OPEN ACCESS

ESCOLA DE HUMANIDADES
PUCRS

CIVITAS
Revista de Ciências Sociais
Programa de Pós-graduação em Sociologia e Ciência Política

Civitas, Rev. Ciênc. Soc. 26: 1-11, jan.-dez. 2026
e-ISSN: 1984-7289 | ISSN-L: 1519-6089

DOSSIÊ: AS CIÊNCIAS SOCIAIS E O DEBATE PÚBLICO SOBRE RAÇA

Mestiços contramestiços e o papel das comissões de heteroidentificação racial no contexto das políticas de ações afirmativas no Brasil

Mestizos, counter-mestizaje, and the role of racial verification committees in the context of affirmative action policies in Brazil

Mestizos, contramestizaje y el papel de las comisiones de verificación racial en el contexto de las políticas de acción afirmativa en Brasil

Gabriela Machado Bacelar Rodrigues
orcid.org/0000-0002-5242-9621
gaabibacelar@gmail.com

Enviado em: 21 mar. 2025
Aprovado em: 19 dez. 2025
Publicado em: 22 jan. 2026.

Resumo: Mestiçagem e miscigenação, no Brasil, não apenas denotam o cruzamento entre indivíduos de grupos étnico-raciais diferentes, mas também apontam para as teorias do branqueamento e da democracia racial. Assim, a reivindicação por nome — ou categoria e autodeclaração — feita por povos negros, indígenas ou afroindígenas pode ser compreendida como um movimento de contramestiçagem, que retira o domínio branco das narrativas sobre mistura. Na medida em que o "pardo", enquanto categoria censitária oficial brasileira, continua a reunir os povos marcados por esses encontros, seu significado e seu uso político estão em disputa. Busca-se analisar os discursos relativos à racialidade mestiça brasileira, tomando como material os estudos étnico-raciais, a atuação dos movimentos sociais, os discursos produzidos nas mídias sociais e o trabalho das comissões de heteroidentificação racial de seleções públicas.

Palavras-chave: Mestiçagem. Contramestiçagem. Comissões de heteroidentificação racial. Pardos.

Abstract: Mestiçagem and miscegenation in Brazil are not merely about the mixing of individuals from different ethno-racial groups; they reflect theories of whitening and racial democracy. The claim for a name – whether as a category or self-identification – by Black, Indigenous, or Afro-Indigenous peoples can be understood as a counter-mestizaje movement that challenges white dominance over narratives of racial mixing. As the Brazilian census category pardo continues to encompass populations shaped by these encounters, its meaning and political use remain contested. This analysis examines discourses on Brazilian mestizo raciality through ethnic-racial studies, the actions of social movements, narratives in social media, and the work of racial verification committees in public selection processes.

Keywords: Mestizaje. Counter-mestizaje. Racial verification committees. Brown.

Resumen: La mestizaje y la miscigenación en Brasil no solo denotan el cruce entre individuos de diferentes grupos étnico-raciales, sino que también reflejan las teorías del blanqueamiento y la democracia racial. La reivindicación de un nombre – ya sea como categoría o autodeclaración – por parte de pueblos negros, indígenas o afroindígenas puede entenderse como un movimiento de contramestizaje que desafía el dominio blanco sobre las narrativas de la mezcla racial. Dado que la categoría censal brasileña pardo sigue agrupando a poblaciones marcadas por estos encuentros, su significado y uso político permanecen en disputa. Este análisis examina los discursos sobre la racialidad mestiza en Brasil a partir de estudios étnico-raciales, la actuación de movimientos sociales, las narrativas en redes sociales y el trabajo de las comisiones de verificación racial en procesos de selección pública.

Palabras clave: Mestizaje. Contramestizaje. Comisiones de verificación racial. Pardos.

Este é um artigo de acesso aberto distribuído sob a licença CC-BY 4.0, que permite a cópia e redistribuição do material em qualquer formato e para qualquer finalidade, desde que a autoria original e os créditos de publicação sejam mantidos.

[1] Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP, Brasil.

Introdução

Compartilhando com Ângela Figueiredo (2005, 154) o entendimento de que "a noção de mestiçagem [é], ela mesma, oriunda da crença na existência de pelo menos duas raças", sobre qual referencial negro o indivíduo é mestiço ("pardo")? Percebo, em pesquisas anteriores (Rodrigues 2021), que a ideia de uma cidade africana fora da África está embutida na formulação de pessoa negra que se constrói em Salvador. Até que ponto a comparação é simétrica no que se refere ao Amazonas, por exemplo, popularmente tido como um espaço indígena? Ou seja, como a região amazônica, fortemente marcada pela presença indígena, elabora a concepção de pessoa parda/negra? A reivindicação do "pardo" se dá na mesma rubrica em que os movimentos negros o inscrevem politicamente?[2]

Ainda sobre a pesquisa anterior (Rodrigues 2021), é notório como sofrer racismo ou calcular a probabilidade desse sofrimento em relação ao outro compõe, destacadamente, as elaborações de autodeclaração/heteroidentificação negra em Salvador. Isso está respaldado em uma ampla bibliografia. Porém, ainda que a racialização tenha fundado o outro — o negro ou o índio — em oposição ao branco e com base na violência, ativistas, intelectuais, lideranças religiosas e artistas negros(as) e indígenas têm se esforçado em avançar a narrativa para construir a identidade racial para além do racismo. Assim, no esforço de pensar essas diferenças, racializações e racismos, a intenção deste trabalho também está em observar a criatividade das composições negras e negras-indígenas (ou indígenas-negras) que se produzem em diferentes partes do país. Este quadro pretende, entre outras coisas, inserir-se numa demanda coletiva de combate às fraudes no sistema de cotas raciais e de conformação das políticas afirmativas e dos trabalhos das comissões de heteroidentificação racial.

As comissões de heteroidentificação têm como objetivo garantir a lisura no acesso de pessoas negras às políticas afirmativas por meio de uma aferição da autodeclaração racial dos candidatos cotistas, o que impediria o acesso de possíveis fraudadores brancos. A aferição não pretende substituir o que, subjetivamente, o indivíduo formulou para a sua identidade. Ao contrário, seu intuito é observar, a partir de uma leitura fenotípica, aqueles para os quais se justifica o acesso às cotas. Nos Estados Unidos, segundo Oracy Nogueira (2006), o fenótipo, mas também a origem, são dados importantes para a definição de quem é negro. No Brasil, a "origem" não seria tão categórica: negro é quem apresenta a marca, ela será o motivo central das comissões de heteroidentificação, "a invocação do fenótipo responde, precisamente, ao reconhecimento de uma dinâmica social, e não de uma tipologia de grupos humanos por caracteres biológicos em si mesmos" (Rios 2018, 237).

No marco da primeira década da Lei de Cotas[3] e no contexto de revisão das políticas afirmativas,[4] acentua-se a necessidade de aperfeiçoar os seus instrumentos de inclusão e emancipação da população negra. Assim, além de ser pensado como uma contribuição para o campo dos estudos étnico-raciais e da antropologia, atualizando temas essenciais como a mestiçagem, este trabalho insere-se na preocupação com a melhoria das políticas públicas para a população negra no Brasil.

O que deriva da ideologia da mestiçagem: a questão dos pardos e dos caboclos

Peter Wade (2018), ao tratar dos pertencimentos afroindígenas manifestados em diferentes partes da América Latina, inclusive no Brasil, argumenta que, embora tradicionalmente a História e a Antropologia tenham tratado indígenas e afrodescendentes como categorias distintas, essa é uma separação fundada muito mais nas práticas

[2] Pesquisa financiada pela Capes Proex.

[3] A Lei de Cotas (Lei 12.711/2012) estabelece a reserva de 50% das vagas em universidades e institutos federais para alunos de escolas públicas, com critérios de renda, raça (pretos, pardos, indígenas e, mais recentemente, quilombolas) e pessoas com deficiência (PCD).

[4] A Lei 14.723/2023 revisou a Lei de Cotas de 2012 (Lei 12.711/2012), de forma a incluir quilombolas e reduzir o teto de renda para cotas sociais (para 1 salário-mínimo per capita), dentre outras alterações.

coloniais e nas decisões de estado[5] do que nas distinções que esses povos operam entre si. Wade (2018) mostra como a mestiçagem, em toda a América Latina, foi concebida como misturas de indígenas-brancos e negros-brancos, enquanto misturas indígenas-negros foram sempre omitidas das possibilidades que celebravam os patrimônios nacionais. Essas misturas indígenas-negros desafiavam "a dominância do polo branco na estrutura triádica da mestiçagem" (Wade 2018, 120). É assim que, ao procurar compreender a elaboração do pertencimento negro na região amazônica, como demonstram trabalhos anteriores,[6] como o de Patrícia Sampaio (2011) e Vicente Salles (1971), é inevitável se deparar com o estereótipo de um espaço marcadamente indígena, o que, inclusive, "fez com que a escravidão e a cultura africana se deslocassem a um plano menor, constituindo um vazio na historiografia regional" (Funes 2012, 195).

No que se refere a esses apagamentos identitários e à ideologia da mestiçagem, João Pacheco de Oliveira (1997, 65) afirma que "a categoria censitária de 'pardo' parece ser o canal por onde navega essa problemática, atendendo a uma clara intencionalidade social", porque sendo uma categoria "artificial, arbitrária e de aparência técnico-científica" esconde, nesse grande guarda-chuva, "categorias étnicas efetivamente utilizadas pela população brasileira em suas delimitações identitárias e no estabelecimento de estratégias e cálculos para as suas performances sociais" (Oliveira 1997, 65). Para o autor, o "pardo" serviria de instrumento no discurso da mestiçagem ao unificar, em uma categoria, grandes heterogeneidades regionais e históricas:

> O que se registra em cada região como pardo tem uma origem histórica e uma realidade étnica absolutamente distinta e singular. No Norte, para onde não existiu uma significativa transferência de escravos negros nem convergiram extensos fluxos de imigrantes, a categoria "pardo" evoca predominante e necessariamente a ascendência ou a identidade indígena (Oliveira 1997, 69).

O "caboclo" parece ser mais uma dessas categorias guarda-chuvas que homogeneízam populações distintas da região amazônica brasileira. Fábio Castro (2013) registra variações do significado do termo "caboclo" nos dicionários brasileiros desde 1954, chegando, hoje, a uma definição que é, aproximadamente, a de uma "população decorrente do cruzamento da 'raça branca' com a 'raça índia'" (Castro 2013, 432).[7] João Pacheco de Oliveira (1998) e Peter Wade (2018) mostram, no entanto, como no Nordeste essa categoria é usada para identificar, frequentemente, sertanejos e populações rurais oriundas das misturas afro-indígenas.[8] Atualmente, Richard Pace (2006, 80) registra que, no Amazonas,

> O termo é frequentemente aplicado às populações tradicionais, não indígenas, da região, que perfazem um total de aproximadamente dois milhões de habitantes, excluindo-se os imigrantes que chegaram a partir da década de 1960, conhecidos como colonos (Hall 1997). [...] Outras definições estão centralizadas na adaptação ecológica ou no sistema político-econômico dos "caboclos", que seriam formados por camponeses indígenas com mais de trezentos anos de existência.

Para Castro (2013, 462), o caboclo é uma identi-

---

[5] Para o autor, "o efeito geral das reformas legislativas sobre as relações e as identificações afro-indígenas foi desigual" (Wade 2018, 138). Ele nos mostra, por exemplo, como o surgimento do "negrismo", no século 20, não recebeu apoio institucional da mesma maneira que o indigenismo no pós-independência. Para Wade (2018, 132) "os afro-latinos eram raramente vistos como uma categoria de 'outros' que precisavam de proteção e programas especiais de assimilação, e apenas ocasionalmente eram chamados a desempenhar um papel particular na definição do patrimônio nacional".

[6] Mônica Conrado e Thiane Barros (2022) mostram que as questões afroindígenas na região amazônica são abordadas há pelo menos vinte anos.

[7] O conteúdo dessa categoria, tenho tentado demonstrar, não é unívoco. Castro (2013, 465), por exemplo, mostra que nem todas as populações caboclas se formam do trabalho dos Aldeamentos e dos Diretórios, ou no período colonial, "é possível citar muitos exemplos dessa dispersão [dos povos indígenas no território] e caboclização permanente". João Pacheco de Oliveira (1997), por outro lado, analisando os censos de 1872 e 1980, afirma que, nos pós-abolição, ex-escravizados mestiços casaram-se expressivamente com indígenas; os filhos desses casamentos foram, então, classificados igualmente como "caboclos": "o que remeteria a uma mudança nos critérios de definição da categoria 'caboclo', passando a incluir não só os indígenas, mas também os seus descendentes por linha paterna ou materna, em uniões com ex-escravos, fossem estes 'pretos' ou 'pardos'" (Oliveira 1997, 74).

[8] Os autores argumentam que isso serviu para dizer que os indígenas do Nordeste não são "índios de verdade". No que concerne às populações do Amazonas, Fábio Castro (2013, 434) mostra que as raízes não indígenas dos grupos caboclos dessa região fizeram desses povos "não legítimos", o que, em termos de estudo antropológico, consistiu em um "longo tempo à parte, abjetos, da soma dos discursos identificatórios do universo amazônico". Critérios de maior ou menor miscigenação também são basilares para a entrada dos "negros de pele clara" nas cotas raciais, a partir dos quais derivam os termos "afrobege" ou "afroconveniente" (Rodrigues 2021).

dade denegada, "somente não é difusa enquanto relação de poder. Nesse cenário, se ocorre o fenômeno da denegação é porque ele se tornou, sempre por sedimentação na intersubjetividade amazônica, o espaço de comunicação possível". O autor toma o caboclo não como um indivíduo mestiço, mas um tipo ideal analisado "com as próprias categorias de subjetividade social que conformam sua exclusão e sua inclusão no cenário social amazônico" (Castro 2013, 436). Isso porque, como chama atenção Richard Pace (2006), grande parte das pessoas identificadas como "caboclas" não aprovam essa categoria em função de suas conotações depreciativas no contexto amazônico.[9]

De acordo com Castro (2013, 433), a nomeação da identidade étnica "caboclo" constitui "uma violência simbólica das mais importantes para a formação da sociedade amazônica contemporânea". Essa é uma identidade denegada que "se dá do ponto de vista de quem olha para si mesmo com os olhos de outrem" (Castro 2013, 459), ou seja, as populações assumem as expectativas do dominador, e por isso, para o autor, é uma operação que equivale a uma autocensura oriunda de uma zona constituída pela vergonha, culpa e o sentimento de inferioridade. O caboclo não é uma contraidentidade, uma pré ou pós-identidade, mas "um existenciário, um caminho para dizer a natureza do que existe. Portanto, não diz respeito ao campo do existente" (Castro 2013, 460).

Richard Pace (2006, 87) chama atenção para o repetido uso da categoria entre os cientistas sociais, entendendo que, além da exotificação dessas populações, essa insistência reside na negligência que esses grupos sofrem dos interesses acadêmicos:

> Uma vez que, até recentemente, os "caboclos" não têm sido altamente valorizados como sujeitos etnográficos pelos brasileiros ou estrangeiros (algo que, atualmente, está se modificando devido à sua conversão em guardiões da floresta), mas vistos meramente como índios sem cultura, ou camponeses que se tornaram empecilhos ao desenvolvimento social e econômico da região, o processo de capacitar torna-se inexistente e há a persistência de nomes depreciativos.

Ciente de que o eventual uso da categoria "afroindígena" ou "caboclo" pode servir como uma "reedição do discurso de miscigenação" (Conrado e Barros 2022, 230) ou para ratificar uma certa ideologia nacionalista ao tratar das populações da região amazônica como uma homogeneidade cabocla (Castro 2013), na abordagem desses grupos/categorias raciais reconheço os seguintes marcos: o surgimento do Movimento Negro Unificado (MNU) em 1978; os estudos de Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle Silva (também no final da década de 1970); e o Estatuto da Igualdade Racial (2010), bem como seu entendimento sobre miscigenação e pertencimento racial no Brasil. Esses eventos conformam uma espécie de engenharia política na constituição da população negra brasileira, feita por meio de um cálculo político extremamente complexo que disputa o poder de nomear — poder este historicamente branco.

Políticas afirmativas para a população negra: preta e parda (e cabocla?)

Embora se acredite que o pardo é o negro não preto e que o caboclo é o descendente indígena, foi o próprio estado que, em 1940, quando o Censo voltou a operar com classificações relativas à raça e/ou etnia, incorporou os "caboclos" na categoria "pardos", que designava anteriormente os mestiços de brancos e negros (Oliveira 1997, 79).

Não há dúvida que, enquanto pardos, ou seja, mestiços, esses grupos são racializados. Mas de que forma? Talvez de modo muito parecido com o que se dá com os "mulatos". Fábio Castro (2013, 435), por exemplo, mostra que no Amazonas é associado ao caboclo o comportamento traiçoeiro e o destino de trabalhar para o branco.[10]

João Pacheco de Oliveira (1997) observa que, embora o pardo tenha servido ao discurso da mestiçagem e à evidência numérica da ideologia

[9] O autor escreveu uma nota de rodapé chamando atenção para o fato de que, em partes da Amazônia, como Roraima e Acre, o uso da categoria "caboclo" não é ofensivo, referindo-se aos "índios civilizados" (Pace 2006, 87).

[10] Outra chave para perceber esse processo de racialização é, como mencionei anteriormente, a insistência no uso dessa categoria pelos cientistas sociais, ainda que se conheça a rejeição dos grupos por ela identificados. Para Richard Pace (2006, 85), isso se refere ao "desejo de manter a imagem do 'outro exótico' a fim de aumentar o valor da pesquisa etnográfica".

do branqueamento,[11] o que se entende por pardo nas regiões Norte e Sul, por exemplo, guarda grandes diferenças do ponto de vista étnico e social, uma vez que correspondem a fenômenos sociais distintos. Edward Telles (2014, 213) defende, por exemplo, que a formulação das políticas afirmativas no Brasil seja regional, o que inclui considerar que "the impact of skin color can be contextual and relative, it might have different effects in different social groups".[12]

Um exemplo notável dessa controvérsia se deu em outubro de 2021 na Universidade Federal do Amapá (Unifap) quando cerca de 100 pessoas foram reprovadas pela comissão de heteroidentificação racial da universidade. Uma matéria jornalística (G1 2021) reproduz a indignação dos estudantes que se perguntavam: "Se não sou parda, sou o quê?". Isso conduziu os candidatos e suas respectivas famílias a protestarem em frente à Reitoria da Universidade. Segundo os candidatos e também uma organização do movimento negro amapaense com a qual estabeleci contato, as comissões não estavam aprovando os pardos, apenas os pretos. O número é, de fato, alarmante: de 108 candidatos convocados para a heteroidentificação, apenas oito foram aprovados, logo na região amazônica brasileira, que apresenta o maior percentual de população parda do país. Segundo dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (Pnad Contínua) de 2021 (IBGE 2022), o Norte possui a maior porcentagem de pardos (73,4%) e a menor porcentagem de brancos (17,7%) do país.

A avaliação fenotípica que alega fazer a comissão da Unifap e de todos os outros certames públicos não encerra os dissensos próprios dos processos classificatórios, principalmente considerando a grande extensão territorial brasileira e as muitas formas de misturas entre povos de cada região. Certamente, um dos caminhos defendido por mim, nos espaços de formação sobre o tema, é que as comissões de heteroidentificação não tratam, de fato, do trabalho de heteroidentificar, mas de selecionar públicos destinatários. Não estaríamos, portanto, falando sobre comissões cujo papel é atribuir uma categoria racial ao candidato, mas comissões que devem impedir a fraude no sistema de cotas. Isso ajuda a responder uma pergunta que nasce no interstício entre teoria e política: como dar conta da demanda jurídica de padronização nacional de uma política pública, considerando inscrições regionais tão diversas nos processos de racialização?

Para Roger Rios (2018, 236), as comissões de heteroidentificação têm como objetivo garantir a lisura no acesso de pessoas negras às cotas raciais, por meio da aferição da autodeclaração étnico-racial dos candidatos cotistas:

> Reconhecer ao fenótipo papel decisivo decorre da constatação de que, no racismo e na atribuição de identidades étnico-raciais, organiza-se uma taxinomia de indivíduos e de grupos humanos a partir da ideia de raça, fenômeno cultural que se utiliza de diferentes regras para traçar filiação e pertença grupal, conforme o contexto histórico, demográfico e social.

Entre os documentos do III Congresso Nacional do MNU,[13] realizado em 1982, consta que foi a partir dos estudos de Nelson do Valle Silva e Carlos Hasenbalg que pretos e pardos passaram a constituir, pela soma, uma única categoria, e continua: "a designação 'negros', 'pardos' e 'mulatos' refere-se ao tratamento dispensado ao item cor, pelo IBGE. Para nós do Movimento Negro Unificado, os negros e seus descendentes se constituem em uma só raça e um único povo" (MNU 1988, 24).[14]

Esse empreendimento de engenharia política na constituição da população negra brasileira em sua unidade (pretos mais pardos) e na denúncia do racismo é que leva os movimentos negros à proposição das políticas afirmativas, sobretudo na educação (Silva 2017). As ações afirmativas são fundamentais inclusive porque representam uma

---

[11] Por outro lado, essa categoria também demonstra, estatisticamente, a extensão do racismo no Brasil, basta verificar os indicadores sociais dessa população (Rodrigues 2021).

[12] "O impacto da cor da pele pode ser contextual e relativo, podendo ter efeitos diferentes em diferentes grupos sociais." (tradução livre).

[13] Disponibilizados no livro organizado pelo movimento em 1988, em razão dos dez anos da organização (MNU 1988).

[14] Antes mesmo do surgimento do MNU, Guimarães (2002) mostra que o Teatro Experimental do Negro (TEN) já tinha como orientação política incluir mulatos e pardos como negros, o que tornava essa população maioria numérica no país ou, como diria Guerreiro Ramos (1995), o próprio povo brasileiro.

elaboração de política pública própria, elas não recaem no que Peter Wade (2018, 139) chamou de "indigenização da negritude".

Aqui é importante retomar alguns dos precedentes históricos dessa discussão, especialmente o papel dos estudos financiados pela Unesco na década de 1960 que, em parceria com os centros de pesquisas do país e com os movimentos negros e indígenas, desarticularam o mito da democracia racial, retirando a mestiçagem do enredo da criação da nação e reposicionando-a nas demandas dos movimentos políticos e sociais. Por meio dessas pesquisas, o pensamento social sobre as relações raciais no Brasil se transformou, "ficou patente que quanto mais escuro fosse o brasileiro mais provável seria encontrá-lo no fundo da escala socioeconômica — e nisso coincidiam os diversos indicadores — renda, ocupação, educação" (Skidmore 1976, 237).

Edward Telles (2003) faz uma genealogia das políticas afirmativas no país, mostrando os caminhos que essas iniciativas percorreram desde a assinatura do governo, em 1965, da Convenção 111 das Nações Unidas, passando pela década de 1980 e a criação de políticas públicas para a população negra, como o Conselho da Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra do Estado de São Paulo, em 1984, a criação do Instituto Fundação Cultural Palmares, em 1988, e a inclusão de leis antirracistas e antissexistas na Constituição de 1988. O autor destaca ainda, na década de 1990, a criação de instituições relevantes, como o Geledés – Instituto da Mulher Negra Brasileira, criado em São Paulo em 1990, a criação do Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH), quando o movimento negro conseguiu inserir o racismo no centro das preocupações do Movimento Nacional de Direitos Humanos, e, finalmente, em 2001, a realização da Terceira Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Outras Formas de Intolerância em Durban, África do Sul. Nela, as lideranças dos movimentos negros encontraram-se e definiram uma agenda política que priorizou o ingresso de estudantes negros(as) nas universidades públicas, o que tornou as políticas afirmativas uma das principais bandeiras dos movimentos negros.[15]

Negros contramestiços

Tomando a história do registro de nascimento da sua filha, Sueli Carneiro (2016) escreveu o texto "Negros de pele clara". Para ela, assumir a autodeclaração como "negro" seria uma forma de romper com o discurso fundacional brasileiro, o mito da democracia racial e compor trincheiras de luta contra o racismo. Resistindo à tentação de copiá-lo na íntegra aqui, apresento, em suas palavras, a conclusão que faz em defesa da autodeclaração negra por parte desses indivíduos mestiços-negros:

> A fuga da negritude tem sido a medida da consciência de sua rejeição social e o desembarque dela sempre foi incentivado e visto com bons olhos pelo conjunto da sociedade. Cada negro claro ou escuro que celebra sua mestiçagem ou suposta morenidade contra a sua identidade negra tem aceitação garantida. O mesmo ocorre com aquele que afirma que o problema é somente de classe e não de raça. Esses são os discursos politicamente corretos de nossa sociedade. São os discursos que o branco brasileiro nos ensinou, gosta de ouvir e que o negro que tem juízo obedece e repete. Mas as coisas estão mudando… (Carneiro 2016).

Como tenho tentado ressaltar, a inclusão dos pardos ou dos negros de pele clara no que entendemos ser "a população negra brasileira" se deu a partir da reivindicação dos próprios movimentos negros do país, com inspiração nos movimentos negros norte-americanos (Munanga 1999). Esse projeto de construção da população negra brasileira, iniciado desde a década de 1980, pelo menos, reverbera na atual reivindicação de uma negrura por parte dos membros mais claros desse grupo

Para Paulo Neves (2005, 87), as políticas afirmativas, embora falem sobre discriminação positiva, cidadania diferencial e equidade, "em um processo dinâmico, essas políticas, por sua vez, terão efeitos

[15] Não havendo espaço para desenvolver melhor as divergências internas aos movimentos negros quanto às prioridades dessa agenda política, é importante apenas destacar que, desde a Conferência de Durban, outra pauta concorre como prioritária até os dias de hoje: o fim do genocídio da população negra e, particularmente, dos jovens negros.

sobre o processo de construção das identidades, que retroagirão sobre as próprias políticas de identidade". Ou seja, podemos pensar que essas políticas 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 (Brasil de Fato RJ 2019) tem, possivelmente, como um dos seus fatores o estímulo que as políticas afirmativas fornecem para que mais pessoas se declarem negras. Esse aspecto aparentemente instrumental da identidade colabora para os conflitos em torno da legitimidade do pertencimento negro de indivíduos pardos, bem como de seu direito às cotas.

Faço um paralelo rápido com os estudos de etnogênese dos povos indígenas e quilombolas brasileiros, no que se refere ao debate sobre a instrumentalidade dessas autodeclarações étnico-raciais em função das políticas de reconhecimento de territórios e de ações afirmativas:

> Como em outros casos, esses processos de emergência identitária não são alheios às legislações que garantem direitos especiais às comunidades nativas, mas o fato de que estas não tenham se manifestado antes como tal não deriva de sua não-existência, mas de sua estigmatização. Entretanto, a construção ou a reconstrução das identidades orientada para certos fins e, por conseguinte, suscetível de ser qualificada como instrumental não se esgota nesta qualificação. Afinal, pressupõe processos sociais de extrema complexidade que nos obriga a tentar entender as ideologias da ocultação e as do afloramento (Bartolomé 2006, 50).

Quando me encontrei com a ideia da contramestiçagem e das cosmopolíticas afroindígenas, refleti como também os negros de pele clara, ou os mestiços de pretos e brancos, elaboram um lugar para si que retira (ou tenta retirar) o controle branco da sua narrativa. Analisando textos no site Blogueiras Negras, Weschenfelder e Silva (2018) demonstram como as mulheres negras buscam se afastar completamente de qualquer perspectiva de mestiçagem. A valorização da identidade negra acontece pela negação da "pardização", que, desse ponto de vista, reafirmaria um lugar de fronteira (Weschenfelder e Silva 2018, 21). Retirar o controle branco do enunciado de si, ainda que se considere o dado da mistura, sobretudo com os povos originários, corresponde exatamente ao que Lélia Gonzalez (1988) chamou de amefricanidade. Estamos falando, então, de tendências não nacionais, como aponta Gilroy (2007, 157) que, em função de "relatos antiessencialistas de formação de identidade como um processo", oferecem uma alternativa tanto à "natureza" como destino inevitável e ontológico, quanto à "cultura" homogênea da nação.

Goldman (2015, 653) expõe "a ideia de 'linha cruzada' presente em praticamente todas as religiões de matriz africana no Brasil" que permitiria "pensar um espaço de agenciamento de diferenças enquanto diferenças, sem a necessidade de pressupor nenhum tipo de síntese ou fusão". O entendimento é de que as diferenças as são por elas mesmas, e "nada têm a ver com uma lógica da assimilação, mas sim com a da organização de forças, que envolve a modulação analógica (contra a escolha digital) dos fluxos e de seus cortes, bem como o estabelecimento de conexões e disjunções" (Goldman 2015, 653). Isso quer dizer que, ao se declararem negros "de pele clara", esses indivíduos enunciam um pertencimento racializado composto pela mistura. São justamente os traços físicos visíveis dessa miscigenação que os racializam, e não o contrário.

Sendo assim, "pele clara", aqui, não é prerrogativa de poder. Esses indivíduos não se apresentam como meio brancos e meio negros; afirmam-se negros. O relacionamento com a família branca, a tonalidade da pele ou o cabelo mais ou menos liso localizam-nos socialmente nessa grande massa de pardos que não é só a maior porcentagem da população negra, mas também o maior grupo racial brasileiro.

Traço um paralelo com o que Goldman (2015, 656) discorre sobre a vingança tupinambá, a partir da "cura de um território doente de sangue". Essa cura, ele diz, reclama "'retomadas' das terras, da cultura, da vida", entendida aqui

> [...] no sentido proposto por Isabelle Stengers para a noção de "reclaim": não simplesmente

> lamentar o que se perdeu na nostalgia de um retorno a um tempo passado, mas sim recuperar e conquistar ao mesmo tempo, "tornar-se capaz de habitar de novo as zonas de experiência devastadas" (Pignarre e Stengers 2005, 185 apud Goldman 2015, 656).

Essa elaboração negra de si se dá de forma autônoma e criativa, justamente nessa "zona de experiência devastada", marcada por séculos de genocídio. A estética é um dos campos em que essas criatividades florescem. Em "(Contra)mestiçagem negra", Rodrigues (2021) narra que Chica, uma das interlocutoras do seu trabalho sobre o negro-pardo, assim como a autora, tinha os cabelos parcialmente descoloridos, com aspectos do loiro. Rodrigues (2021), em conversa com uma pesquisadora importante do campo dos estudos étnico-raciais, foi questionada sobre essa escolha estética, sublinhando que muitas mulheres negras de Salvador possuem os cabelos descoloridos: isso não seria — perguntou — uma forma de branqueamento?

Rodrigues (2021) considerou a provocação e levou para diferentes ambientes de sua conversação cotidiana e informal, até que um amigo lhe lembrou sobre o "nevou", uma prática comum nas periferias de Salvador (e de outros lugares, como São Paulo e Rio de Janeiro), quando homens negros retintos e pardos descolorem completamente os cabelos. O estilo conhecido como "loiro pivete" não é uma forma de branquear, mas de brincar com as possibilidades de ser (negro). Rodrigues (2021) ainda continua o texto com a memória da adolescência, quando pensava em descolorir seus cabelos e isso era motivo de zombaria. "Loiro não combina com pele morena". Depois de passar pela transição capilar e de ganhar confiança na presença dos seus cabelos crespos naturais na sua apresentação estética, permitiu-se descolori-los e conta: "era uma forma de exercer autonomia sobre minha própria imagem, e autonomia significa, dentre outras coisas, transformá-la a gosto próprio" (Rodrigues 2021, 242).

Essa experiência estética também foi narrada por Nilma Lino Gomes (2006, 148) nos salões étnicos de Belo Horizonte: "o uso de diversas tonalidades de cabelo, a feitura dos mais variados penteados, inclusive aqueles que tradicionalmente não são 'permitidos' socialmente às pessoas negras, são reivindicados e experimentados". A narrativa que Rodrigues (2021) desenvolve em torno dos cabelos descoloridos de Chica e dela própria serve como ilustração de práticas que buscam "habitar de novo as zonas de experiências devastadas", compondo-as com a diversidade de cores e formas.

O percurso de tornar-se negro, ou compreender-se, descobrir-se, é um acontecimento transformador que Verán (2010, 34) chama de "conversão": "escolher implica um processo de conversão identitária que transforma a percepção de si mesmo e do espaço social". Essas pessoas olham para trás e ressignificam suas trajetórias. De repente, o bullying da época da escola não é mais um assédio moral de qualquer ordem, é racismo, o que Lehmann (2017, 148) trata como "etnicização de conflitos ou de consciência dos excluídos". A situação da pobreza de origem não é mais infortúnio de família, é consequência e parte do racismo estrutural: "A negritude aparece aqui como uma operação de desintoxicação semântica e de constituição de um novo lugar de inteligibilidade da relação consigo, com os outros e com o mundo" (Munanga 2009, 53).

Ainda sobre a pesquisa de Rodrigues (2021), vê-se que seus interlocutores não querem apenas apagar o passado de referencial branco: café-com-leite, não branco, quase branco, moreno, pardo. Eles saem dessa condição de sombra, de quase alguém,[16] para uma condição de ser negro, de assumir uma identidade completa, a partir da qual a sua biografia e as memórias da sua família fazem sentido. Um senso moral, estético e intelectual é reabilitado.

> Era tempo de buscar outros caminhos. A situação do negro reclama uma ruptura, e não um compromisso. Ela passará pela revolta, compreendendo que a verdadeira solução dos problemas consiste não em macaquear o branco, mas em lutar para quebrar as barreiras sociais

[16] Ser quase branco significa ser quase pessoa dentro de uma sociedade ceifadora de vidas negras.

> que o impedem de ingressar na categoria dos homens. Assiste-se agora a uma mudança de termos. Abandonada a assimilação, a liberação do negro deve efetuar-se pela reconquista de si e de uma dignidade autônoma. O esforço para alcançar o branco exigia total autorrejeição; negar o europeu será o prelúdio indispensável à retomada. É preciso desembaraçar-se dessa imagem acusatória e destruidora, atacar de frente a opressão, já que é impossível contorná-la. Aceitando-se, o negro afirma-se cultural, moral, física e psiquicamente. Ele se reivindica com paixão, a mesma que o fazia admirar e assimilar o branco. Ele assumirá a cor negada e verá nela traços de beleza e de feiura como qualquer ser humano "normal" (Munanga 2009, 43).

Se antes essas narrativas estavam dentro de uma trajetória de vida sem valor (des-valorizada), elas são rearranjadas e engajadas em histórias de vida negra positivada, que poderá se reivindicar afrodiaspórica, afrocentrada, antirracista ou simplesmente consciência negra.

Considerações finais

Muitos autores chamam atenção para a diversidade das categorias raciais presentes no Brasil, sobretudo aquelas que fazem referência à mestiçagem. Chegam a afirmar que, nem tanto a quantidade de nomes, mas a mobilidade de categorias conforme contextos e subjetividades, é o mais relevante. Há de se considerar, por outro lado, que o avanço da atuação dos movimentos negros brasileiros e a consolidação das políticas afirmativas têm diminuído essa diversidade de categorias, como se viu a partir do crescimento dos autodeclarados negros (pretos e pardos).

A elaboração negra que os pardos/mestiços-negros fazem de si não esquece da mistura — ela é um dado visível da pele marrom. A própria autodeclaração negra desses indivíduos e grupos acena para isso, seja nessa complexa relação com a categoria pardo, expressa em formulações como: "sou pardo para o estado e negro politicamente"; seja ao se enunciarem como negros "de pele clara". Essa alusão à miscigenação, no entanto, é feita de modo a rebaixá-la do lugar tradicional do enaltecimento: todo enunciado, a esse respeito, está orientado por uma identidade negra. Esse é o fazer contramestiço no mundo, o nó no racionalismo ocidental e nas simplificações de estado: *como vês, sou mestiço, mas na verdade não sou, sou negro sendo misturado.*

Na medida em que observamos as denúncias de fraudes no sistema de cotas e os investimentos jurídicos para reverter decisões emitidas pelas comissões de heteroidentificação racial, compreendemos como discutir a posição dos pardos nas políticas afirmativas se torna cada vez mais sensível. Discutir o lugar dos pardos nas cotas raciais e na contagem populacional negra é, talvez, uma das tarefas mais essenciais desse momento de revisão — em seu sentido amplo, não apenas juridicamente — e de fortalecimento das políticas de ações afirmativas no Brasil. Isso significa refletir como o processo de racialização incide sobre seus corpos. Temos uma questão fundamental: saber situar esse grupo dentro do tabuleiro racial do Brasil é parte da luta pela garantia de direitos.

Referências

Bartolomé, Miguel A. 2006. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana* 12 (1): 39-68. https://doi.org/10.1590/S0104-93132006000100002.

Brasil de Fato RJ. 2019. Cresce parcela da população que se declara negra no Brasil, segundo IBGE. *Brasil de Fato RJ*, 28 de maio de 2019. https://tinyurl.com/brasildefato2019.

Carneiro, Sueli. 2016. Negros de pele clara. *CEERT*. https://tinyurl.com/ceertsueli.

Castro, Fábio F. de. 2013. A identidade denegada: discutindo as representações e a autorrepresentação dos caboclos na Amazônia. *Revista de Antropologia* 56 (2): 431-75. https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2013.82538.

Conrado, Mônica P., e Thiane de N. M. N. Barros. 2022. A categoria "afro-indígena" na Amazônia paraense: usos, confluências e ambivalências em debate acadêmico. *Horizontes Antropológicos* 28 (63): 227-46. https://doi.org/10.1590/s0104-71832022000200008.

Figueiredo, Ângela. 2005. Carta de uma ex-mulata à Judith Butler. *Periódicus* 1 (3): 152-69. https://doi.org/10.9771/peri.v1i3.14261.

Funes, Eurípedes A. 2012. Negro na Amazônia: recuperando sua história. *Afro-Ásia* (45): 195-200. https://doi.org/10.1590/S0002-05912012000100010.

G1. 2021. Candidatos reprovados em avaliação racial protestam contra decisão da Unifap. *G1 Amapá*, 6 de outubro de 2021. https://tinyurl.com/z8mc47ux.

Gilroy, Paul. 2007. Identidade, pertencimento e a crítica da similitude pura. In *Entre campos: nações, cultura e o fascínio da raça.* Annablume.

Goldman, Marcio. 2015. "Quinhentos anos de contato": por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. *Mana* 21 (3): 641-59. https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n3p641.

Gomes, Nilma L. 2006. *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. Autêntica.

Gonzalez, Lélia. 1988. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro* (92-93): 69-82.

Guimarães, Antônio S. A. 2002. *Classes, raças e democracia.* Editora 34.

IBGE. 2022. Cor ou raça. *IBGE Educa*. https://tinyurl.com/educaibgegov.

Lehmann, David. 2017. A política do reconhecimento – teoria e prática. In *Raça, racismo e genética*, organizado por Maria G. Hita. Edufba.

MNU. 1988. 1978–1988: *10 anos de luta contra o racismo.* Confraria do Livro.

Munanga, Kabengele. 1999. R*ediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra.* Vozes.

Munanga, Kabengele. 2009. O negro recusa a assimilação. In *Negritude: usos e sentidos*. Autêntica.

Neves, Paulo S. da C. 2005. Luta antirracista: entre reconhecimento e redistribuição. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 20 (59): 81-96. https://doi.org/10.1590/S0102-69092005000300006.

Nogueira, Oracy. 2006. 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* 19 (1): 287-308. https://doi.org/10.1590/S0103-20702007000100015.

Oliveira, João P. de. 1997. Pardos, mestiços ou caboclos: os índios nos censos nacionais no Brasil (1872-1980). *Horizontes Antropológicos* 3 (6): 61-84. https://doi.org/10.1590/s0104-71831997000200004.

Oliveira, João P. de. 1998. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana* 4 (1): 47-77. https://doi.org/10.1590/S0104-93131998000100003.

Pace, Richard. 2006. Abuso científico do termo "caboclo"? Dúvidas de representação e autoridade. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 1 (3): 79-92. https://doi.org/10.1590/S1981-81222006000300004.

Ramos, Alberto G. 1995. Patologia social do "branco" brasileiro. In *Introdução crítica à sociologia brasileira.* UFRJ.

Rios, Roger R. 2018. Pretos e pardos nas ações afirmativas: desafios e respostas da autodeclaração e da heteroidentificação. In *Heteroidentificação e cotas raciais: dúvidas, metodologias e procedimentos*, organizado por Gleidson R. M. Dias e Paulo R. F. Tavares Junior. IFRS Campus Canoas.

Rodrigues, Gabriela M. B. 2021. *(Contra)mestiçagem negra: pele clara, anticolorismo e comissões de heteroidentificação racial*. Dissertação em Antropologia, Universidade Federal da Bahia. https://repositorio.ufba.br/handle/ri/34195.

Salles, Vicente. 1971. *O negro no Pará sob o regime da escravidão*. Fundação Getulio Vargas.

Sampaio, Patrícia M., org. 2011. *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Açaí.

Silva, Ana C. da. 2017. *Retrospectiva de uma trajetória de ações afirmativas precursoras à Lei nº 10.639/03.* Hetera.

Skidmore, Thomas E. 1976. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro.* Paz e Terra.

Telles, Edward E. 2003. R*acismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica.* Relume Dumará.

Telles, Edward E. 2014. *Pigmentocracies: ethnicity, race, and color in Latin America.* University of North Carolina Press.

Verán, Jean-François. 2010. "Nação mestiça": as políticas étnico-raciais vistas da periferia de Manaus. *Revista de Estudos de Conflito e Controle Social* 3 (9): 21-60.

Wade, Peter. 2018. Interações, relações e comparações afro-indígenas. In *Estudos afro-latino-americanos: uma introdução,* organizado por George R. Andrews e Alejandro de la Fuente. Harvard University.

Weschenfelder, Vanessa I. e Maria L. da Silva. 2018. A cor da mestiçagem: o pardo e a produção de subjetividades negras. *Análise Social* 53 (227): 308-30. https://doi.org/10.31447/AS00032573.2018227.03.

Gabriela Machado Bacelar Rodrigues

Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP, Brasil. Schorlaship Student of Afro-Latin American Research Institute at Harvard University, Boston, MA, EUA. Mestre em Antropologia pela Universidade Federal da Bahia (Ufba), Salvador, Brasil.

Endereço para correspondência:

Universidade de São Paulo

Cidade Universitária

Rua da Reitoria, 374

Butantã, 05508-220

São Paulo, SP, Brasil

Disponibilidade de dados:

Não se aplica

Conflito de interesses

Nada a declarar.

Como citar este artigo

Rodrigues, G. M. B. Mestiços contramestiços e o papel das comissões de heteroidentificação racial no contexto das políticas de ações afirmativas no Brasil. Civitas: Revista de Ciências Sociais. https://doi.org/10.15448/1984-7289.2026.1.47702

Editoras da revista

Fernanda Bittencourt Ribeiro

Teresa Cristina Schneider Marques

Os textos deste artigo foram revisados pela Texto Certo Assessoria Linguística e submetidos para validação dos autores antes da publicação.