o preconceito racial, segundo o autor, “é o *juízo baseado em estereótipos acerca de indivíduos que pertençam a um determinado grupo racializado, e que pode ou não resultar em práticas discriminatórias*” (Almeida, 2019, p.22, grifo do autor). Assim, considerar negros pessoas violentas, e orientais pessoas inteligentes e resguardadas, são exemplos de preconceitos.

Em contrapartida, a discriminação racial, de acordo com Almeida (2019), é a “*atribuição de tratamento diferenciado a membros de grupos racialmente identificados*. Portanto, [...] tem como requisito fundamental o *poder*, ou seja, a possibilidade efetiva do uso da força, sem o qual não é possível atribuir vantagens ou desvantagens por conta da raça” (Almeida, 2019, p.23, grifo do autor). Dessa forma, para o autor, o racismo se materializa através da discriminação racial, seja de maneira direta ou indireta:

A discriminação direta é o repúdio ostensivo a indivíduos ou grupos, motivado pela condição racial [...]. Já a discriminação indireta é um processo em que a situação específica de grupos minoritários é ignorada [...] ou sobre a qual são impostas regras de “neutralidade racial” [...] sem que se leve em conta a existência de diferenças sociais significativas (Almeida, 2019, p.23, grifo do autor).

Ainda, conforme Almeida (2019), as práticas de discriminação direta e indireta ao longo do tempo, levam “à *estratificação social*, um fenômeno *intergeracional*, em que o percurso de vida de todos os membros de um grupo social – o que inclui as chances de ascensão social, de reconhecimento e de sustento material – é afetado” (Almeida, 2019, p.23, grifo do autor).

Dessa forma, para o autor, o racismo é definido por seu caráter sistêmico, não se tratando, “portanto, de apenas um ato discriminatório ou mesmo de um conjunto de atos, mas de um *processo* em que condições de subalternidade e de privilégio que se distribuem entre grupos raciais se reproduzem nos âmbitos da política, da economia e das relações cotidianas” (Almeida, 2019, p.24, grifo do autor).

Por conta disso, Almeida (2019) critica a perspectiva individualista de racismo, que o concebe como um fenômeno ético e/ou psicológico anormal de caráter individual ou coletivo, argumentando que “sob este ângulo, *não haveria sociedades ou instituições racistas, mas indivíduos racistas, que agem isoladamente ou em grupo*” (Almeida, 2019, p.25, grifo do autor).

Por outro lado, na perspectiva institucional, o racismo não se restringe a “comportamentos individuais, mas é tratado como o resultado do funcionamento das instituições, que passam a atuar em uma dinâmica que confere, ainda que indiretamente,

desvantagens e privilégios com base na raça” (Almeida, 2019, p.25-26). Nessa concepção de racismo, conforme o autor, o poder, e logo, a dominação, constituem os elementos centrais das relações raciais.

Contudo, como aponta Almeida (2019), uma vez que a atuação das instituições é condicionada por uma estrutura social preexistente, o racismo expressado por elas também é parte dessa mesma estrutura. Assim, na visão do autor, as instituições são apenas a “materialização de uma estrutura social ou de um modo de socialização que tem o racismo como um de seus componentes orgânicos. Dito de modo mais direto: as instituições são racistas porque a sociedade é racista” (Almeida, 2019, p.31).

Todavia, o autor destaca que pensar o racismo a nível estrutural não retira a responsabilidade a nível individual sobre a prática de atitudes consideradas racistas, nem constitui “um alibi para racistas. Pelo contrário: entender que o racismo é estrutural, e não um ato isolado de um indivíduo ou de um grupo, nos torna ainda mais responsáveis pelo combate ao racismo e aos racistas” (Almeida, 2019, p.34).

Além do mais, para Almeida (2019), o racismo é um processo político, uma vez que como “processo sistêmico de discriminação que influencia a organização da sociedade, depende de poder político; caso contrário seria inviável a discriminação sistemática de grupos sociais inteiros. Por isso, é absolutamente sem sentido a ideia de *racismo reverso*” (Almeida, 2019, p.35).

O racismo reverso seria uma espécie de “racismo ao contrário”, ou seja, um racismo das minorias dirigido às maiorias. Há um grande equívoco nessa ideia porque membros de grupos raciais minoritários podem até ser preconceituosos ou praticar discriminação, mas não podem impor desvantagens sociais a membros de outros grupos majoritários, seja direta, seja indiretamente (Almeida, 2019, p.35).

Ainda, segundo Almeida (2019), por ser um processo estrutural, o racismo constitui também um processo histórico. Por esse motivo a particularidade da dinâmica estrutural do racismo se relaciona diretamente com as particularidades de cada formação social. Além de que, o “*racismo, enquanto processo político e histórico, é também um processo de constituição de subjetividades, de indivíduos cuja consciência e afetos estão de algum modo conectados com as práticas sociais*” (Almeida, 2019, p.40, grifo do autor). Contudo, enquanto ideologia, além de moldar a consciência o racismo molda também o inconsciente, assim:

[...] a ação dos indivíduos, ainda que conscientes, “se dá em uma moldura de sociabilidade dotada de constituição historicamente inconsciente”²⁷⁰. Ou seja, a vida cultural e política no interior da qual os indivíduos se reconhecem enquanto sujeitos autoconscientes e onde formam os seus afetos é constituída por padrões de clivagem racial inseridos no imaginário e em práticas sociais cotidianas. Desse modo, a vida “normal”, os afetos e as “verdades” são, inexoravelmente, perpassados pelo racismo, que não depende de uma ação consciente para existir (Almeida, 2019, p.41).

Nessa linha, conforme o autor, o significado das condutas discriminatórias pelas quais o “racismo se realiza é dado pela ideologia. Nossa relação com a vida social é mediada pela ideologia, ou seja, pelo imaginário que é reproduzido pelos meios de comunicação, pelo sistema educacional e pelo sistema de justiça em consonância com a realidade” (Almeida, 2019, p.43).

Nessa perspectiva, um indivíduo não nasce branco ou negro, mas torna-se a partir do “momento em que seu corpo e sua mente são conectados a toda uma rede de sentidos compartilhados coletivamente, cuja existência antecede a formação de sua consciência e de seus afetos” (Almeida, 2019, p.43). Por esse motivo, as pessoas negras podem reproduzir em suas condutas e comportamentos individuais, o racismo das quais são vítimas.

Submetidos às pressões de uma estrutura social racista, o mais comum é que o negro e a negra internalizem a ideia de uma sociedade dividida entre negros e brancos, em que brancos mandam e negros obedecem. Somente a reflexão crítica sobre a sociedade e sobre a própria condição pode fazer um indivíduo, mesmo sendo negro, enxergar a si próprio e ao mundo que o circunda para além do imaginário racista (Almeida, 2019, p.43).

Dessa forma, na visão do autor, as falas de Nego Di, não poderiam ser enquadradas como racistas, mas sim como a reprodução dessa ideologia. Além de que, dada a discursividade do colorismo no país, que promove uma animosidade entre negros retintos e claros (Fontana, 2021), devemos também considerar a influência da ideologia colorista nas frases ditas pelo participante. Assim, ao se referir a Gilberto daquela forma e afirmar que ele não poderia ser negro, percebe-se tanto a hostilidade decorrente do colorismo quanto a reprodução de concepções racistas.

4.5 UM DEBATE “NOVO”, IMPORTANTE E COMPLEXO

Ainda, dado a forma como ocorreu, muitos comentários apontaram que a forma como o tema apareceu foi negativa (70 tweets), argumentando que apesar de ser necessária a

²⁷⁰ SCHOLZ, Roswitha. O valor é o homem. *Revistas Novos Estudos*, São Paulo, n. 45, p. 15-36, jul. 1996.

discussão sobre colorismo no país, esta não deveria ocorrer dessa maneira, apenas “dando uma explicação rasa” antes de exibir a conversa dos participantes.

Em contrapartida, muitas pessoas acharam positivo um tema tão importante aparecer no programa (107 tweets), alegando a possibilidade de discutir pautas sociais relevantes através do reality show. Nessa linha, na visão dos comentários, quando a edição decide passar o ocorrido no programa ao vivo, uma discussão que muitos não conhecem é exibida em holofote nacional, popularizando e colocando em evidência temáticas sociais.

Figura 53 – Comentário sobre a repercussão do episódio



Fonte: Twitter/reprodução²⁷¹

Tal consideração pode ser comprovada pelo fato de que após o programa, no dia 6 de fevereiro de 2021, foi definido um novo pico de popularidade nos mecanismos de pesquisa do Google para o termo “colorismo”, um marco que ainda não foi ultrapassado, mesmo três anos após o acontecimento. Assim, não é insensato afirmar que o reality show, mesmo que de forma controversa, pode servir para problematizar pautas sociais.

Ainda, no que tange ao debate sobre colorismo a partir do programa, foi possível observar relatos de pessoas que não só descobriram, mas também apreenderam sobre o tema por causa do episódio do BBB21 (42 tweets), principalmente pelo fato de que para estar “por dentro” das polêmicas ocorridas dentro do reality, e poder comentar sobre, a compreensão da concepção era necessária.

Além disso, verificou-se também relatos de pessoas que não entendiam sobre o tema, achavam complexo, confuso (10 tweets) e queriam saber, descobrir mais, perguntando e expressando suas dúvidas sobre, especialmente na questão de definir e saber quem é negro (ou não) no Brasil (28 tweets).

²⁷¹ Boninho. “A busca pelo termo ‘colorismo’ no Google explodiu hoje!...”. X (Twitter). 5 de fevereiro de 2021. Disponível em: <https://twitter.com/boninho/status/1357879843782860802>. Acesso em: 6 fev. 2024.

Na mesma linha, muitos comentaram que apesar da vasta discussão e produção sobre racismo e a questão racial no país, a noção de colorismo ainda não é muito discutida, reforçando a importância/necessidade desse debate (67 tweets) bem como de estudo/pesquisa sobre (71 tweets). Além de que, na visão destes comentários, o episódio do dia 5 de fevereiro evidencia justamente o porquê a noção de colorismo precisa ser discutida, a fim de evitar a reprodução de práticas como essa.

Nessa direção, alguns comentários aproveitaram para citar referências e indicações para compreender o assunto (35 tweets), incluindo autores como Sueli Carneiro, Kabengele Munanga, Bianca Santana; influenciadores e youtubers como Nataly Neri, Spartakus Santiago; além de nomes como a poeta e cientista social Midria e o Portal Geledés.

Outros ainda, utilizaram os comentários para expressar o seu conhecimento e/ou ponto de vista sobre o tema. Nessa linha, alguns tweets apontaram o aspecto da regionalização (33 tweets), referente tanto a questão de a cor/raça ser interpretada de forma diferente em diferentes localidades no Brasil, quanto aos estereótipos existentes contra nordestinos, fomentados principalmente por parte de pessoas do sul/sudeste do país.

Além disso, foi comentado também sobre a particularidade da questão racial brasileira, envolvendo a construção social do país e a presença da miscigenação, responsável pela especificidade das nossas relações étnico-raciais (62 tweets). No mesmo sentido, foi apontado a questão do embranquecimento, argumentando que o clareamento da pele com a mistura racial, não pode servir de fundamento para equiparar os pardos/mestiços fenotipicamente negros aos mestiços fenotipicamente brancos (11 tweets). Corroborar com esta perspectiva, na visão destes comentários, é afirmar o sucesso política de embranquecimento.

De forma semelhante, muitos tweets criticaram o uso indevido do conceito de colorismo, argumentando a existência de uma importação do debate racial estadunidense (97 tweets). Como já visto ao longo da dissertação, apesar de na atualidade a restrição não ser aplicada de forma rígida, a regra de uma gota foi responsável por tornar grande parte das pessoas miscigenadas, negras. Em contrapartida, em nosso país, onde quase toda a população é miscigenada, o fenótipo prevalece como critério de classificação.

Apesar disso, os comentários apontaram a dificuldade de definir as relações raciais brasileiras em preto e branco, apontando a problemática do binarismo (69 tweets), que apaga as “construções discursivas da raça entorno dos corpos e sujeitos frutos da mestiçagem entre brancos e negros, bem como de outros grupos racializados, produzindo efeitos de fixidez sobre os processos de racialização” (Fontana, 2021, p.209).

Por esse movimento de significação, espaços, vivências e relações seriam determinados pela divisão birracial de (cor)pos em que ser branco ou ser preto, enquanto corporalidades estáveis, atravessadas pela cor da pele mas não só, seriam os únicos modos de estar no meio social, de estabelecer relações e de ser (ou não) racializado (Fontana, 2021, p.209).

O pensamento binário, conforme Hortência Rocha (2023), assim como a instituição de identidade fixas (branco x negro) fazem parte da lógica do mundo colonial/moderno, na qual o sujeito “é dotado de uma essência interior, fixa, cristalizada ao longo do tempo” (Rocha, 2023, p.35). Em nosso contexto, essa essencialização é projetada na imagem do negro único. Assim, uma vez que no Brasil, existe o pensamento de que somente os pretos, ou seja, aqueles com a pele retinta são negros, evidencia-se, nos comentários, dúvidas tanto na autoidentificação quanto na heteroidentificação daqueles que embora possuam a pele clara, não ocupem o mesmo lugar da branquitude no país.

Além do mais, na visão de Mara Lago, Débora Montibeler e Raquel Miguel (2023), alegar que em nosso país apenas brancos, negros, indígenas e amarelos existem de forma definida “é uma afirmação reducionista e bastante influenciada por um imperialismo racial [...], que ignora o fato de que, no Brasil, existe um grande grupo de pessoas que compõem essa categoria intermediária” (Lago, Montibeler, Miguel, 2023, p.5). Em relação a estas, segundo as autoras:

Parte delas encontra sua pertença na negritude, outra parte muito provavelmente tem raízes indígenas e outra parte possivelmente não consiga definir qualquer ponto de pertencimento ou identificação racial, encontrando-se no que alguns autores convencionaram chamar de “limbo identitário” ou “limbo identitário-racial” [...] (Lago, Montibeler, Miguel, 2023, p.5).

Ademais, no que tange as definições e sentidos sobre colorismo apresentados nos comentários (45 tweets), foi possível observar 2 perspectivas. A primeira associando o conceito ao discurso sobre as diferentes tonalidades de pele negra, responsáveis por definir quem pertence ou não ao grupo racial, funcionando assim como um instrumento de divisão (30 tweets); e a segunda reafirmando a definição já conhecida, referente a discriminação racial baseada em tons de pele e traços fenotípicos entre pessoas do mesmo grupo racial, que são tratados de forma diferente de acordo com essas características (15 tweets).

Contudo, além das definições e significados propriamente ditos, muitas pessoas utilizaram o termo para se referir ao episódio, no sentido de afirmar que o que aconteceu na madrugada do dia 5 de fevereiro foi um caso de colorismo (827 tweets) e/ou também para afirmar que por causa do colorismo, Gilberto seria sim preto (109 tweets). Sobre esse último

ponto é importante destacar ainda, que o uso do termo preto para se referir a negros, tanto de pele clara quanto de pele escura, é uma prática política, e segundo Sueli Carneiro (2011):

Há quase duas décadas, uma parcela significativa de jovens negros inseridos no Movimento Hip Hop cunhou politicamente para si a autodefinição de pretos e o slogan PPP (Poder para o Povo Preto) em oposição a essas classificações cromáticas que instituem diferenças no interior da negritude, sendo esses jovens, em sua maioria, negros de pele clara como um dos seus principais ídolos e líderes, Mano Brown, dos Racionais MCs. Esses jovens sabem pela experiência cotidiana que o policial nunca se engana, sejam esses jovens negros de pele mais claros ou escuros (Carneiro, 2011, p.72-73).

Percebe-se assim, a partir destes comentários, que a primeira perspectiva de colorismo é mais evidente. Ao afirmar que o ocorrido foi um caso de colorismo e que Gilberto seria preto, o termo é associado ao discurso sobre as diferentes tonalidades de pele negra, responsáveis por definir quem pertence ou não ao grupo racial, aumentando consideravelmente a proporção que tal ponto de vista aparece (966 tweets).

Podemos pressupor, a partir disso, que os dois sentidos de colorismo encontrados nos comentários desta pesquisa, são as principais concepções do termo que circulam na atualidade. Contudo, a segunda, estaria mais associada a um discurso acadêmico, já que é esta a definição comumente utilizada nos textos sobre o assunto, enquanto a primeira se vincularia a um discurso mais informal, presente no cotidiano das redes sociais. Tal consideração é no mínimo intrigante, se pensarmos que, como apontado na introdução, com uma produção acadêmica diminuta, e indo na contramão do usual do meio científico, a grande maioria de material produzido (e logo consumido) sobre o tema, vem das mídias sociais, ou seja, de fora da universidade.

Nesse cenário, é possível verificar uma inversão nos sentidos de colorismo: a concepção que antes se referia a discriminação mais incidente contra os negros retintos passa a ser associada a um discurso de questionamento da identidade racial dos negros de pele clara. Tais considerações se relacionam diretamente aos dizeres sobre o fenótipo e a discriminação responsáveis por definir quem pode ou não ser considerado negro no país.

Sobre essas questões, como já visto anteriormente, é comum o pensamento de que os sujeitos mestiços fenotipicamente negros, logram de vantagens relativas ao mesmo tempo em que “vivenciam o preconceito racial, o que gera contradições e conflitos, pois o reconhecimento de seu pertencimento racial e consequente tratamento dependem do contexto no qual se encontram” (Bastos, 2023, p.111).

Nessa linha, conforme Janaína Bastos (2023), em vista da experiência ambígua de “vivenciar tanto o racismo velado quanto a relativa naturalidade ao transitar por determinados contextos, o sujeito menos negro nem sempre percebe a natureza das situações de preconceito e discriminação das quais por vezes é vítima, o que termina por gerar conflitos internos” (Bastos, 2023, p.111).

Todavia, além de conflitos internos, esses indivíduos experienciam também dissidências externas, na medida em que sua identidade racial ora é aceita ora é negada, tanto em espaços predominantemente brancos, que podem considerar insuficiente seu nível de embranquecimento, “quanto num contexto predominantemente negro, pois o branqueamento relativo da pessoa menos negra pode dificultar seu reconhecimento, seja como integrante do grupo negro, seja como também vítima de racismo” (Bastos, 2023, p.111-112).

Desse modo, para Bastos (2023) o lugar ocupado pelo mestiço no país é caracterizado “pela contradição, pelo conflito, pelo privilégio relativo e pela angústia, em razão da experiência de aceitação e de invalidação oriunda dos dois lados, ‘branco’ e ‘negro’” (Bastos, 2023, p.112).

Tais características, decorrentes principalmente do questionamento da identidade racial, embasam a crítica à primeira concepção de colorismo, uma vez que nesta, o termo funcionaria como um meio para definir aqueles que podem se definir e/ou serem definidos como negros no Brasil.

Eu não gosto do debate do colorismo pq no Brasil o conceito foi deslocado e virou uma coisa reversa do que ele propõe. Colorismo é um conceito das teorias críticas raciais estadunidenses, e se explica como subproduto do racismo.

subproduto do racismo.

Ele é articulado a partir das experiências de minorias raciais para explicar dinâmicas higienistas do próprio racismo, não só do racismo contra pessoas negras mas também pensando as dimensões étnicas do racismo contra latinos e asiáticos.

Ele também tem uma relação mais voltada as relações subjetivas do que as estruturas sociais. Tem a ver com estética, beleza. Tem a ver com os cremes de claramento utilizados por mulheres negras africanas que queimam suas peles para ficarem menos escuras.

Tem a ver com a forma com q a beleza reconhecida como exótica, concepção racista dos corpos racializados, é mais aceita qnto mais claras são as pessoas. Tem a ver com a forma com que mulheres negras escuras são lidas como feias enquanto mulheres negras mais claras são exotizadas

claras são exotizadas

No Brasil, o colorismo ganhou um outro sentido e é mobilizado para dizer quem é quem não é negro. A dinâmica do racismo nos Estados Unidos é diferente que a nossa. Nos Estados Unidos qualquer pessoa não branca é racializada, no Brasil os processos de racialização são distintos

Mesmo assim, apropriamos conceitos de outras experiências e moldamos à nossa. Aqui o colorismo virou argumento de pureza racial entre os próprios negros. Um desserviço completo às estratégias políticas históricas do movimento negro.

Mais do que isso, na régua colorista brasileira que diz que Gilberto não é negro, a nossa maioria social inexistente, como bem já disse Sueli Carneiro. Se Gilberto não é negro, Mano Brown tbm não, Angela Davis também não é, Nilza Iraci vira branca e Edson Cardoso tbm

Para quem não sabe Nilza Iraci e Edson Cardoso são dois militantes do movimento negro que não são pretos como Sueli, por exemplo. Mas que são tão negros quanto ele. Representantes máximos dos acúmulos do movimento negro. Nilza uma das principais feministas negra

feministas negra

A gente precisa ir buscar consistência teórica no pensamento crítico do movimento negro, que há muito explica a dinâmica racial do Brasil e muito pouco é ouvido. No lugar, ouvimos pessoas que não tem memória, respeito ao movimento negro e suas formulações e esvaziam conceitos.

Não nos faltam referências, nos falta é disposição ao aprofundamento. A gente prefere discutir no raso e se deixa levar por desserviços epistêmicos que servem apenas para atrasar nossos avanços.

Colorismo não é sinônimo de negrômetro. Mas no Brasil virou isso através de discursos que muitas vezes são utilizados para silenciar pessoas negras entre pessoas negras. Como a gente viu no BBB e como a gente vê nos YouTubes e Instagrams da vida...²⁷² (Grifo nosso)

4.6 UM DEBATE SOBRE COLORISMO A PARTIR DAS MÍDIAS SOCIAIS: UM BALANÇO GERAL

Ao longo dos últimos dois capítulos, passamos por uma série de tópicos diferentes que partiram de um principal: o colorismo, ou melhor dizendo, o episódio de colorismo no Big Brother Brasil 2021. Percebemos, a partir dele que o reality é uma produção midiática para inúmeras “finalidades, não só para o consumo de mercadorias. É possível ter informações, diversão, debates sociais importantes. É possível usar um conteúdo televisivo para dialogar com a população e as redes sociais virtuais conseguem fazer isso de diferentes maneiras” (Almeida, 2022, p.174).

Assim, como aponta Tatiane Almeida (2022), através do programa, as situações que acontecem no dia a dia da sociedade são evidenciadas e enquadradas por diferentes perspectivas. Por conta disso, diversas interpretações são produzidas e expostas na arena de debate pública e plural que integra as redes sociais (Almeida, 2022).

Ainda, ao pensarmos a respeito das mídias que se correlacionam no debate sobre colorismo apresentado neste trabalho - o Big Brother Brasil e o Twitter - devemos ter em mente que a produção e circulação de ideias sobre o tema ocorrem através do diálogo entre os meios de comunicação ‘digitais’ - como as redes sociais - e os meios de comunicação “mais tradicionais” - como a televisão.

²⁷² Winnie Bueno. “Eu não gosto do debate do colorismo”. X (Twitter). 6 de fevereiro de 2021. Disponível em: <https://twitter.com/winniebueno/status/1358088145032609792>. Acesso em 5 de jul. de 2024. Ao acessar o link, o leitor pode ter acesso a toda a sequência de tweets descrita na citação.

Nesse cenário, a convergência de mídias (Jenkins, 2009) advinda com os avanços tecnológicos, transforma a maneira de consumir por parte dos espectadores do programa. Contudo, estes não apenas consomem, mas também *produzem* sobre o reality, principalmente no Twitter, debatendo e trocando informações com outros espectadores (Habckost, 2017).

Além disso, apesar do programa ao vivo filtrar e decidir quais partes irão ao ar na televisão, construindo uma narrativa sob seu ponto de vista, na prática das mídias sociais digitais o monopólio do controle do olhar não prevalece. Nessa linha, o acesso ao *pay per view*, e a publicação do que acontece neste nas redes sociais, da margem, a uma maior “contestação às edições fechadas (vts), que foram para a TV aberta, assim, as controvérsias ficaram mais escancaradas.” Nesse contexto, “as redes sociais virtuais acabam sendo destino de muitos reenquadramentos sobre diferentes situações ocorridas na casa vigiada” (Almeida, 2022, p.53).

Em vista de tais fatos, compreende-se que o que é passado na edição aberta do reality não é aceito (ou então negado) logo de cara pelos telespectadores. Estes, através de sites de notícias e publicações nas redes sociais, podem consumir o conteúdo do programa de diferentes formas, e construir diferentes perspectivas a partir delas. É possível concordar com o que foi exibido, achar ruim ter aparecido de tal modo, ou então sugerir diferentes abordagens para assuntos como esse.

Ainda, em virtude da convergência de mídias (Jenkins, 2009), cenas que não foram exibidas na televisão podem vir a público nas mídias sociais, como o caso de Projota, que embora não estivesse presente na conversa do dia 5 de fevereiro, também teve comentários “coloristas” sobre Gilberto Nogueira, sendo incluído no grupo daqueles que questionaram sua identidade racial. Ou também o caso de Lumena, que teve falas consideradas problemáticas na edição sem cortes, tanto na discussão no dia 5, quanto na conversa que teve com Lucas Penteadó sobre colorismo.

Percebe-se assim, que dificilmente algo irá “passar batido” aos olhos dos espectadores. Estes, consomem o programa por diferentes modos e exteriorizam as suas opiniões, tanto através do voto, quanto em suas publicações nas redes sociais. Por conta disso, podemos também pensar a mídia de entretenimento para compreender as disputas sociais por identidade (Almeida, 2022), na medida em que está “é o vetor de informações e de imagens que podem ser valorizadas ou manipuladas segundo os interesses em jogo” (D’Adesky, 2001, p.88).

Nessa linha, na visão de Jacques D’Adesky (2001), “a mídia aparece como uma dinâmica das relações interétnicas, suscetível de orientar atitudes e de provocar mudanças de

mentalidade no interior das sociedades” (D’Adesky, 2001, p.88). Contudo, em nosso debate, o que está *em jogo* são as disputas pelos sentidos e representações sobre colorismo, que segundo Stuart Hall (2003), resultam do trabalho ideológico ou teórico.

A concepção de colorismo como ideologia já foi mencionada anteriormente na dissertação, mas é oportuno aprofundá-la aqui. A ideologia, para o autor, constitui as “estruturas de pensamento e avaliação do mundo - as ‘idéias’ que as pessoas utilizam para compreender como o mundo social funciona, qual seu lugar nele e o que *devem* fazer” (Hall, 2003, p.173, grifo do autor). Tais “idéias”, na visão de Hall (2003), são registradas e analisadas através da linguagem e do comportamento, podendo ser pensadas ainda enquanto sistemas de representação:

Os sistemas de representação são os sistemas de significado pelos quais nós representamos o mundo para nós mesmos e os outros. [...] o importante sobre os sistemas de representação é que eles não são únicos. Existem diversos deles em qualquer formação social. Eles são plurais. As ideologias não operam através de idéias isoladas; mas em cadeias discursivas, agrupamentos, campos semânticos e formações discursivas (Hall, 2003, p.179-180).

Além disso, de acordo com o autor, o terreno da ideologia não é constituído a partir de cadeias discursivas mutuamente exclusivas e internamente autossustentáveis, pelo contrário. “Elas se contestam umas às outras geralmente a partir de um repertório comum e compartilhado de conceitos, rearticulando e desarticulando esses conceitos dentro de sistemas de diferença ou equivalência” (Hall, 2003, p.181).

Assim, para Hall (2003), a ideologia pode definir um mesmo objeto ou condição objetiva de formas distintas. Por esse motivo, o mesmo termo, pode carregar conotações distintas por operar “em diferentes ‘sistemas de diferenças e equivalências’” (Hall, 2003, p.188). Sem contar que, conforme o autor, uma vez que o processo de produção dos sentidos ocorre dentro de determinada linguagem e cultura, os significados produzidos podem apresentar sentidos diferentes e serem representados e interpretados de formas distintas de uma cultura para outra, e de um contexto para outro.

Tal processo, em relação aos produtos midiáticos, acontece ainda, na visão de Hall (2003), a partir da denotação e conotação por parte do público. Nessa perspectiva, deve-se levar em conta, que mesmo inseridos no mesmo contexto histórico e cultural, as experiências dos consumidores “não são unificadas e fixas e devemos compreendê-las como campos de significação que estão no jogo de subjetivação de sujeitos de formas diferentes, a partir de diversos processos como midiáticos e culturais” (V. Rodrigues, 2021, p.46).

Além de que, segundo Hall (2003), embora o nível denotativo dos signos televisivos seja fixado por “códigos (restritos ou ‘fechados’) bastante complexos” o nível conotativo, “é mais aberto, sendo objeto de *transformações* mais ativas, que exploram seus valores polissêmicos” (Hall, 2003, p.396, grifo do autor). Em vista dessa polissemia, os códigos podem ser interpretados de maneira diferentes por indivíduos de uma mesma sociedade.

Desse modo, podemos compreender o porquê diferentes (e conflitantes) concepções de colorismo estão circulando na sociedade atual. Tal perspectiva também é evidenciada na pesquisa de Larissa Fontana (2021), ao afirmar que a produção das mídias negras em relação ao debate sobre o colorismo é “heterogênea e o discurso sobre o colorismo que se materializa nestas produções se constituiu em embates entre distintas discursividades que atravessam e disputam a significação das relações raciais no Brasil” (Fontana, 2021, p.269).

Nesse cenário, de um lado temos o conceito “original,” de discriminação baseada na intensidade dos traços fenotípicos, sendo a cor da pele o principal e responsável por definir uma relação de causa e consequência entre (cor)po e racismo (Fontana, 2021). E de outro temos a visão das redes sociais, que inverte os sentidos originais: a concepção que antes se referia a discriminação mais incidente contra os negros retintos passa a ser associada a um discurso de questionamento da identidade racial dos negros de pele clara.

Essa primeira perspectiva tem sido criticada em alguns trabalhos recentes (Fontana, 2021; G. Rodrigues, 2021), por diferentes fatores, envolvendo principalmente a percepção do fenótipo e a questão da discriminação, já discutidas ao longo do texto. Em síntese, conforme Fontana (2021), no que tange ao primeiro ponto, a hierarquização fenotípica:

[...] instituída pela construção de diferentes grupos raciais não se deu somente pela identificação de diferentes traços fenotípicos dos sujeitos afrodescendentes, mas pela articulação dos discursos da biologia determinista a discursos da religião, da moral, do direito, da política, da antropologia, da linguística, que colocavam tais corpos, suas expressões religiosas, culturais, linguísticas, sociais e políticas em oposição desigual ao sujeito universal homem branco (Fontana, 2021, p.208).

Além de que, sobre a questão da discriminação racial, Gabriela Rodrigues (2021) defende que “ser negro não é ter passado por todas as experiências de racismo que existem no mundo” (G. Rodrigues, 2021, p.89), argumentando também que todas as formas de racismo:

[...] são cruéis, ainda que cada uma tenha dinâmica própria, e cujas particularidades precisam ser levadas em consideração pelas estratégias de desarticulação. Nesse mesmo sentido, se comparar o melhor e o pior racismo é incompreensível, também o é comparar as diferentes formas de racismo que sofrem negros de pele preta e clara, enquanto hierarquias de danos (G. Rodrigues, 2021, p.214).

Ainda, como indica Hortência Rocha (2023):

O racismo no Brasil é difuso e camuflado, pode se dar nas relações cotidianas sem percebermos; o racismo também é contextual. Uma pessoa pode ser racializada como branca em um contexto e em outro ser chamada de negra e passar por experiências de discriminação. Mas muitas vezes não se sente à vontade para se posicionar como negra, não necessariamente por falta de consciência racial, mas por entender que por ter a pele mais clara tem mais privilégios em relação a uma pessoa de pele mais retinta, e que por isso não compartilha as mesmas experiências (Rocha, 2023, p.30).

Sem contar que, de acordo com Larissa Fontana (2021), a não percepção do racismo no cotidiano, somada a “descoberta” da negritude pelos mestiços fenotipicamente negros, se contrapõe à “percepção do racismo e a acusação da negritude feita às pessoas negras indisfarçáveis” e acaba produzindo “efeitos de tensão entre o grupo racializado que se dão entorno da pertença e da responsabilidade dos sujeitos que se consideram negros para com os sujeitos negros indisfarçáveis” (Fontana, 2021, p.251).

Essa tensão entre o grupo negro, identificada pela autora como a discursividade do colorismo “é, mais uma vez, acompanhada do apagamento das históricas relações interraciais desiguais que organizam, de distintas formas, a percepção, a não percepção e a percepção tardia do racismo na vida dos sujeitos racializados” (Fontana, 2021, p.251). Além disso, essa discursividade, conforme Fontana (2021):

[...] parece estar imbricada à possibilidade de ascensão social, reatualizando um discurso meritocrático que, no caso dos sujeitos racializados, implicam um esforço pelo trabalho, pelo corpo e pela moral em condições socioeconômicas totalmente desiguais estruturadas por gênero, raça e classe (Fontana, 2021, p.135-136).

Contudo, como aponta a autora, o racismo, por sua característica estrutural, alcança a todos os corpos negros sem exceção e distinção relevante entre pretos e pardos, o que produz “rasuras na concepção universalista do colorismo que perpassam os textos – de que é unicamente o tom da pele e as características fenotípicas que determinarão o nível da opressão racial que a pessoa vai sofrer” (Fontana, 2021, p.219).

Não obstante, na perspectiva de Fontana (2021), esses discursos sobre colorismo “jogam luz à diferença de corpos, sujeitos e vivências negras construindo, entre movimentos de submissão e de subversão, a possibilidade de uma negritude plural, heterogênea e diversa instituída por diferentes processos de racialização” (Fontana, 2021, p.272).

Esses *discursos sobre* impõem um olhar do presente para o passado, em busca dos vestígios que silenciaram corpos retintos no processo de instituição da identidade nacional brasileira dita mestiça, desvelando relações com determinados corpos e sujeitos negros que se contrapõem ao mito da democracia racial e que estão longe de ocupar a posição de “símbolos” de orgulho nacional (Fontana, 2021, p.272, grifo da autora).

Nesse contexto, conforme a autora, os questionamentos à universalização da população negra sob a titulação “negro”, que são materializados nos discursos sobre colorismo “tensionam os discursos racializados que se organizam nas condições de produção brasileiras atuais, produzindo movimentos de rupturas e de reafirmação das memórias que sustentam as representações da raça, do corpo e da própria luta política” (Fontana, 2021, p.272-273).

Além do mais, como visto ao longo da dissertação, com a instituição das políticas de cotas o significante “negro” entra em discussão, uma vez que “definir quem são os negros e o que é ser negro é o ponto nodal que está no bojo das discussões contemporâneas sobre negritude e políticas públicas” (Schucman, 2010, p.49).

Nesse cenário, evidencia-se “uma disputa entre as determinações, configurações e autodeclarações das identidades” em narrativas que “têm sido atualizadas e ressignificadas a partir desses eventos recentes” (Santos, 2023, p.18-19). Percebe-se, nesse sentido, que a conjuntura atual é de disputa e defesa de perspectivas, tanto do ser negro quanto do ser pardo (e conseqüentemente também do ser branco), em um espaço “onde diferentes discursos coexistem, se opõem e se cruzam” (Rocha, 2023, p.15). Contudo, como indica Hortência Rocha (2023):

Se partirmos da definição de que ser negro é passar por discriminação por causa da sua cor nem todo mestiço vai passar por isso ou sentir a discriminação da mesma forma, especialmente aqueles que se aproximam do fenótipo branco. Por outro lado, se definirmos o ser branco como aquele que tem os privilégios da cor, o mestiço pode não se entender a partir dessa posição. Decerto, estamos utilizando critérios frágeis na definição dessas categorias identitárias. A identidade é um processo contínuo que não se reduz a um elemento, mas envolve vários fatores como aspectos sociais, históricos, culturais, políticos e não só o critério fenotípico ou sua primazia em relação a outros fatores. Contudo, discursos como esses supracitados circulam no meio social e tornam sociologicamente necessário o questionamento, visto que o fenótipo ainda se sobrepõe na identificação racial dos brasileiros (Rocha, 2023, p.31-32).

Apesar disso, em relação ao “ser negro”, conforme Schucman (2010), existem múltiplas conceituações e modos de identificação pelos próprios indivíduos negros:

[...] que podem reivindicar a identidade negra tanto pelo viés de uma valorização da afro-descendência, quanto por uma produção cultural de etnicidade ligada à ideia de diáspora africana, e também politicamente através da luta anti-racista (que necessariamente se articula através da categoria sociológica raça), entre outros diversos sentidos produzidos por cada sujeito (Schucman, 2010, p.49).

Isso ocorre, na visão de D’Adesky (2001), pelo fato de a categoria negro não se limitar “unicamente ao aspecto da ascendência, à cor da pele ou ainda ao ativismo. Como vimos anteriormente, a realidade da miscigenação intervém como fator de identificação que relativiza a classificação, ao lado de fatores culturais, ideológicos e outros” (D’Adesky, 2001, p.147). Contudo, no que diz respeito ao pardo é evidente a:

[...] ausência e emergência de perspectivas, no Brasil, que consigam superar a centralidade do debate sobre o *entremeios raciais* a partir das obras de Gilberto Freyre e seus dissidentes, mesmo que em contrariedade; que consigam tratar dessa questão sem reducionismos binaristas que têm a/o mestiça/o como produto do paraíso ou do inferno racial; que, por fim, nos levem a deixar de definirmo-nos pelas categorias colonizadoras do *sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno* (Lopes, 2017, p.14, grifo da autora).

Por essa razão, na visão de Joyce Lopes (2014), a fim de constituir um arcabouço “acadêmico-político que dê conta das mais diversas representações sociais relacionadas a raça/cor, é categoria primar não colocarmos pra debaixo do tapete a contundente fragmentação racial apresentada pela sociedade brasileira” (Lopes, 2014, p.68). Mas não a fragmentação entre pretos e brancos, que já vem sendo explorada há algumas décadas, “mas entre os próprios negros e os próprios brancos, sobretudo amparada pela égide do elemento miscigenação” (Lopes, 2014, p.68).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Segundo Silvio Almeida (2019), por trás da *raça*, e aqui podemos acrescentar também por trás da *cor*, há sempre contingência, conflito, poder e decisão, sendo necessário analisá-la enquanto um conceito histórico e relacional, algo que acredito, tenha sido feito nessa dissertação. Ao longo dela, perpassamos inúmeros tópicos, percorrendo um longo caminho até chegar aqui.

No primeiro capítulo, discorremos a respeito do campo dos estudos culturais, a noção de cultura, representação e linguagem; sobre o reality, a edição de 2021 e sua relação com a perspectiva crítica em relação os meios de comunicação de massa, além de introduzir ao leitor, os tópicos que surgiram da representação do debate sobre colorismo no Twitter, dando um “pequeno gostinho” do que viria pela frente.

No segundo capítulo, partimos para a teoria, construindo a base histórica e teórica da pesquisa. Neste capítulo, aprendemos sobre o passado, sobre a nossa história, a fim de compreender os motivos que fomentaram o episódio do BBB21, de questionamento da negritude de um participante e sua repercussão nas redes sociais. Com isso em mente, foi apresentado no segundo capítulo, a construção da ideia de *raça* (e *cor*) no contexto nacional; a questão da identidade, com foco na identidade negra, além da concepção de colorismo e as complicações do conceito na atualidade.

Munidos de fundamentação teórica para interpretar e analisar o debate nos tweets, partimos para o terceiro e quarto capítulo, onde nos deparamos com discussões importantes sobre temas que não são tão discutidos, ou ao menos que não são tão debatidos quanto deveriam ser. No terceiro, discutimos temas como a *cor/raça* de pessoas que aparece(ra)m na mídia; a questão das cotas raciais, autodeclaração e autoidentificação; a problemática envolvendo a auto/ heteroidentificação e as classificações raciais no Brasil, bem como a especificidade da branquitude brasileira e seu lugar na luta antirracista.

Já no quarto e último capítulo, discutimos a respeito da questão do mestiço/pardo, incluindo os conflitos e questionamentos sobre a (in)definição do fenótipo; as percepções sobre discriminação e privilégio, assim como as experiências de um (não) lugar intermediário no polo cromático. Abordamos também as críticas envolvendo a militância e o movimento negro na atualidade; o discurso de ódio e a questão do racismo envolvendo os participantes, bem como o debate específico sobre colorismo.

Após tantas palavras e páginas escritas, o que gostaria de enfatizar nessa conclusão, é que quando falamos de categorias como “branco” e “negro”, não nos referimos (apenas) ao biológico, mas sim ao aspecto político (Munanga, 2019). Nessa linha, apesar de a miscigenação, como aponta Gabriela Rodrigues (2021), ser um fato consumado, a essência da identidade é político-ideológica, é um processo sempre negociado e renegociado segundo critérios também político-ideológicos.

Nessa perspectiva, entendo que “com as discussões contemporâneas sobre cotas raciais, empoderamento da identidade negra, colorismo e temas afins parece cada vez mais imperativo a definição de uma identidade racial” (Rocha, 2023, p.31). Contudo, as respostas em nossa pesquisa mostraram justamente o caráter múltiplo, mutável e até mesmo contraditório das identidades, afinal de contas, como questiona Andreas Hofbauer (2006):

Como explicar o fato de uma única pessoa poder ser registrada como parda na certidão de nascimento, ser xingada de preto na rua, ser chamada de moreninho pelos colegas de trabalho e ainda, talvez, sentir-se negro no meio de militantes? Como entender os descompassos entre auto-identificação e atribuições alheias? (Hofbauer, 2006, p.15).

Tais dissidências são fruto, principalmente, da coexistência de diferentes sistemas de classificação racial; da subjetividade e relatividade relacionadas a auto e heteroidentificação, sobretudo no que tange ao sujeito mestiço, e também das clivagens regionais, uma vez que a percepção do fenótipo pode variar conforme a região do país.

Nesse contexto, o lugar do mestiço, tanto o fenotipicamente negro, quanto o fenotipicamente branco, é colocado em disputa e em destaque. De um lado, em uma perspectiva binária, ambos esses sujeitos têm de escolher um lado do polo racial. Contudo, mesmo que assumam uma posição, não é certo que esta não será questionada, o que complexifica e dificulta todo o processo de construção identitária.

Ao mesmo tempo, ao sujeito que nega as oposições binárias e reivindica uma posição enquanto pardo/mestiço, me pergunto, assim como Hortência Rocha (2023) “quais as consequências da afirmação de um lugar do meio? A afirmação de uma pluralidade? A repetição de discursos em relação à democracia racial?” (Rocha, 2023, p.78)

Infelizmente, acredito ser necessário muita pesquisa ainda para descobrir algumas respostas, uma vez que estamos lidando com um tema essencialmente espinhoso e sensível da questão racial brasileira. Um tema tão “problemático” que se configura como um verdadeiro dilema para aqueles que se debruçam sobre ele. Uma conjuntura difícil, contraditória, onde não há, aparentemente, nenhuma solução satisfatória.

Apesar disso, é inevitável se questionar e se desafiar: Existe alguma forma de “resolver” esse dilema das cores no país?

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Rodrigo Estramanho de. **A realidade da ficção: ambiguidades literárias e sociais em O Mulato de Aluísio Azevedo**. 2010. 111 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, (Feminismos Plurais / coordenação de Djamila Ribeiro). 2019.

ALMEIDA, Tatiane Salete de. **Discutindo sexualidade e gênero: Quebrando o Tabu com BBB**. Curitiba, Doutorado (Tese) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia. 282p. 2022.

BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. **Branços e negros em São Paulo**. São Paulo. Companhia Editora Nacional. Brasileira. 2ª edição. 390 p. 1959.

BASTOS, Janaína. **Cinquenta tons de racismo**. 1. ed. São Paulo: Matrix, 2023.

BAPTISTA, Maria Manuel. “**Estudos culturais: o quê e o como da investigação**”, Carnets, Cultures littéraires: nouvelles performances et développement, n° spécial, automne / hiver. p.451-461. 2009.

BICUDO, Virgínia Leone. **Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo**. São Paulo, Sociologia e Política. 2010.

BRASIL. **Lei nº 12.288/2010**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/112288.htm. 2010. Acesso em: 31 jan. 2023.

BRASIL. **Lei nº. 12.990/2014**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2014/lei/112990.htm. Acesso em: 21 mai. 2024.

BRASIL. **Orientação Normativa nº. 03** de 1º de agosto de 2016. Disponível em: <https://www.in.gov.br/materia/-/asset_publisher/Kujrw0TZC2Mb/content/id/23376081/do1-2016-08-02-orientacao-normativa-n-3-de-1-de-agosto-de-2016-23375906>. Acesso em: 17 set 2024.

BROOKSHAW, David. **Raça e cor na literatura brasileira**. Porto Alegre, Mercado Aberto, 1983.

CAMILLOTO Bruno; CAMILLOTO, Ludmilla. **Comissões de heteroidentificação racial: por quem os sinos deveriam dobrar?** Educação & Sociedade, Campinas, v. 43, artigo e254673, 2022.

CAMPOS, Luiz Augusto. **O pardo como dilema político**. Revista Insight Inteligência, nº63, out-dez, 2013.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CASTRO, Fernanda Menezes de Miranda; SPINOLA, Carolina de Andrade. **Metodologia de pesquisas na internet: breves considerações sobre uma pesquisa qualitativa em turismo nas redes sociais**. RITUR - Revista Iberoamericana de Turismo, v. 5, n. 1, p. 170–188, 2015.

COHEN, Suzana Amarante de Mendonça. **O Circuito da Cultura como um protocolo metodológico para análise cultural de manifestações de tendências: o estudo de caso da SpaceX**. Anglo Saxônica, n.º. 19. p.1-17. 2021.

CONCEIÇÃO, Maria Inês Gandolfo. **Análise temática: como fazer análise qualitativa de dados qualitativos**. In: SEIDL, Eliane M. F. et al. (orgs.). Estratégias metodológicas de pesquisa em Psicologia Clínica: possibilidades e avanços. Curitiba: Editora CRV, 2021.

COSTA, Eliane Silvia; SCHUCMAN, Lia Vainer. **Identidades, Identificações e Classificações Raciais no Brasil: O Pardo e as Ações Afirmativas**. Estudos e Pesquisas em Psicologia, v. 22, n.2, p. 466-484, 2022.

COSTA, Sérgio. **A construção sociológica da raça no Brasil**. Estudos Afro-Asiáticos, v. 24, n. 1, p. 35–61, 2002.

DAFLON, Verônica Toste. **Tão longe, tão perto: pretos e pardos e o enigma racial brasileiro**. 198 f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

D'ADESKY, Jacques. **Pluralismo étnico e multi-culturalismo: racismo e anti-racismos no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

DEVULSKY, Alessandra. **Colorismo**. São Paulo: Jandaíra, 2021.

DOMINGUES, Petrônio. **Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica**. Mediações, 10 (1). p. 25-40. 2005.

DOMINGUES, Petrônio. **Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos**. Tempo 12, n.º 23. 2007.

DUGAY, Paul; HALL, Stuart; JANES, Linda; MADSEN, Anders K.; MACKAY, Hugh; NEGUS, Keith. *Doing cultural Studies: the story of the Sony Walkman*. 2. ed. Sage Publications. 2013.

ESCOSTEGUY, Ana C. **Uma introdução aos Estudos Culturais**. Revista Famecos, 5(9), p.87-97. 1998.

ESCOSTEGUY, Ana C. **Os estudos culturais**. In: HOHLFELDT, Antônio; MARTINO Luiz. C.; FRANÇA Vera Veiga (orgs.) Teorias da comunicação: conceitos, escolas e tendências. Petrópolis: Vozes, 2001.

FARIAS, Luciana Barreto. **Discursos de ódio contra negros nas redes sociais**. 72f. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Relações Étnico-Raciais, Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca. 2019.

FERREIRA, Ricardo Franklin. **Afro-descendente: identidade em construção**. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro, Pallas, 2000.

FONTANA, Larissa da Silva. **O discurso do colorismo no Brasil: processos de racialização e genderização nos dizeres da identidade nacional e das mídias negras**. 288 p. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP. 2021.

FRAGOSO, Suely; RECUERO, Raquel; AMARAL, Adriana. **Métodos de pesquisa para internet**. Porto Alegre: Sulina, 2011.

FREITAS, Geisiane; SILVA, Patrícia Silva. **O que não te contaram sobre o movimento antirracista**. São Paulo: Faro Editorial, 2023.

FREITAS, Riva Sobrado de; CASTRO, Matheus Felipe de. **Liberdade de expressão e discurso do ódio: um exame sobre as possíveis limitações à liberdade de expressão**. Sequência (Florianópolis), n. 66, p. 327–355, jul. 2013.

HABCKOST, Gabriela Saraiva. **Além da espiadinha: os fãs do Big Brother Brasil no Twitter**. 86 p. Trabalho de Conclusão de Curso - Faculdade de Biblioteconomia e Comunicação, UFRGS, Porto Alegre, 2017.

HALL, Stuart. **A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo**. Educação & Realidade, 22(2), 15-46. 1997.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: Identidades e mediações culturais**. Trad. Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Editora DP&A, 2006.

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

HALL, Stuart. **Cultura e representação** (Daniel Miranda & William Oliveira, trads.). Ed. PUC-Rio, Apicuri. 2016.

HARRIS, Marvin. *Racial Identity in Brazil*. Luso-Brazilian Review, n. 1, 1964.

HASENBALG, Carlos Alfredo. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. Rio de Janeiro, Graal. 1979.

HOFBAUER, Andreas. **Uma história de branqueamento ou o negro em questão?** São Paulo: Editora Unesp, 2006.

HOHLFELDT, Antônio; MARTINO Luiz. C.; FRANÇA Vera Veiga (orgs). **Teorias da comunicação: conceitos, escolas e tendências**. Petrópolis: Vozes, 2001.

IBGE. **Manual de entrevista**. Censo demográfico 2022. Ministério da Economia Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. Rio de Janeiro. 2022.

IPEA - Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. **As políticas de ações afirmativas e as fraudes: uma reflexão sobre as iniciativas do Estado e sua eficácia inclusiva**. Brasília - DF, 2019.

GÓES, Juliana Moraes de. **Reflexões sobre pigmentocracia e colorismo no Brasil**. REVES - Revista Relações Sociais, 5(4), 14741–01i. 2022.

GOLDENBERG, Mirian. **A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais**. 8ª ed. - Rio de Janeiro: Record, 2004.

GOLDMAN, Marcio. **Contradiscursos afroindígenas sobre mistura, sincretismo e mestiçagem**. Estudos Etnográficos. Revista de Antropologia da UFSCAR, v. 9, n. 2, p. 11-28, 2017.

GOMES, Lauro Felipe Eusébio. **Ser Pardo: O limbo identitário-racial brasileiro e a reivindicação da identidade**. Cadernos de gênero e diversidade, vol. 5, n., 2019.

GOMES, Daniela. **BBB21: Se um negro erra, racismo condena população negra inteira sem 2ª chance, diz pesquisadora**. Entrevista concedida à BBC News Brasil. BBC News Brasil. Online. 2021. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/geral-56164314>>. Acesso em: 20 jun 2024.

GOMES, Nilma Lino. **Educação, identidade negra e formação de professores/as: um olhar sobre o corpo negro e o cabelo crespo**. Educação e Pesquisa, v. 29, n. 1, p. 167-182, 2003.

GONÇALVES, Juliana. **De Ivone Lara à Fabiana Cozza: Colorismo, uma conversa necessária**. Portal Geledés, São Paulo, 08 jun. 2018. Artigos e Reflexões. Disponível em <<https://bit.ly/39feuXy>> Acesso: 22 mai. 2024.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro, Marco Zero (Coleção 2 Pontos, vol. 3). 1982.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Ensaios, intervenções e diálogos. RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (Org.). Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GUIMARÃES, Antônio S. A. **Racismo e Anti-Racismo no Brasil**. Novos Estudos nº43, p.26-44. 1995.

GUIMARÃES, Antônio S. A. **Classes, raças e democracia**. São Paulo, Editora 34. 2002.

GUIMARÃES, Antônio S. A. **Cor e raça: raça, cor e outros conceitos analíticos**. In: PINHO, AO., e SANSONE, L., orgs. *Raça: novas perspectivas antropológicas* [online]. 2 ed. rev. Salvador: EDUFBA. p. 63-82. 2008.

JENKINS, Henry. **Cultura da Convergência**. Tradução Susana Alexandria. 2. ed. Aleph, 2009.

JESUS, Josimar G. de; HOFFMANN, Rodolfo. **De norte a sul, de leste a oeste: mudança na identificação racial no Brasil**. Revista Brasileira De Estudos De População, 37, 1–25. 2020.

LAGO, Mara Coelho de S.; MONTIBELER, Débora Pinheiro da S.; MIGUEL, Raquel de Barros P. **Pardismo, Colorismo e a “Mulher Brasileira”: produção da identidade racial de mulheres negras de pele clara**. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 31, n. 2, 2023.

LAZARY, Erika Lucchini. **O que o BBB tem a ver com você? Uma análise sobre o sucesso de um reality show**. Rio de Janeiro: PUC, Dissertação (mestrado), Departamento de Psicologia. 2006.

LEMOS, André, LÉVY, Pierre. **As comunidades e redes sociais on-line**. In: LEMOS, André, LÉVY, Pierre O futuro da internet: em direção a uma ciberdemocracia planetária. São Paulo: Paulus, 2010.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. Tradução de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1999.

LISBOA FILHO, Flavi Ferreira; MORAES, Ana Luiza Coiro. **Estudos Culturais aplicados a pesquisas em mídias audiovisuais: o circuito da cultura como instrumental analítico**. Significação: Revista De Cultura Audiovisual, 41(42), 67-86. 2014.

LONGHINI, Geni Daniela Núñez. **Perspectivas indígenas antirracistas sobre o etnogenocídio: contribuições para o reflorestamento do imaginário**. Psicologia & Sociedade, v. 35, p. e277101, 2023.

LOPES, Joyce Souza. **Branco(a)-mestiço(a): problematizações sobre a construção de uma localização racial intermediária**. Revista Da Associação Brasileira De Pesquisadores/as Negros/As (ABPN), 6(13), 47–72. 2014.

LOPES, Joyce Souza. **“Quase Negra Tanto Quanto Quase Branca”: Autoetnografia de uma posicionalidade racial nos entremeios**. In: MÜLLER, Tânia M. P.; CARDOSO, Lourenço (Orgs.). Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil. Curitiba: Appris, p.1-16. 2017.

LOPES, Poliana. **Quando o mundo senta no sofá de casa e cabe na palma da mão: análise dos posts feitos no Twitter durante a exibição da telenovela #aforçadoquerer pela perspectiva da semiolinguística**. 209 f. Tese (Doutorado em Processos e Manifestações Culturais) Universidade Feevale, Novo Hamburgo-RS, 2019.

MARGETTS, Helen. **Political Turbulence: How Social Media Shape Collective Action**. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 2016.

MARTHE, Marcelo. **O Grande Irmão**. Revista Veja. Rio de Janeiro, 22 jan. 2003.

MEDEIROS, Carlos Alberto. **Protagonismo negro: conquistas e desafios de uma luta secular**. In: A resistência negra ao projeto de exclusão racial: Brasil, 200 anos (1822-2022) / Hélio Santos (Orgs.). São Paulo: Jandaíra, 2022.

MIYAZAKI, Aline Lupak. **“Não preciso de editor”**: um estudo sobre plataformas de autopublicação sob o viés dos estudos culturais e educação. Canoas. 93p. Dissertação (mestrado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Luterana do Brasil. 2020.

MILLAN, Marília Pereira Bueno. **Reality shows: uma abordagem psicossocial**. Psicologia: Ciência e Profissão, v. 26, n. 2, p. 190–197, jun. 2006.

MODESTO, Rogério. **Interpelação ideológica e tensão racial**: efeitos de um grito. In: Littera, v. 9, n 17, p. 124-145. 2018.

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

MUNANGA, Kabengele. **Prefácio**. In: D’ADESKY, J. Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismo e anti-racismos no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, Identidade e etnia**. Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira. Tradução. Niterói: EDUFF, 2004.

MUNANGA, Kabengele. **Algumas considerações sobre "raça", ação afirmativa e identidade negra no Brasil: fundamentos antropológicos**. Revista USP, (68), 46-57. 2006.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. 4. Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

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

NOBLES, Melissa. **Armadilhas do racismo**. Entrevista concedida à Folha de São Paulo. Folha de São Paulo. Versão Online. 1999. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs06069907.htm>>. Acesso em: 27 mai 2024.

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, 2006.

O GLOBO. **BBB 21: do racismo a bifobia, relembre discussões trazidas durante a maior edição do reality**. Site O Globo. Online. 2021. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/celina/bbb-21-do-racismo-bifobia-relembre-discussoes-trazidas-durante-maior-edicao-do-reality-1-24988917?versao=amp>. Acesso em: 29 jan. 2024.

OLIVEIRA, Ana Maria. **A questão racial na obra “O mulato” de Aluísio Azevedo**. 2008, 69 p. Monografia (Graduação em História) – Universidade Estadual do Maranhão. 2008.

OLIVEIRA, Guilherme dos Santos. **Coletivos negros no ensino superior: alguns apontamentos sobre o ativismo negro universitário contemporâneo**. Humanidades & Inovação, v. 10, n. 10, p. 133 -146, 2023.

OLIVEIRA, João Júnior B. M. de. **Quem são os alvos na mira do colorismo? disputas acerca do colorismo dentro e fora do Movimento Negro**. Anais eletrônicos do II Copene Nordeste. 2019. Disponível em: <https://www.copenenordeste2019.abpn.org.br/site/anais2?AREA=24>. Acesso em: 27 de agosto de 2021.

ORTIZ, Brenda. **Após ser eliminado por fraude nas cotas raciais, candidato ganha causa e é nomeado diplomata em vaga para negros**. Site G1 DF. 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2021/08/25/apos-ser-eliminado-por-fraude-nas-cotas-raciais-candidato-branco-ganha-causa-e-e-nomeado-diplomata-em-vaga-para-negros.ghtml?utm_source=twitter&utm_medium=social&utm_campaign=g1>. Acesso em: 21 maio. 2024.

OSÓRIO, Rafael G. **O Sistema Classificatório de Cor e Raça do IBGE**. Brasília, Ipea. 2003.

PEREIRA, Aline; PEREIRA, Vantuil. **Miradas sobre o poder: a nova agência política do movimento negro brasileiro (2004-2021)**. Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 41, n. 88, p. 33-56, 2021.

PEREIRA, Carine de S; SILVA, Jade S. D. da; RIOS, Mino C.; VALLE, Elva F. M. do; SILVA, Joice F. da. **A Sombra Social na Cultura do Cancelamento: Uma Análise a partir do BBB 2021**. Intercom: Revista Brasileira De Ciências Da Comunicação, 46, e2023139. 2023.

PEREIRA, Cely; MODESTO, Rogério. **“Mulher Negra de Pele Clara”:** lugar de enunciação e processos de identificação. Entremeios [Revista de Estudos do Discurso, Seção Estudos, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem (PPGCL), Universidade do Vale do Sapucaí (UNIVÁS), Pouso Alegre (MG), vol. 21, p. 274-290, jan. - jun. 2020.

PEREIRA, Júnia Cristina. **A identidade interrogada – processos de interpelação e (des)racialização na performance parda**. Raído, v. 14, n. 34, pp. 53-76, 2020.

PETRUCELLI, José Luis. **Raça, identidade, identificação: abordagem histórica conceitual** In: PRETRUCCELLI, José Luis; SABOIA, Ana Lúcia (Orgs.). Características étnico-raciais da população brasileira: classificações e identidades. Rio de Janeiro: IBGE, p. 13-29. 2013.

PIZA, Edith; ROSEMBERG, Fúlvia. **Cor nos censos brasileiros**. Revista USP, São Paulo, Brasil, n. 40, p. 122–137, 1999.

PRIMO, Alex. **O aspecto relacional das interações na Web 2.0**. E-Compós, 9. 2007.

QUIJANO, Aníbal. **Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina**. Estudos Avançados (USP), 19 (55), 2005a.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER, E. (Org.). *A Colonialidade do Saber Eurocentrismo e Ciências Sociais*. Buenos Aires: CLACSO. p. 107-130. 2005b.

RAMOS, Kely Priscila Barbosa. **Conflitos discursivos e seu consumo na cultura do cancelamento: o caso Karol Conká**. São Paulo. 108 f. Dissertação (mestrado) – Escola Superior de Propaganda e Marketing, Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Práticas de Consumo, São Paulo, 2023.

RECUERO, Raquel. **Redes sociais na internet**. Porto Alegre: Sulina, 2009.

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

RIBEIRO, Bruno de Oliveira. **Quem é negro no Brasil? As ações afirmativas e o governo das diferenças**. Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista (UNESP). Faculdade de Filosofia e Ciência. Marília. 189p. 2020.

RIBEIRO, Djamila. **O que é: lugar de fala?**. Belo Horizonte -MG: Letramento: Justificando, 2017.

RISK, Eduardo; SANTOS, Manuel dos. **Estudos culturais, pesquisa qualitativa e mídias: critérios metodológicos para análise de dados audiovisuais**. *Psicol Soc* [Internet]. p.1-16. 2021.

ROCHA, Hortência Sousa. **Pardo: uma identidade construída no limbo? processos de subjetivação dos pardos no contexto brasileiro**. 102 f. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Psicologia/CCH) - Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2023.

RODRIGUES, Gabriela Machado Bacelar. **Mulatos, pardos, “afrobeges”: negros de pele clara ou “afroconvenientes”?**. 2020a.

RODRIGUES, Gabriela Machado Bacelar. **Afrobeges passam na comissão das cotas?**. Caderno de resumos XI COPENE - Negras escritórias, interseccionalidades e engenhosidades, 2020b.

RODRIGUES, Gabriela Machado Bacelar. Rodrigues. **(Contra)mestiçagem negra: pele clara, anti-colorismo e comissões de heteroidentificação racial**. 271 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2021.

RODRIGUES, Josiel W. P. **Colorismo: uma visão aplicada**. 74 p. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara. 2023.

RODRIGUES, Vitor Hugo Sant’Anna. **A língua é igual chicote: a produção de sentidos sobre raça e gênero a partir do Big Brother Brasil**. Trabalho de conclusão de graduação. Graduação em Psicologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2021.

SANTAELLA, Lucia. **Navegar no ciberespaço: o perfil cognitivo do leitor imersivo**. São Paulo: Paulus, 2004.

SANTOS, Boaventura Souza. **Entre próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade**. Novos estudos, n. 66, p. 23-52, 2003.

SANTOS, Carolina Abreu dos. **Entre o branco e o preto, a ambiguidade do pardo: a determinação colonial e o pensar para além da política**. Anais da XIV Reunião de Antropologia do Mercosul. 2023.

SANTOS, Denis Moura dos. **Pardos: a visão das pessoas pardas pelo Estado Brasileiro**. 1 ed. Curitiba: Appris. 2021.

SANTOS, Jocélio Teles. dos. **De pardos disfarçados a brancos pouco claros: classificações raciais no Brasil dos séculos XVIII-XIX**. Afro-Ásia, Salvador, n. 32, 2005.

SANTOS, Joel Rufino dos. **O Movimento Negro e a crise brasileira**. Política e Administração, v. 2, p. 287-307. 1985.

SANTOS, Juliana Marinho. **Análise discursiva sobre as fake news: o debate político mediado pelas mídias sociais digitais na era da pós-verdade**. Dissertação (Mestrado em Cognição e Linguagem do Centro de Ciências do Homem) – Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro. 2019.

SCHERER-WARREN, Ilse. **Redes sociais na sociedade da informação**. In: MAIA, R.; CASTRO, M.C.P.S. (Org.). *Mídia, esfera pública e identidades coletivas*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Racismo e antirracismo: a categoria raça em questão**. Rev. psicol. polít., São Paulo, v. 10, n. 19, p. 41-55, jan. 2010.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana**. São Paulo. 160 f. Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Social) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. 2012.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Famílias inter-raciais: tensões entre cor e amor**. Salvador: EDUFBA, 2018.

SCHWARCZ, Lilia Katri Moritz. **O Olhar Naturalista: Entre a Ruptura e a Tradução**. Revista de Antropologia, São Paulo, v.35, p.149-167. 1992.

SCHWARCZ, Lilia Katri Moritz. **Nem preto, nem branco muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira**. 1. ed. São Paulo: Claro Enigma. v. 1. 148p. 2012.

SCOTT, Joan. *Deconstructing Equality-versus-Difference: or the uses of Poststructuralist Theory for Feminism*. Feminist Studies, 14 (1), 33-50. 1988.

SEYFERTH, Giralda. **A invenção da raça e o poder discricionário dos estereótipos**. Anuário Antropológico/93. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. p.175- 203. 1995.

SIEDSCHLAG, Djeison; LANA, Jeferson; JUNIOR, Roberto Gonçalves Augusto; MARCON, Rosilene. **Curtir, Compartilhar e Reagir: Captura de Tweets para Pesquisas e Decisões Corporativas**. Revista de Administração Contemporânea, v. 27, n. 2, 2023.

SILVA, Graziella Moraes; LEÃO, Luciana T. de Souza, **O paradoxo da mistura: identidades, desigualdades e percepção de discriminação entre brasileiros pardos**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 27, n. 80, p. 117–133, 2012.

SILVA, Nelson do Valle. *White-non-white income differentials: Brazil*. Ann Arbor, PhD Thesis, Sociology, Michigan. 1978.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **A produção social da identidade e da diferença**. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais. ed. 15. Petrópolis: Vozes, 2014.

SOUZA, Irene Sales. **O resgate da identidade na travessia do movimento negro: arte, cultura e política**. São Paulo. Tese de doutorado - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 1991.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

SOUZA, Marcilene Garcia de. **Bancas de aferição, fraudes e seus desafios na educação superior e nos concursos públicos**. Educação em debate, 42(83), 85-97. 2020.

SPITZER, Leo. **Vidas de entremeio: assimilação e marginalização na Áustria, no Brasil e na África Ocidental, 1780-1945**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

TABASNIK, Rafaela de Carvalho. **“O Brasil tá vendo”: os enquadramentos sobre a cultura do cancelamento nas relações performáticas entre o Big Brother Brasil 21 e as audiências do Twitter**. 108 f. Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, 2023.

TAYLOR, Charles. **A política de reconhecimento**. In: TAYLOR, Charles Argumentos Filosóficos. São Paulo: Loyola, 2000.

VERMELHO, Sônia Cristina; VELHO, Ana Paula Machado; BONKOVOSKI, Amanda; PIROLA, Alisson. **Refletindo sobre as redes sociais digitais**. Educação & Sociedade, 35(126), 179–196. 2014.

WALKER, Alice. **Em busca dos jardins de nossas mães: prosa mulherista** / Alice Walker; tradução Stephanie Borges. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. 2021.

WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual**. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). Identidade e diferença – a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes. 2014.