

MEMÓRIA DOS PARDOS: “CHECKLIST DO SOFRIMENTO” COMO ESTRATÉGIA DE AUTENTICIDADE NEGRA

Pardo Memory: The 'Suffering Checklist' as a Strategy of Racial Authenticity

La memoria de los pardos: la “checklist del sufrimiento” como estrategia de autenticidad negra

Fernanda Carrera¹

DOI: doi.org/10.31501/esf.v2i36.16816

Resumo: O trabalho analisa de modo exploratório como sujeitos pardos constroem pertencimento racial por meio de práticas seletivas de memória, articuladas no “checklist do sofrimento” - rememoração de experiências de dor racial como forma de reivindicar autenticidade negra. A partir de estudos de memória e performatividade racial, foram identificadas três categorias: reivindicação da estatística e esquecimento de trajetórias individuais; memória familiar da diferença; e ressentimento pela contestação da identidade racial.

Palavras-chave: Memória. Racismo. Pardos. Autenticidade negra. Performance racial.

Abstract: The study provides an exploratory analysis of how *pardos* subjects construct racial belonging through selective memory practices, articulated in the “suffering checklist” — the recollection of experiences of racial pain as a way of claiming Black authenticity. Drawing on memory studies and racial performativity, three categories were identified: the claim to statistical legitimacy and the erasure of individual trajectories; the family memory of difference; and resentment over the contestation of racial identity.

Keywords: Memory. Racism. Mixed-race individuals. Black authenticity. Racial Performance.

Resumen: El trabajo analiza de manera exploratoria cómo los sujetos pardos construyen pertenencia racial mediante prácticas selectivas de memoria, articuladas en el “checklist del sufrimiento”, es decir, la rememoración de experiencias de dolor racial como forma de reivindicar la autenticidad negra. A partir de los estudios de memoria y de performatividad racial, se identificaron tres categorías: reivindicación de la estadística y olvido de trayectorias individuales; memoria familiar de la diferencia; y resentimiento ante la impugnación de la identidad racial.

Palabras-clave: Memoria. Racismo. Pardos. Autenticidad negra. Performatividad racial.

¹ Doutora; Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro - RJ, Brasil. fernanda.carrera@eco.ufrj.br | <http://orcid.org/0000-0001-5024-0860>.

Introdução

A emergência de disputas por pertencimento racial nas últimas décadas tem reposicionado o debate sobre negritude no Brasil, tensionando os limites da autodeclaração, os contornos da experiência e os marcadores fenotípicos como critérios de identificação. Vive-se, então, um cenário de certa forma turbulento no debate racial contemporâneo, sobretudo em torno da dimensão dos “pardos” (Campos, 2013, p. 83), mas que fundamentalmente não se desloca da sua herança histórica. O projeto de embranquecimento brasileiro, pensado por Munanga (1999, p. 120) como um processo de construção de “mitos reificados”, corroborou, já em primeira instância, para a complexidade e volatilidade da identidade racial brasileira, enfraquecendo identidades políticas de resistência e fortalecendo caminhos performativos de aproximação à branquitude como os mais ideais mecanismos de acesso a dinâmicas de poder. Em segundo momento, a ideologia da mestiçagem no Brasil vai surgir, como aponta Muniz Sodré (1999, p. 192), como uma “espécie de tempero para o ‘prato’ de uma única cultura nacional”. A valorização da mestiçagem, foi, então, por muito tempo, uma forma de novamente buscar a homogeneização das diferenças raciais em prol de um projeto de identidade brasileira, mas que continuava invisibilizando experiências raciais bem diferentes daqueles que não representavam, em sua pele, a cor do poder.

É a partir dos movimentos políticos e sociais – especialmente o Movimento Negro - e dos avanços intelectuais em torno da ideia de raça no Brasil que a ideologia da mestiçagem passa a ser questionada, apontando para a ideia falaciosa da democracia racial brasileira, que na verdade ocultava uma desarmonia sentida diariamente em todos os cantos do país. Os estudos de Lélia Gonzalez (1984), Sueli Carneiro (2015) e Guerreiro Ramos (1954) são, então, fundamentais para a denúncia de

desigualdades profundas de classe, violências estruturais - como os estupros coloniais e o genocídio indígena - e os apagamentos históricos da cultura negra desde a escravização. A mestiçagem, então, começa a ser distanciada do seu traço neutro ou celebratório e é inscrita em uma história contextual de dominação e silenciamento. Nesse sentido, a identidade negra passa, portanto, a ser reivindicada, defendida e exigida não como uma herança biológica, mas como um posicionamento político de resistência.

O trabalho de Neusa Santos Souza (2021) é um marco desse giro na perspectiva sobre a mestiçagem, sobretudo quando ela identifica a partir das nuances sociais e interacionais que, no Brasil, ser negro precisaria ser algo a ser conquistado subjetivamente, em uma tentativa de recuperação de autoestima, identidade e cultura depois de um projeto bem-sucedido de embranquecimento que enfraqueceu e atribuiu sentidos negativos a qualquer traço de negritude que restava no corpo do sujeito brasileiro. Com a estratégia política de integração da população negra articulada pelo Movimento Negro Unificado (Gomes, 2019), reunindo pretos e pardos – estes últimos mestiços, portanto – na categoria racial “negro”, foi emergindo uma recuperação de orgulho racial de resistência ao racismo cotidiano, entendendo que a união em torno da identidade negra seria o ponto de partida para a exposição das desigualdades econômicas e sociais inegáveis dos dois grupos em relação aos sujeitos brancos.

No entanto, se as realidades econômicas e os indicadores sociais dos pardos se assemelham aos sujeitos pretos e se distanciam de forma equivalente às realidades das pessoas brancas (Campos, 2013), no plano microsociológico, afetivo e interacional, há diferenças substanciais percebidas dentro do grupo racial negro (Bernardino-Costa, 2024; Daflon, 2014). No cotidiano das interações sociais, os marcadores fenotípicos - como tom de pele, tipo de cabelo, traços faciais -, assim como os marcadores

de classe, seguem operando como critérios de diferenciação e discriminação, fazendo da “gradação racial” (Carrera, 2024) uma realidade complexa e volátil, mas que constrói assimetrias vividamente sentidas, sobretudo, por aqueles que têm em seus corpos e subjetividades marcas mais potentes do afastamento dos traços da branquitude.

Com o avanço das políticas públicas de ação afirmativa, em especial o sistema de cotas raciais nas universidades e no serviço público, essas distinções passaram a ganhar visibilidade institucional, instaurando tensões sobre quem, afinal, pode reivindicar legitimamente a classificação pardo (Dias e Tavares Junior, 2018). A controvérsia em torno da autodeclaração, ao colidir com os critérios visuais da identificação da alteridade racial, revela que, embora a unificação política tenha sido necessária e válida, há limites importantes da sua eficácia para a dimensão da complexidade das vivências concretas, especialmente no que se refere à ambiguidade do lugar social do pardo.

Nesse cenário, a partir do pressuposto que a noção de raça é culturalmente construída e não biológica, entendeu-se que a ideia de pertencimento racial no Brasil se associava às vivências cotidianas do racismo, isto é, não poderia ser associada a uma herança genética automática. Seria o racismo que, de fato, *racializaria*, isto é, que nomearia o Outro, que faria a distinção. Seria, portanto, o racismo que fomentaria no sujeito a necessidade da identidade racial em relação a outros processos de identificação (Munanga, 2019). Nesse contexto, começa então a emergir a perspectiva de que é a experiência do racismo contra pessoas negras que autorizaria e legitimaria, portanto, a identidade negra. A dor torna-se um critério de autenticação identitária, e a memória das violências passa a ser mobilizada como recurso político e simbólico de legitimação. Trata-se de um processo em que o enredamento entre identidade, memória e experiência se torna ainda mais intrincado e multifacetado,

tensionando tanto os critérios objetivos quanto subjetivos de pertencimento e evidenciando as complexidades do reconhecimento racial em uma sociedade marcada tanto por diferenças geopolíticas que complexificam este reconhecimento quanto por um histórico de miscigenação e apagamentos.

Este fenômeno já foi descrito em outros trabalhos como “*checklist* do sofrimento” (Carrera, 2024): um conjunto de narrativas autobiográficas marcadas pela centralidade à rememoração de episódios de dor, exclusão ou violência racial, articuladas como estratégia de legitimação identitária; um recurso discursivo mobilizado por indivíduos que, diante da vigilância fenotípica e do questionamento público de sua negritude, constroem trajetórias narrativas fundamentadas na exposição e na marcação - como quem assinala de fato uma *lista* - de um sofrimento racial acumulado, compelido pela urgência de apresentar um “currículo de dores” para o acesso simbólico à comunidade de pertencimento.

Nesse sentido, proponho aqui o questionamento: como sujeitos pardos constroem narrativas de pertencimento racial por meio de um *checklist* do sofrimento? Ao analisar de modo exploratório essa prática sob a perspectiva da comunicação, da memória e da performatividade racial, proponho que este *checklist* não é apenas um conjunto de lembranças mobilizadas de forma espontânea ou individualizada, mas uma forma de organização seletiva da memória, estruturada por disputas sociais em torno da legitimidade identitária. A lógica do *checklist* obedece a uma gramática específica, já que não basta ser ou se declarar negro; é preciso ter provas discursivas de que se sofreu *enquanto negro* - e, ao mesmo tempo, silenciar os espaços de privilégio proporcionados pela tonalidade de pele clara ou pelos acessos de classe. A memória, nesse caso, é ativada não apenas para recordar, mas sobretudo para legitimar e, em certa medida, também para esquecer.

Este artigo, portanto, apresenta um recorte exploratório de uma pesquisa ampliada, iniciada em

2024 e financiada pela Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro — FAPERJ, dedicada à compreensão do colorismo e das experiências associadas à identificação racial dos pardos no Brasil a partir de uma perspectiva comunicacional. A investigação mais ampla combina a análise de interações digitais e face a face, buscando compreender como as nuances fenotípicas, raciais e sociais do “ser pardo” são produzidas, negociadas e tensionadas em diferentes contextos comunicacionais. Para o recorte desenvolvido neste trabalho, foram examinadas postagens publicadas no Instagram entre 2024 e 2025 por acadêmicos, intelectuais públicos, militantes e produtores de conteúdo com reconhecida atuação no debate racial. Privilegiaram-se perfis que, além de apresentarem expressividade nas plataformas digitais, possuem inserção acadêmica ou relevância intelectual e política nas discussões sobre raça, colorismo, negritude, pertencimento racial e militância. A seleção das postagens considerou a circulação e a repercussão dos conteúdos, observadas por meio do volume de comentários, compartilhamentos, republicações e desdobramentos discursivos gerados na plataforma.

O corpus foi constituído progressivamente ao longo dos dois anos de observação, mediante o arquivamento de publicações que abordavam diretamente as disputas em torno da identidade negra, da autenticidade racial e das diferenças internas à categoria identitária. Reconheço que esse procedimento foi atravessado pela seletividade algorítmica do Instagram, uma vez que o acompanhamento prévio dos perfis analisados e o meu histórico de interação com conteúdos relacionados ao debate racial influenciaram a recorrência com que determinadas publicações foram apresentadas pela plataforma. Esta dependência técnica pode ser tomada como limitação da pesquisa, mas também como elemento constitutivo da própria experiência comunicacional investigada, marcada

por regimes algorítmicos de visibilidade e circulação que ajudam a direcionar os processos de subjetivação contemporâneos. Além disso, por razões éticas, optei pela anonimização tanto dos produtores de conteúdo quanto dos autores dos comentários, com o objetivo de preservar a privacidade e evitar a exposição a constrangimentos ou violências no contexto das disputas raciais contemporâneas. O interesse da análise não reside no julgamento individual de posicionamentos, mas no mapeamento de formas compartilhadas de subjetivação, rememoração e performatividade racial que permitem compreender o fenômeno social da raça em sua dimensão comunicacional, inserido, sobretudo, no campo dos estudos de memória.

2 Memória: prática social, performativa e racializada

A memória é compreendida como um campo simbólico e político, constituído por disputas, seleções e apagamentos, distante de um repertório neutro de fatos passados. Apesar de ser acionada, muitas vezes, como um produto subjetivo e particular, na verdade a memória é sempre forjada por meio de seleções, esquecimentos e conflitos que são, sobretudo, advindos dos constrangimentos sociais. Nesse sentido, lembranças individuais não existem isoladamente, mas dependem de estruturas sociais compartilhadas, como já apontava Halbwachs (2006). Vai ser, então, a partir dos grupos sociais que os indivíduos organizam suas memórias, em um processo de ajuste de lembranças aos quadros de referência estabelecidos coletivamente.

O ato de lembrar, portanto, não responde apenas aos protocolos subjetivos de exposição e construção de sentido sobre experiências vividas, mas é dependente, de modo enfático, da validação social das lembranças e dos objetivos de pertencimento no contexto relacional. A partir desse

pressuposto, pode-se dizer que a memória não tem necessariamente compromisso tácito com o vivido, mas sim com a reconstrução, reorganização e reinterpretação, e é constituída como uma estratégia ativa e socialmente determinada “conforme as circunstâncias” (Pollak, 1989, p. 8).

Não é à toa, portanto, que a memória se configure como um mecanismo central na constituição do pertencimento racial. Em contextos marcados por hierarquias raciais e desigualdade estrutural, a memória opera como instrumento de resistência subjetiva e afirmação identitária, sobretudo porque a construção das identidades racializadas se ancora, muitas vezes, na evocação de histórias e experiências partilhadas – sejam de violência, apagamento e luta, como de desvios, reconhecimentos culturais e afetivos - permitindo aos sujeitos a inscrição em projetos de coletividade e o desenvolvimento do senso de comunidade.

Nesse processo, o que se lembra - e, sobretudo, o que se escolhe lembrar - torna-se fundamental para a constituição de vínculos afetivos e políticos, fornecendo repertórios simbólicos que contrapõem o silenciamento imposto por narrativas hegemônicas. Assim, a memória racializada, além de denunciar o esquecimento institucionalizado, também propõe outras formas de pertencimento que escapam às lógicas universalizantes do discurso dominante. Nessa direção, Elzahrã Osman aponta para a natureza espectral e opaca da memória como princípio fundamental para resistir ao projeto colonial:

(...) estar às voltas e atentas aos interditos das memórias proibidas, aos rastros das inscrições negadas devido ao racismo epistêmico e estrutural e, finalmente, colocar-mo-nos em agência, imaginando que a narrativa somente pode ser espectral (opaca) e que ela pode recolocar no mundo aquilo que fora perdido de renovadas maneiras – mas sempre em atenção a um direito à opacidade (Osman, 2023, p.38).

Os silêncios, então, seriam outros modos complexos de presença e manifestação da volatilidade da memória: “As fronteiras desses silêncios e ‘não-ditos’ com o esquecimento definitivo e o reprimido inconsciente não são evidentemente estanques e estão em perpétuo deslocamento” (Pollak, 1989, p. 8). Há, na verdade, muito pouco vazio no silêncio. Ao contrário, o silêncio é, muitas vezes, a manifestação mais potente de um intenso processo de construção de sentido da memória sobre o que deve ser ou não levado à superfície, como já alertou Marialva Barbosa (2016, p. 13): “ao se particularizar objetos ou ações como lugares de memória, aliena-se da reflexão a questão dos esquecimentos, fundamental para se pensar o memorável”. No domínio da experiência marginalizada, os ocultamentos são formas de manutenção e proteção da memória em um cenário de disputa, colocando algumas narrativas e lembranças em circulação no modo “subterrâneo” - à maneira pensada por Pollak (1989, p. 4) -, isto é, percorrendo apenas circuitos fechados, como um “trabalho de subversão”.

Nesse sentido, pensar os lugares de memória, tal como propostos por Pierre Nora (1993), para sujeitos racializados no contexto brasileiro, é reconhecer que são lugares tensionados pela institucionalidade hegemônica, na qual registros históricos e formas oficiais de memorialização carregam traços coloniais que excluem ou distorcem as suas existências. É, portanto, na oralidade, nos rituais de comunhão e nos espaços coletivos que se acionam práticas de rememoração marcadas pela experiência racial. No cenário contemporâneo, esta reflexão atualiza sua pertinência, uma vez que a própria materialidade digital é, ao mesmo tempo, intensificadora da aceleração que fragiliza os vínculos com o passado e, também, um novo espaço simbólico de congregação e arquivo. O testemunho da experiência racial no ambiente digital, portanto, pode ser percebido como um ato performativo declaratório, mas também na dimensão da sua inscrição e arquivamento, construindo uma certa “prova

documental” (Barbosa, 2016, p. 21) da identidade. Hoje, redes digitais se tornam, assim, também “redes de sociabilidade afetiva e/ou política” (Arenas Grisales, 2012, p. 176), ou seja, lugares possíveis para o compartilhamento de memórias e para a produção de sentidos coletivos, nos quais sujeitos racializados podem inscrever suas narrativas e construir pertencimento, embora nunca imunes ao risco de conflitos, ajustes performativos e divergências. Em um espaço que estimula e provoca a interação, toda memória é colocada em xeque e evidencia que “o passado só existe como representação mental a partir do olhar individual daquele que o descortina”, como afirma Marialva Barbosa (2019, p. 19).

A dimensão performativa da memória no domínio do debate racial brasileiro se manifesta em sua essencialidade primordial: é um fenômeno narrativo, ou seja, um processo de seleção entre lembrança e esquecimento, construído e reconstruído de acordo com motivações, temporalidades e situações particulares. Compreender o acionamento da memória por sujeitos negros brasileiros deve partir do pressuposto de que a memória é, por si só, prática social complexa, marcada por assimetrias de poder e articulações discursivas que, não sendo estáticas, tanto revelam quanto ocultam. Sendo assim, mesmo que a memória nem sempre seja performance, ativá-la será um recurso performativo importante de mobilização política e social em torno de reconhecimento de “autenticidade racial” (Maragh, 2018).

Parte-se aqui do pressuposto, então, que a memória é um dos mecanismos essenciais para a construção da identidade racial, sobretudo quando esta identidade não é pensada como um dado ontológico, mas como um processo contínuo de performatividades, disputas simbólicas e negociações de reconhecimento. Se a identidade, compreendida nos estudos de performance, se dá por meio da repetição de atos regulados socialmente dentro de regimes normativos de reconhecimento (Butler, 2018; Zumthor, 2018; Taylor, 2025), a memória pode ser um dos recursos de repetição mais potentes

para mobilizar a identificação, já que pressupõe um certo “sentido de verdade” nas narrativas que foram sentidas por um corpo e experienciadas por um sujeito que se coloca ali, à prova. Para a identidade racial, a memória individual representaria, então, a potência fundamental do ato de rememorar os acontecimentos pessoais, como afirmam Ana Paula Ribeiro e Marialva Barbosa (2007, p. 5): “valorização da biografia, da história de vida, do relato individual. Valorização, enfim, do papel do sujeito na história”.

Reconhecer, portanto, que a identidade racial também se dá no domínio das performances não é negligenciar o aspecto material e visível do corpo racializado, mas entendê-lo dentro de um sistema simbólico de sentidos que imprime significados em cada traço reconhecível da sua existência social. O corpo racializado não é imune aos tensionamentos culturais e aos regimes de validação que se transformam ao longo do tempo, muito pelo contrário: é o corpo racializado que sente os impactos das estruturas voláteis de significação, porque vai ser sempre ele que precisará responder a elas na busca por continuar existindo.

Se a memória do racismo é, então, um dos atributos vigentes para a identificação racial em um país construído historicamente com traços de miscigenação compulsória, não será à toa que a memória vai ser mobilizada como recurso narrativo de construção de autenticidade racial no domínio das performatividades que se colocam em interação em torno da noção de raça. Há memórias, portanto, válidas para serem acionadas e há memórias que, nesses casos, *precisariam* ficar subterrâneas. A repetição performativa para a identidade racial, portanto, está sujeita a sanções, vigilâncias e validações.

3 O *checklist* do sofrimento como tecnologia seletiva de memória

A noção de checklist do sofrimento é uma contribuição desenvolvida em outros trabalhos, no campo dos estudos de memória, identidade racial e comunicação, que surge a partir de uma elaboração crítica da minha trajetória de identificação racial enquanto mulher parda; negra de pele clara. A expressão funciona como uma metáfora irônica e analítica, com a qual procuro nomear uma prática social de sujeitos pardos continuamente percebida em espaços interacionais: a apresentação, semelhante a uma lista de requisitos, de experiências de dor racial acumulada que validem, perante o olhar do outro, a autodeclaração como pessoa negra. Violência policial, vigilância, preterimento afetivo e experiências de vulnerabilidade de classe são comumente associadas à vivência racial negra, em geral acionadas por aqueles que são, ocasionalmente, questionados sobre a sua identidade racial. É, portanto, uma lista que almeja o convencimento pela rememoração de experiências de negritude legitimadas dentro do grupo racial, na tentativa de desviar a atenção das atenuações raciais da miscigenação, como a pele clara, para reforçar que esta nuance não conseguiu isentar o sujeito da dor da racialização. A metáfora do *checklist* é empregada para descrever, portanto, a tensão entre memória individual, pertencimento e as performatividades raciais que estão envolvidas no domínio do “tornar-se negro” no Brasil contemporâneo.

No campo da raça, a prática da rememoração adquire força nos espaços nos quais o pertencimento racial se torna pauta e se exige uma performance inteligível e legível da negritude (ver figura 1). É possível perceber que há três esferas privilegiadas nas quais o *checklist* do sofrimento é mobilizado: o espaço acadêmico, as interações em redes sociais digitais e os contextos de militância, entendendo que não há, necessariamente, fronteiras entre os três, mas limites de motivações que são, muitas vezes, embaçados pelos seus entrecruzamentos. Aqui, tento analisar de modo exploratório

enunciados expostos no Instagram que borram essas fronteiras, sobretudo porque inserem as dinâmicas das redes digitais e, também, são comentários a conteúdos de intelectuais, acadêmicos negros e personalidades da militância. Nestas esferas, o sofrimento racial opera tanto como questionamento de validade conceitual e aprofundamento da discussão, quanto também serve como moeda simbólica; uma espécie de prova discursiva de identidade, que pode complementar a visibilidade fenotípica ou substituir o incômodo da suspeição.

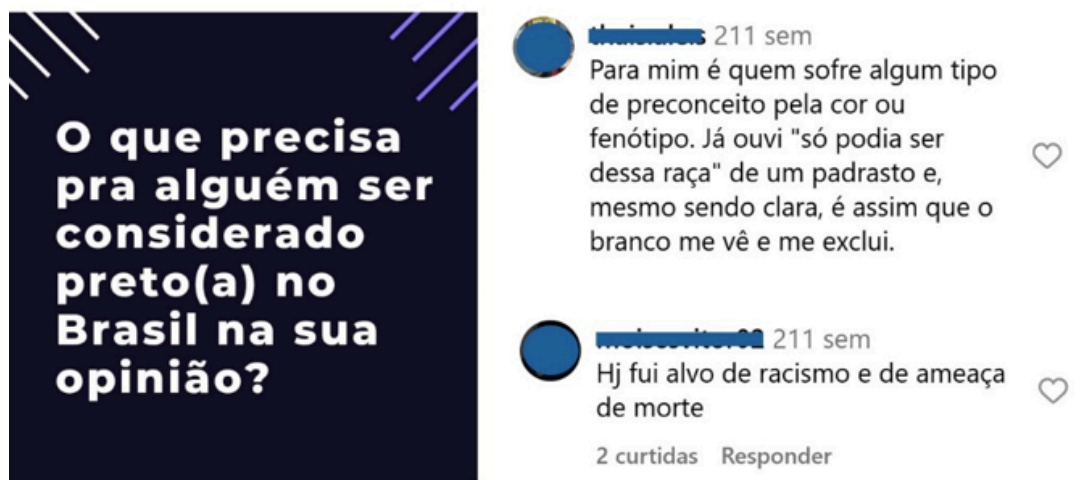


Figura 1 - Comentários no Instagram (25 de maio de 2021): espaços de performance racial e rememoração dentro das lógicas do checklist do sofrimento.

Na esfera acadêmica, essa dinâmica aparece continuamente nos processos de ingresso e permanência nas universidades, assim como nos debates sobre cotas raciais e autodeclaração. Casos de vigilância e denúncia de fraude levam pessoas a construir mecanismos de defesa diferenciados para tentarem “aprimorar” aquilo que a heteroidentificação, mesmo que não institucionalizada, possa ter deixado escapar. O interessante é perceber que, em geral, brancos denunciados costumam acionar

herança genética de raça, reivindicando ascendência negra ou indígena, enquanto pardos costumam acionar episódios de racismo como tecnologia de pertencimento racial e adequação à lógica das políticas afirmativas.

A título ilustrativo, em outubro de 2019, o jornal O Globo publicou matéria intitulada “UFRJ avalia 230 denúncias de alunos por fraude na lei de cotas”², na qual apresentava casos de denúncia que estavam sendo ajuizados no Rio de Janeiro (Dal Piva e Vidon, 2019). Na matéria, todas as pessoas brancas denunciadas reivindicaram ancestralidade negra como recurso de validação racial, recorrendo a noções como “árvore genealógica”, “origem negra” e “afrodescendência”. Em outra reportagem da Marie Claire, intitulada “Mulher parda perde vaga em concurso público federal após ter cota racial negada por ‘ser branca’”³ (Cetrone, 2024), a professora em questão corrobora com a lógica da rememoração de episódios de sofrimento racial como tecnologia de pertencimento: “A gente começa a questionar nossa identidade. É impossível que as pessoas olhem para mim e vejam que sou branca. Isso nega toda minha experiência com o racismo ao longo da vida” (ver figura 2).

² Ver em: <https://oglobo.globo.com/epoca/ufrj-avalia-230-denuncias-de-alunos-por-fraude-na-lei-de-cotas-1-24017269>

³ Ver em: <https://revistamarieclaire.globo.com/noticias/noticia/2024/07/mulher-parda-perde-vaga-em-concurso-publico-federal-apos-ter-cota-racial-negada-por-ser-branca.qhtml>



Figura 2 - Imagens retiradas das reportagens de O Globo e Marie Clare, respectivamente, exemplificando os acionamentos performativos de raça diferenciados entre brancos e pardos

Na construção da identidade racial de brancos e negros, fica evidente que brancos recorrem a uma certa “bagagem” racial familiar, uma vez que não reconhecem em si mesmos traços reconhecíveis de raça, corroborando para o princípio da neutralidade branca (Cardoso, 2011; Schucman, 2018). Precisam, dessa forma, apontar que a raça, na constituição da sua identidade, é um atributo externo, reconhecido em um Outro com quem tem laços de familiaridade e proximidade. Como acessório, a raça para o branco é algo que pode, então, ser adicionado e retirado a depender da circunstância ou oportunidade. Nesse contexto, até mesmo a memória do racismo e da experiência racial cotidiana – da avó, dos pais ou de parentes próximos - pode ser reivindicada como uma dor que sentiu por convivência ou aproximação.

No caso de sujeitos pardos, a construção da identidade racial nestes casos se faz pela percepção em si de traços fenotípicos negros, porém que se arvoram pelo princípio da insuficiência. Enquanto pessoas pretas conseguem acionar, sobretudo a cor da pele, como requisito fundamental para a sua percepção de raça, indivíduos brasileiros que tensionam estes traços óbvios de marcação de

racialidade entendem que precisam adicionar elementos discursivos ao que o Outro vê. Reconhecem, dessa forma, que sua racialização não é imediata e fixa, mas sim contextual e flexível, precisando ser construída enquanto reivindicação identitária, discursiva e performática. No caso dos pardos, em comparação aos brancos, a raça não é acessória, isto, é, não é atributo externo (de um Outro que não si mesmo) acionado de forma conveniente, mas também não é experiência inerente, instantânea e constitutiva, como seria na vivência da memória preta e retinta. Embora seja possível complexificar inclusive esta marcação instantânea da experiência preta, é inegável que a identidade racial do pardo é ainda mais gradual, processual e mediada – principalmente por meio dos atos performativos de raça – justamente pela lacuna ou “atenuação” da cor escura. A cor da pele, botão de *start* no reconhecimento racial (Carrera, 2024) é relevante para a construção da identidade, assim como para a performatividade de raça, porque é a partir dela e em relação a ela que são acionadas memórias subjetivas de legitimação.

Conceitos como colorismo (Walker, 1983; Hunter, 2007; Devulsky, 2021) e passabilidade (Kennedy, 2001) tentam dar conta dessa dinâmica performativa e interacional da raça, entendendo que há nuances e matizes que complexificam e relativizam a experiência racial. Ao final, sabe-se que a hierarquização em torno da dimensão de raça continua intacta e, aliás, fortalecida por essa gradação de privilégios, reconhecendo que o topo da vantagem social continua sendo branco. No entanto, para o pardo, o reconhecimento desta sua colocação dentro das hierarquias raciais precisa ser um processo de empenho subjetivo pela compreensão do Outro, que no domínio racial, é tanto o branco quanto o preto. Em um sistema em que a aspiração identitária é a branquitude, o padrão de referência parece ser sempre o mesmo, e, assim, a memória vai encontrando a sua seletividade e ocultando aquilo que os

distancia do grupo mais vulnerável.

Traçando um paralelo com os estudos sobre branquitude, destacam-se as reflexões de Robin DiAngelo (2006), que observa como sua identidade branca não havia sido internalizada como marca de subjetivação desde a infância por estar ancorada na normatividade e na neutralidade. Sua brancura e todos os acessos que teve a partir dela se configuraram, portanto, como um ponto cego na sua memória de construção identitária. Para DiAngelo, o que lhe marcou subjetivamente foi a experiência da pobreza, pois esta, diferentemente da branquitude, inscreve-se no domínio da opressão, da visibilidade e do trauma. A branquitude, ao contrário, opera como um padrão invisível de referência (Sovik, 2009; Cardoso, 2011) que estrutura o mundo sem se apresentar como cor ou identidade racial. Essa lógica é útil para compreender como muitos sujeitos racializados de forma ambígua, como os pardos no Brasil, acabam por relatar com maior nitidez e recorrência as experiências de opressão racial vividas ao longo da vida (ver figura 3), ao passo que silenciam ou obscurecem as instâncias em que foram beneficiados por sua posição flutuante na hierarquia racial.

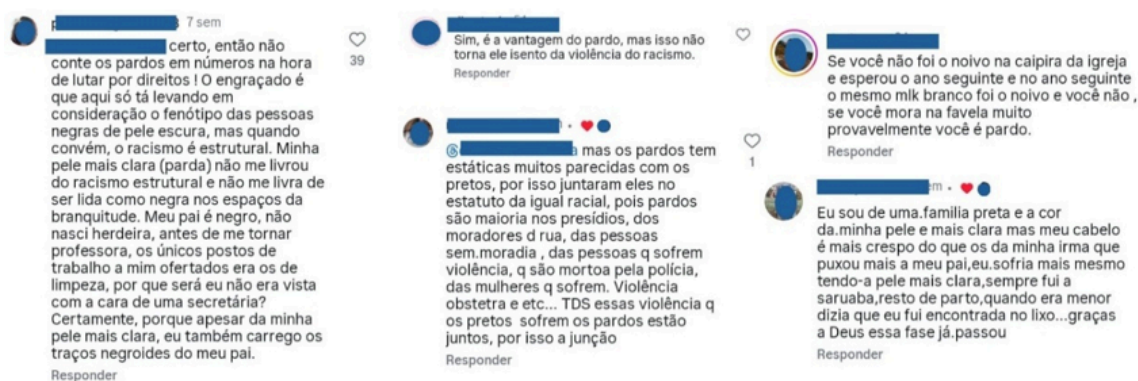


Figura 3 -Comentários no Instagram: experiências de trauma racial memoradas e fuga da lembrança da vantagem.

Envolvidos em um universo de mecanismos de branqueamento como horizonte de ascensão, implicando, inclusive, em certas mutilações corporais – como alisamento de cabelo, tentativa de clareamento da pele, fuga do sol, cirurgias de nariz e boca, assim como adequações performativas de raça e classe - muitos pardos não se reconhecem como beneficiários de uma gradação de privilégios, pois a proximidade relativa com a branquitude é entendida como conquista individual apesar do trauma da raça, e não como fruto de um sistema racial que hierarquiza os corpos pela cor da pele (Hunter, 2002; Hall e Mishra, 2024; Sodré, 1999). A cor, nesse cenário, deixa de ser entendida como critério estrutural de privilégio e passa a ser diluída em valores como esforço, mérito, ou mesmo “boa aparência” – categoria historicamente racializada, como aponta Sueli Carneiro (2003), e fruto ainda remanescente da celebração brasileira da mestiçagem.

Assim como a branquitude em DiAngelo, que funciona como ausência de marca e, por isso, escapa à consciência rememorativa de quem a porta, a posição racial oscilante do pardo frequentemente não é recordada como vantagem estrutural, mas como condição neutra ou, até mesmo, a partir do seu impacto desfavorável na constituição de subjetividade. Na memória do pardo, muitas vezes fica apenas a dimensão da perda identitária e da sensação de inadequação nos “dois mundos” – o que seria aquilo que estaria situado no plano da opressão e do sofrimento emocional -, embora esta oscilação racial tenha permitido uma importante moeda de trânsito social: a passabilidade. Os acessos e as permissões muitas vezes são temporários, mas os seus frutos sociais perduram (Carrera, 2024) e trazem desdobramentos para a constituição da identidade do sujeito pardo, mesmo que sejam relegados ao plano subterrâneo da sua memória. Assim, o pardo se vê no desafio de construir sua identidade racial em um campo marcado por ambivalência, exigindo não apenas um

discurso, mas uma performance contínua de racialização, tensionada entre a dor lembrada e o privilégio silenciado (ver figura 4).



Figura 4 - Comentários no Instagram: “não-lugar” do pardo, resistência à palavra privilégio e memórias de dor reivindicadas.

Nos comentários aqui em destaque (figura 3 e 4), fica evidente a recusa ou o silenciamento da memória de vantagens sociais e, inclusive, a resistência à adoção do termo privilégio para falar sobre a experiência parda. Essa recusa aparece de modo explícito em frases que potencializam a dimensão da classe, como “retinto pobre, mestiço pobre, qual o privilégio?”, ou ainda de forma mais implícita, na maneira como narrativas familiares apontam que “teve sorte de não ter nascido preta”. Essa “sorte” é uma memória silenciada, porque se insere em uma marcação de reconhecimento de um Outro familiar e não de uma consciência de si mesma. Quando diz “cresci ouvindo da minha família – toda retinta – que

eu tinha sorte de não ter nascido preta”, mostra que há uma memória intergeracional que sabe, mesmo sem teorização, que há menos violência direcionada a quem possui pele mais clara. Mas ao dizer mais adiante que era preta “sim” por também carregar as mazelas, ela recusa o que a própria família reconhece como diferença fenotípica, não por desconhecimento, mas porque o que se impõe com força sobre sua subjetividade é a dor, e não o alívio racial sutil (sutileza talvez só percebida por ela) da sua pele clara. Nesse sentido, constroem-se memórias seletivas de racialização, uma vez que a relativização da vantagem a partir da experiência retinta parece inserir um certo sentido de apagamento da potência da experiência racial de sofrimento em relação, é claro, à branquitude.

Quando há destaques à vulnerabilidade de classe, como no enunciado “não nasci herdeira”, entende-se que a performatividade de raça não consegue ser desvinculada das lógicas da precariedade econômica, ancorando o pertencimento à negritude por meio da pobreza ou, pelo menos, pelo distanciamento da riqueza. Quando escolhe a marcação das oportunidades profissionais disponíveis, volta a rememorar sua experiência racial em relação à pessoa branca e não à pessoa retinta. Nesse sentido, há esquecimentos e recusas na lembrança da pessoa parda que somente são acionadas, em disputa, pela pessoa preta, que vê de forma explícita as lacunas nas possibilidades de existência que são ofertadas a quem é semelhante, mas não igual.

Dentro desse contexto, pode-se tentar mapear alguns modos de lembrar, silenciar e performar a identidade racial a partir de narrativas que se repetem, tensionam e reconfiguram o lugar dos pardos no Brasil. Aqui, são propostos três modos de lembrar percebidos em análise exploratória no Instagram, especialmente retirados de comentários a figuras acadêmicas, militantes e produtores de conteúdo que abordam a experiência negra. Essas estratégias discursivas revelam formas distintas de subjetivação,

nas quais a memória racial não se configura apenas como um acervo de experiências, mas um território político de disputa por reconhecimento, pertencimento e legitimidade.

a. A reivindicação da estatística e o esquecimento das trajetórias individuais

Quando recorrem a dados estatísticos que colocam os pardos em posições de vulnerabilidade semelhantes aos pretos - como encarceramento, violência policial, moradia em favelas, situação de rua e insegurança alimentar - para reforçar a legitimidade de sua experiência como pessoas negras, tentam reivindicar uma memória coletiva construída a partir dos números e dos dados sociológicos, conferindo, portanto, o direito ao reconhecimento da dor. No entanto, esse discurso frequentemente se sobrepõe ao silêncio das trajetórias individuais, apagando as brechas de acesso que certos corpos pardos conseguem construir, especialmente quando operam dentro de circuitos de passabilidade. O dado coletivo torna-se, então, escudo identitário, ainda que as experiências singulares possam revelar gradações de privilégio. Há uma espécie de equivalência da opressão que desautoriza a complexidade da experiência parda, como se toda presença nos índices da violência validasse, de forma incontestável, uma negritude indiscutível.

Esse movimento de reivindicação estatística revela uma estratégia de legitimação racial que desloca a atenção da experiência vivida para a abstração dos dados, conferindo ao sujeito pardo uma forma de reconhecimento baseada na generalidade da dor, e não na singularidade de sua trajetória. Ao fundir-se à coletividade dos números, o sujeito se inscreve em um pertencimento negro que é validado pela métrica da desigualdade, e não necessariamente pelas marcas visíveis – especialmente pelos

retintos - da exclusão e inclusão cotidianas. Com isso, cria-se um paradoxo: ao mesmo tempo em que se afirma como parte do grupo racial subalternizado, evita confrontar as dinâmicas de complexidade do próprio grupo, negando os privilégios relativos que a passabilidade fenotípica pode oferecer. O esquecimento das trajetórias individuais, nesse contexto, é um gesto político que torna possível narrar a dor como universalizante da experiência racial e, assim, diluir as tensões internas à categoria negra. Essa operação discursiva torna mais difícil a construção de um debate público sobre os efeitos da gradação de cor e os distintos modos de produção do racismo, pois promove uma homogeneização da opressão em nome da aceitação e do pertencimento.

b. Memória familiar da diferença

No caso dos pardos, em geral, a memória familiar é reivindicada quando a família é branca ou, pelo menos, tem integrantes brancos que são agentes de racismo. Nesses casos, é perceptível para o sujeito a opressão vivida dentro das dinâmicas de raça, justamente porque a memória do trauma impacta os seus sentidos de subjetivação. No entanto, quando a família é retinta, é interessante perceber que a memória da diferença é vista como um enfrentamento difícil de aceitar, e a própria marcação feita por familiares retintos – como no comentário “cresci ouvindo de minha família retinta que eu tinha sorte de não ter nascido preta” – se torna a própria violência, e não o acionamento da lembrança de vivências de privilégio racial naquele contexto. Assim, a memória da diferença muitas vezes não está ancorada em solidariedade racial, mas em um pacto de aspiracionalidade no qual o branco ainda se mantém como padrão de referência. Quando aciona o *checklist* do sofrimento,

portanto, volta a direcionar o trauma para a sua ausência nos espaços de poder da branquitude. É por isso que há lembranças da experiência parda que, possivelmente, só estarão presentes na memória dos familiares retintos.

Em outras palavras, essa dinâmica revela como a memória familiar opera, muitas vezes, como uma ferramenta seletiva de construção identitária, acionada preferencialmente quando a diferença racial pode ser narrada a partir de um lugar de dor evidente frente à branquitude. Quando a família é branca ou possui membros brancos que praticaram racismo, o pardo encontra um ponto de ancoragem para elaborar sua subjetividade como marcada pela exclusão. Contudo, quando a família é composta majoritariamente por pessoas retintas, a narrativa da diferença torna-se mais ambígua: o reconhecimento do próprio privilégio fenotípico em relação aos parentes pretos é frequentemente recusado ou deslocado. Nesse contexto, marcas discursivas como “tive sorte de não ter nascido preta” não são lidas como sinais de acesso relativo, mas como violências sofridas, dissolvendo a possibilidade de pensar a gradação de cor como vetor de hierarquia. O *checklist* do sofrimento, ao ser acionado, tende a deslocar o foco dos acessos vividos em relação aos mais vulneráveis para a ausência de acesso ao privilégio branco. Com isso, torna-se possível que certos traços da experiência parda - como os privilégios sutis da passabilidade - permaneçam não registrados na própria memória ou relegados a lugares subterrâneos, sendo lembrados apenas por familiares retintos que testemunharam as assimetrias com a nitidez de mais um traço da violência racial cotidiana. Nesse sentido, a escolha performativa da memória do pardo no contexto familiar miscigenado mostra que “coexistem numa mesma sociedade e num mesmo momento diferentes experiências de se viver o e no tempo” (Barbosa, 2019b).

c. Ressentimento pela memória do questionamento

A memória do questionamento racial é frequentemente reivindicada como uma marcação de ressentimento e inadequação. Constantemente pessoas pardas recordam que são interrogadas sobre a legitimidade da sua identidade e são acusadas de não sofrer o racismo *de verdade*. Esse ressentimento marca a constituição subjetiva do pardo, que passa a construir sua identidade a partir da memória da desconfiança e da culpa, como no comentário recortado abaixo (presente na figura 4):

(...)Já com pessoas negras retintas eu tenho uma questão que é mais delicada e que me machuca, que dói de fato. É ter que explicar pra essas pessoas, muitas delas minhas amigas, que eu não sou branco. Então eu, independentemente de como eu me afirme, sou constantemente colocado em um não lugar (...) Mas mesmo que eu dê exemplos que vão desde violência policial até racismo mais explícito do dia a dia mesmo que já aconteceram comigo, sempre há desdém, diminuição das minhas experiências, meus traumas, apontamento de vantagens que eu tenho com o opressor em relação aos presos retintos, as vezes como se fosse minha culpa (...) ser colocado nesse não lugar por pessoas pretas é doloroso.

É relevante dizer, nesse contexto, que a ideia de “parditude” – fenômeno que emerge dos debates públicos das redes sociais digitais - parece emergir pouco como uma categoria analítica sólida, mas sobretudo como uma resposta afetiva a este ressentimento provocado pelos constantes questionamentos feitos por pessoas pretas. Em vez de ser um conceito que complexifica a discussão racial, ela opera muitas vezes como estratégia subjetiva de defesa, acionada diante da cobrança por um posicionamento ético e político dentro das hierarquias da racialização. Trata-se, frequentemente, de uma forma de lidar com a culpa (que em outros trabalhos (Carrera, 2024, p. 106), discuti como efeito da “síndrome do sobrevivente”), mas não por enfrentá-la, mas por deslocá-la - criando uma nova categoria racial que entende seu descolamento da branquitude, mas não deseja assumir inteiramente os compromissos críticos da negritude.

Nesse movimento, a criação da “parditude” funciona como um atalho identitário, que permite ao sujeito evitar a rememoração dos privilégios estruturais aos quais teve acesso, ainda que parciais. Em vez de revisitar criticamente as brechas de passabilidade e os acessos facilitados – muitas vezes naturalizados como mérito pessoal ou esforço individual –, o sujeito pardo opta por se reinscrever em uma nova identidade, mais confortável, que o isenta de responsabilização ou de reconhecer o benefício frente à violência racial sofrida por sujeitos pretos. É uma construção que deseja pertencimento, mas que rejeita confronto e flutuações. Ao se propor como terceira via entre preto e branco, a “parditude” se mostra, portanto, como subterfúgio emocional para a não-elaboração e a tentativa de esquecimento da vantagem racial.

4 Considerações finais

A proposta deste trabalho inscreve-se nos estudos de Comunicação ao tratar o *checklist* do sofrimento como prática comunicacional performativa, isto é, como um modo de enunciação pública em que sujeitos pardos constroem e performam suas memórias de maneira socialmente orientada, mediada por expectativas subjetivas, tecnologias contemporâneas e regimes de visibilidade. No contexto da mestiçagem brasileira e dos sentidos conflitantes que emergem deste universo discursivo, pessoas pardas no debate racial reforçam que a memória não é um repositório neutro de lembranças, mas um espaço de conflito, negociação e silenciamento.

O *checklist* do sofrimento, que expõe esta tentativa de validação do pertencimento racial, coloca em tensão dois regimes de memória: a memória afetiva e a memória política. A primeira diz respeito às

lembranças íntimas, às marcas emocionais da experiência, que também é negociada; a segunda, à mobilização dessas lembranças em estratégias de disputa simbólica. Ao priorizar episódios de dor racial e apagar ou suavizar as vivências de privilégio, o *checklist* confirma que a escolha do que é narrado e do que é silenciado é sempre atravessada por relações de poder, assim como é influenciada por dinâmicas interacionais afetivas. Nesse sentido, não se coloca em questionamento a veracidade dos dados estatísticos, dos índices sociais ou das experiências de racismo cotidiano dos pardos, mas busca-se compreender, na conjuntura comunicacional, tanto o conteúdo quanto os modos das suas estratégias de elaboração subjetiva e participação nas dinâmicas socioculturais contemporâneas.

A análise do *checklist* do sofrimento, portanto, contribui para compreender como os regimes de racialização se atualizam nas esferas públicas, inclusive nas plataformas digitais de sociabilidade, e como os sujeitos, conscientes de sua posição ambígua na hierarquia racial, constroem estratégias discursivas e performativas que ao mesmo tempo resistem à exclusão e reproduzem lógicas de rememoração seletivas para pertencimento. Vão ser estas estratégias que servirão ao questionamento das barreiras enfrentadas pelas políticas afirmativas, quando estas não reconhecem a sua experiência racial como legítima para o acesso a direitos.

No contexto brasileiro, com o racismo operando de forma difusa e sem marcos institucionais que permitissem a esses sujeitos o registro de momentos concretos de inclusão ou exclusão racial, a gradação de cor e a ambiguidade fenotípica, naturalizadas no ideário da mestiçagem, dificultaram a construção de uma memória de acesso racialmente marcado. Assim, com a implementação das ações afirmativas, o acesso à universidade ou a concursos públicos passa a funcionar como uma experiência inaugural de reconhecimento racial institucionalizado. Para muitos pardos, seria nesse momento que o

pertencimento negro se tornaria, portanto, tangível. Quando há, ao contrário, negação por comissões de heteroidentificação, o que se evidencia é a surpresa e o descontentamento pela situação em que a negritude, prestes a ser oficialmente reconhecida, é colocada em suspeição. A recusa, nesse caso, não impede apenas o ingresso em um espaço social, mas fere a possibilidade de inscrever sua identidade negra em uma narrativa institucional de pertencimento.

Operando como um marcador da política do reconhecimento, o *checklist* parece demonstrar que a identidade negra tem sido regulada por uma demanda por autenticidade que pode atribuir ao sofrimento racial uma condição obrigatória. Nesse sentido, quando bell hooks (1992) reflete sobre a fetichização da dor negra pela cultura hegemônica branca, entende que o sofrimento racial muitas vezes pode ser transformado em mercadoria cultural que circula como bem simbólico nos espaços interacionais. Ainda que hooks estivesse se referindo à perspectiva da branquitude, todo esse aparato discursivo pode impregnar os regimes internos de validação identitária, nos quais a dor transforma-se em capital simbólico e estrutura performances e modos de reconhecimento. Em diálogo com a perspectiva de “narrativas de miserabilidade” de Sofia Favero (2020), sobretudo quando trata de políticas públicas, é possível reconhecer os riscos de uma política de identidade baseada em traumas, assim como é urgente pensar nas dinâmicas de especificidade da identidade racial negra brasileira em toda a sua complexidade geopolítica, histórica e social.

Referências

- Arenas Grisales, S. P. (2012). *Memorias que perviven en el silencio*. Universitas Humanística, 74, 173–193.
- Barbosa, M. C. (2019). Comunicação, história e memória: Diálogos possíveis. *Matrizes*, 13(1), 13–25.
- Barbosa, M. (2019b). Tempos midiáticos: passado, presente e futuro em modos narrativos. *Revista Brasileira de História da Mídia, São Paulo*, 8(2), 25–37.
- Barbosa, M. (2016). Meios de comunicação: lugar de memória ou na história?. *Contracampo: Brazilian Journal of Communication*, 35(1).
- Bernardino-Costa, J. (2024). Negritude como força centrípeta: O pardo em disputa. *Revista de Antropologia*, 67, e232955.
- Butler, J. (2018). *Os atos performativos e a constituição do gênero: Um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista* (J. P. Dias, Trad.). Chão da Feira. (Obra original publicada em 1988).
<https://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2018/06/caderno78-judith-butler.pdf>
- Campos, L. A. (2013). O pardo como dilema político. *Insight Inteligência*, 63, 80–91.
- Cardoso, L. (2011). O branco-objeto: O movimento negro situando a branquitude. *Instrumento: Revista de Estudo e Pesquisa em Educação*, 13(1), 81–93.
<https://periodicos.ufjf.br/index.php/revistainstrumento/article/view/18706>
- Carneiro, S. (2003). Enegrecer o feminismo: A situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In *Racismos contemporâneos* (pp. 49–58). Takano Editora.
- Carneiro, S. (2015). *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. Selo Negro.
- Carrera, F. (2024). *Sarará: memórias de colorismo*. Mauad Editora Ltda.
- Cetrone, C. (2024, July 2). Mulher parda perde vaga em concurso público federal após ter cota racial negada por “ser branca”. *Marie Claire*.
<https://revistamarieclaire.globo.com/noticias/noticia/2024/07/mulher-parda-perde-vaga-em-concurso-publico-federal-apos-ter-cota-racial-negada-por-ser-branca.ghtml>
- Daflon, V. T. (2018). *Tão longe, tão perto: Identidades, discriminação e estereótipos de pretos e pardos no Brasil*. Mauad.
- Dal Piva, J., & Vidon, F. (2019, October 15). UFRJ avalia 230 denúncias de alunos por fraude na lei de cotas. *Época*.

<https://oglobo.globo.com/epoca/ufrj-avalia-230-denuncias-de-alunos-por-fraude-na-lei-de-cotas-1-24017269>

Devulsky, A. (2021). *Colorismo*. Jandaíra.

DiAngelo, R. J. (2006). My class didn't trump my race: Using oppression to face privilege. *Multicultural Perspectives*, 8(1), 51–56.

Dias, G. R. M., & Tavares Junior, P. R. F. (Orgs.). (2018). *Heteroidentificação e cotas raciais: Dúvidas, metodologias e procedimentos*. IFRS Campus Canoas.

Favero, Sofia (2020). Por uma ética pajubariana: a potência epistemológica das travestis intelectuais. *Equatorial–Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social*, v. 7, n. 12, p. 1–22.

Gonzalez, L. (1984). Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, 2(1), 223–244.

Gomes, N. L. (2019). *O movimento negro educador: Saberes construídos nas lutas por emancipação*. Vozes.

Halbwachs, M. (2006). *A memória coletiva* (B. Sidou, Trad.). Centauro. (Trabalho original publicado em 1950)

Hall, R. E., & Mishra, N. (Eds.). (2024). *The Routledge international handbook of colorism*. Routledge.

hooks, bell (2019). *Olhares negros: raça e representação*. São Paulo: Elefante

Hunter, M. (2007). The persistent problem of colorism: Skin tone, status, and inequality. *Sociology Compass*, 1(1), 237–254.

Hunter, M. L. (2002). “If you're light you're alright” light skin color as social capital for women of color. *Gender & Society*, 16(2), 175–193.

Kennedy, R. (2001). Racial passing. *Ohio State Law Journal*, 62(3), 1145–1193. <http://hdl.handle.net/1811/70462>

Maragh, R. S. (2018). Authenticity on “Black Twitter”: Reading racial performance and social networking. *Television & New Media*, 19(7), 591–609.

Munanga, K. (1999). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus identidade negra*. Vozes.

Munanga, K. (2019). *Negritude: Usos e sentidos* (Nova ed.). Autêntica.

Nora, P. (1993). Entre memória e história: A problemática dos lugares. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, 10, 7–28. (Obra original publicada em 1984).

Osman [Pereira, E. de A.]. (2023). *(Po)ética da opacidade: Raça, memória, espectro*. Relicário.

- Pollak, M. (1989). Memória, esquecimento, silêncio. *Revista Estudos Históricos*, 2(3), 3–15.
- Ramos, A. G. (1954). O problema do negro na sociologia brasileira. *Cadernos de Nosso Tempo*, 2(2), 189–220.
- Ribeiro, A. P. G., & BARBOSA, M. (2007). Memória, relatos autobiográficos e identidade institucional. *Comunicação & Sociedade*, 47, 99-114.
- Schucman, L. V. (2018). Branquitude e privilégio. In G. de Oliveira, I. A. de Paiva, & R. de C. Oliveira (Orgs.), *Violência e sociedade: O racismo como estruturante da sociedade e da subjetividade do povo brasileiro* (Vol. 1, pp. 137–150). Escuta.
- Sodré, M. (1999). *Claros e escuros: Identidade, povo e mídia no Brasil*. Vozes.
- Souza, N. S. (2021). *Tornar-se negro: Ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Companhia das Letras.
- Sovik, L. R. (2009). *Aqui ninguém é branco*. Aeroplano.
- Taylor, D. (2025). From the archive and the repertoire. In H. Bial & S. Magelssen (Eds.), *The performance studies reader* (4th ed., pp. 33–42). Routledge.
- Walker, A. (1983). If the present looks like the past, what does the future look like? In *In search of our mothers' gardens: Womanist prose* (pp. 290–312). Harcourt Brace Jovanovich. (Original work published 1982).
- Zumthor, P. (2018). *Performance, recepção, leitura*. Ubu.