



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO  
DEPARTAMENTO DE LÍNGUA E LITERATURA VERNÁCULA  
CURSO DE LETRAS - PORTUGUÊS

Raphael Pacheco Caldeira

**PARDO EM DISPUTA: UMA ANÁLISE IDEOLÓGICA DA MATERIALIZAÇÃO DO  
DISCURSO PARDO NO RAP BRASILEIRO ENTRE 1999-2025**

Florianópolis - SC

2025

Raphael Pacheco Caldeira

**PARDO EM DISPUTA: UMA ANÁLISE IDEOLÓGICA DA MATERIALIZAÇÃO DO  
DISCURSO PARDO NO RAP BRASILEIRO ENTRE 1999-2025**

Trabalho de Conclusão de Curso submetido ao curso de Letras - Português do Centro de Comunicação e Expressão da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Letras - Português.

Orientador: Prof. Daniel Silva, Dr.

Florianópolis - SC

2025

Pacheco Caldeira, Raphael

PARDO EM DISPUTA : UMA ANÁLISE IDEOLÓGICA DA  
MATERIALIZAÇÃO DO DISCURSO PARDO NO RAP BRASILEIRO ENTRE  
1999-2025 / Raphael Pacheco Caldeira ; orientadora, Daniel  
Silva, 2025.

70 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) -  
Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de  
Comunicação e Expressão, Graduação em Letras - Língua  
Portuguesa, Florianópolis, 2025.

Inclui referências.

1. Letras - Língua Portuguesa. 2. pardo. 3. ideologia.  
4. rap nacional. I. Silva, Daniel. II. Universidade  
Federal de Santa Catarina. Graduação em Letras - Língua  
Portuguesa. III. Título.



Ministério da Educação  
Universidade Federal de Santa Catarina  
Centro de Comunicação de Expressão  
Curso de Graduação em Letras – Língua Portuguesa e Literaturas de Língua Portuguesa

### **ATA DA SESSÃO DE DEFESA PÚBLICA DO TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO**

Ata da sessão de defesa pública do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) do(a) estudante Raphael Pacheco Caldeira, realizada no dia 26 de junho de 2025, às 11 horas, por videoconferência.

Aos vinte e seis de junho de dois mil e vinte e cinco, às onze horas, por videoconferência, reuniu-se a Banca Examinadora, constituída pelos(as) membros: Daniel do Nascimento e Silva, orientador(a) e presidente da sessão, Claudiana Nogueira Alencar, membro titular, Joseffer Maxi Maia Rodrigues, membro titular, e Walker Douglas Pincerati, suplente; e o(a) acadêmico(a) Raphael Pacheco Caldeira, regularmente matriculado(a) nesta instituição, sob o número 19101678, no curso de Graduação em Letras – Língua Portuguesa e Literaturas de Língua Portuguesa, para a realização da defesa pública do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) intitulado *Pardo em disputa: uma análise ideológica da materialização do discurso pardo no rap brasileiro entre 1999-2025*. Aberta a sessão, coube ao acadêmico apresentar seu trabalho e, em seguida procedeu-se à arguição e à avaliação, feitas nos termos do regulamento do TCC do curso. Concluída essa etapa, a Banca Examinadora deliberou e decidiu pela aprovação do trabalho do acadêmico, conferindo-lhe nota final dez (10,0). O acadêmico foi notificado que deverá realizar a submissão da versão final do TCC, com as modificações sugeridas pela banca, no Repositório Institucional da UFSC, conforme a Resolução Normativa n.º 126/2019/CUn, de 28 de maio de 2019, e as orientações do manual de submissão da Biblioteca Universitária, em até 30 (trinta) dias após a defesa. Nada mais havendo a tratar, a sessão foi encerrada, sendo lavrada a presente ata, que segue assinada pelos membros da banca examinadora e pelo(a) acadêmico(a). Florianópolis, 15 de julho de 2025.



Ministério da Educação  
Universidade Federal de Santa Catarina  
Centro de Comunicação de Expressão  
Curso de Graduação em Letras – Língua Portuguesa e Literaturas de Língua Portuguesa



Documento assinado digitalmente  
**Daniel do Nascimento e Silva**  
Data: 15/07/2025 11:24:18-0300  
CPF: \*\*\*.274.923-\*\*  
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

---

**Daniel do Nascimento e Silva**  
Presidente e orientador(a)



Documento assinado digitalmente  
**CLAUDIANA NOGUEIRA DE ALENCAR**  
Data: 29/08/2025 10:19:33-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

**Claudiana Nogueira Alencar**  
Membro titular



Documento assinado digitalmente  
**JOSEFFER MAXI MAIA RODRIGUES**  
Data: 15/07/2025 12:13:49-0300  
CPF: \*\*\*.271.374-\*\*  
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

---

**Joseffer Maxi Maia Rodrigues**  
Membro titular

---

**Walker Douglas Pincerati**  
Suplente



Documento assinado digitalmente  
**RAPHAEL PACHECO CALDEIRA**  
Data: 15/07/2025 11:26:59-0300  
CPF: \*\*\*.963.979-\*\*  
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

---

**Raphael Pacheco Caldeira**  
Acadêmico

Aos vilões órfãos de vilania, índios órfãos de indianismo e pardos órfãos de identidade.

## AGRADECIMENTOS

A mim, por não ter desistido de existir.

À Sandra, por ter confiado suporte incondicional. Ao Baguncinha, por tornar leve o ambiente acadêmico. Ao professor Daniel, por ter instigado minha inquietação durante suas aulas de pragmática e filosofia da linguagem. À Lucero, Neuê e Guary, meus parentes, por serem peças fundamentais nessa história. Ao rap nacional e às ruas, por me fazerem descobrir um pedaço de mim todos os dias e por proporem debates que a academia ignora. Ao meu amigo Vitor Linguística, pela ajuda pontual. Às amizades que fiz entre as idas e vindas em dez anos de graduação, pelo companheirismo. Às cicatrizes que renderam sangue à caneta que escreveu esse trabalho. Ao vô Luiz e bisa Antônia, assim como à Dada, por influenciarem a sede por resposta. Aos finais de semana de muito churrasco e batuque da família Caldeira, por energizar minha ancestralidade. À tia Ju, por me encorajar.

Aos que vieram antes, pela resistência.

*“Eles querem que alguém que vem de onde nós vem, seja mais humilde, baixe a cabeça, nunca revide, finja que esqueceu a coisa toda.”*

*(Emicida)*

## RESUMO

Este trabalho busca analisar de forma quantitativa qualitativa as materializações de formações discursivas a respeito da identidade parda dentro do rap nacional durante o período compreendido entre 1999-2025. O referencial teórico contempla os trabalhos de Tomaz Tadeu da Silva (2000) e Oracy Nogueira (2006), para pensar a identidade parda de forma ideológica e compreender a constituição do sujeito pardo em contexto brasileiro, e Renata da Silva (2009) e Mayara Maria Alonge dos Santos (2024), para situar o sujeito pardo sob à luz das teorias de ideologia e identidade e diferença. Para contextualizar o pardo historiograficamente, foi utilizado os trabalhos de Peter Fry (2006), Petrônio Domingues (2001), Antonio Sérgio Alfredo Guimarães (2006), Ticiane de Oliveira Antunes (2021), Estevão Rafael Fernandes (2019) e Isadora Lunardi Diehl (2012). A análise realizada age em retrospecto com a historiografia da identidade parda, identificando como e em quais momentos foi utilizado de aparato ideológico na manutenção da identidade mestiça. O arsenal teórico a respeito de ideologia é utilizado igualmente na análise da materialização das formações discursivas sobre o pardo no rap nacional, demonstrando como esse espaço serve de arena bakhtiniana de conflitos ideológicos, e como a identidade parda é negociada dentro deste espaço cultural que é o rap.

**Palavras-chave:** pardo; ideologia; rap nacional.

## ABSTRACT

This study aims to qualitatively and quantitatively analyze the materializations of discursive formations regarding *pardo* (mixed-race) identity in Brazilian rap during the period from 1999 to 2025. The theoretical framework draws from the works of Tomaz Tadeu da Silva (2000) and Oracy Nogueira (2006) to examine *pardo* identity through an ideological lens and to understand the constitution of the *pardo* subject within the Brazilian context. Additionally, it incorporates Renata da Silva (2009) and Mayara Maria Alonge dos Santos (2024) to situate the *pardo* subject in light of theories of ideology, identity, and difference. For the historiographical contextualization of the *pardo* category, the research engages with the works of Peter Fry (2004), Petrônio Domingues (2001), Antonio Sérgio Alfredo Guimarães (2006), Ticiane de Oliveira Antunes (2021), Estevão Rafael Fernandes (2019), and Isadora Lunardi Diehl (2012). The analysis works in retrospect with the historiography of *pardo* identity, identifying how and when ideological apparatuses were employed to sustain the *mestiço* (mixed-race) identity. The theoretical arsenal concerning ideology is also applied to the analysis of the discursive formations surrounding *pardo* identity in Brazilian rap, demonstrating how this cultural space functions as a Bakhtinian arena of ideological conflict and how *pardo* identity is negotiated within it.

**Keywords:** pardo; ideology; brazilian rap.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Youtube	50
Figura 2 – Youtube	50
Figura 3 – Youtube	51
Figura 4 – Youtube	51
Figura 5 – Genius	53
Figura 6 – RND	54
Figura 7 – Youtube	54
Figura 8 – Ocorrências de formações discursivas sobre a identidade parda no rap nacional (1999-2025)	58
Figura 9 – Formações discursivas sobre pardo no rap nacional por década	59

## **LISTA DE TABELAS**

Tabela 1 – Ocorrências por formação discursiva no rap nacional (1999-2025)

57

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

AIE	Aparelho Ideológico de Estado
FI	Formação Ideológica
FD	Formação Discursiva

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>16</b>
<b>2</b>	<b>PARDO OU (QUANDO O TIRO DO COLONIZADOR SAI PELA CULATRA): UMA BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO HISTORIOGRÁFICA.....</b>	<b>19</b>
2.1	O DIRETÓRIO INDÍGENA: DE QUANDO POMBAL MISTUROU PARA EXPANDIR E APAGOU PARA FORTALECER.....	20
2.2	O PARDO CENSITÁRIO: VERDADEIRO ENIGMA BRASILEIRO.....	23
2.3	A DISPUTA PELA IDENTIDADE PARDA: MOVIMENTO NEGRO, BINARIDADE RACIAL E PARDITUDE.....	25
<b>3</b>	<b>RACISMO À BRASILEIRA: OS PROCESSOS DE CONSTITUIÇÃO DA IDENTIDADE PARDA SOB A LUZ DA RETOMADA.....</b>	<b>30</b>
3.1	IDENTIDADE E DIFERENÇA: SOBRE RELAÇÕES DE PODER, DISPUTAS IDENTITÁRIAS E RETOMADA.....	30
3.2	POSSIBILIDADES DE RETOMADA IDENTITÁRIA: UM BREVÍSSIMO RELATO EMPÍRICO SOBRE A ANGÚSTIA PARDA E A BUSCA POR IDENTIDADE..	34
<b>4</b>	<b>O PARDO IDEOLÓGICO: IDENTIFICANDO A IDEOLOGIA POR TRÁS DO PARDO EM PARALELO À HISTORIOGRAFIA DISCUTIDA.....</b>	<b>39</b>
4.1	IDEOLOGIA E SUA MATERIALIDADE NO DISCURSO E NOS APARELHOS DE ESTADO (ALTHUSSER E PÊCHEUX).....	39
4.2	A IDEOLOGIA INTRÍNSECA AO SIGNO E A LUTA DE CLASSES (BAKHTIN).....	41
4.3	IDEOLOGIA COMO SENTIDO A SERVIÇO DO PODER E OS MODOS DE OPERAÇÃO IDEOLÓGICA (THOMPSON).....	43
4.4	IDEOLOGIA COMO OPERAÇÃO NÃO EXCLUSIVA DE GRUPOS DOMINANTES DENTRO DAS RELAÇÕES DE PODER (EAGLETON).....	45
<b>5</b>	<b>O PARDO DISCURSIVO PERIFÉRICO: QUANDO O ASSUNTO CHEGA NO RAP.....</b>	<b>48</b>
5.1	PRETA DE QUEBRADA: O CASO FLORA MATOS.....	49
5.2	MATERIALIZAÇÃO DE FORMAÇÕES DISCURSIVAS DA IDENTIDADE PARDA NO RAP NACIONAL ENTRE 1999 E 2025: A EVOLUÇÃO DOS DISCURSOS SOBRE RAÇA E IDENTIDADE NO BRASIL SOB UMA ÓTICA MARGINALIZADA.....	58

<b>6</b>	<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>62</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>65</b>

## 1. INTRODUÇÃO

No que diz respeito à minha própria identidade racial, o rap nacional foi a minha primeira escola. Não porque tenha me ensinado diretamente como me autotransclassificar, mas porque me ofereceu um espaço em que pude explorar minha identidade de forma discursiva, sem precisar “pedir licença”. Foi no ambiente acadêmico, contudo, que aprendi a identificar e nomear as minhas inquietações. A partir daí, as rimas ganharam embasamento teórico.

Por ter uma fundamentação intrinsecamente empírica, a execução deste trabalho revelou-se particularmente desafiadora. Sua realização exigiu a revisita de traumas pessoais, os quais se manifestam ao longo da análise sob diversas formas, como os sentimentos de ambiguidade identitária, não pertencimento, apagamento e exclusão. Tais experiências de violência simbólica e subjetiva são, infelizmente, inerentes à identidade parda brasileira. A escolha por analisar o rap nacional parte, portanto, não só de sua potência expressiva, mas também do modo como ele articula as tensões sociais que moldam a identidade parda no Brasil contemporâneo.

Com base nessa escuta, propõe-se aqui uma análise da identidade parda como território de disputas ideológicas, visível nas múltiplas vozes que emergem do rap entre os anos de 1999 e 2025. O gênero é compreendido como uma arena bakhtiniana, onde discursos se chocam, se reconfiguram e disputam sentidos. Para sustentar essa leitura, o trabalho se ancora em uma revisão histórica que remonta à primeira aparição do termo "pardo" na carta de Pero Vaz de Caminha (1500), até a institucionalização classificatória promovida pelo Diretório dos Índios (1757). Essa retomada historiográfica não é um fim em si mesma, mas um ponto de partida para compreender os usos ideológicos e políticos que ainda hoje atravessam o sujeito pardo.

Em um primeiro momento, com a finalidade de contextualizar as disputas nas quais a identidade parda está inserida, realiza-se um breve levantamento historiográfico que remonta à primeira aparição documentada do termo pardo na carta de Pero Vaz de Caminha (1500), até a promulgação do Diretório dos Índios (1757). Esse percurso busca ilustrar o papel que tais registros tiveram na gênese da constituição institucional do sujeito pardo, evidenciando como políticas coloniais contribuíram para a criação de categorias identitárias ambíguas e funcionalmente assimiladoras. Na sequência, analisa-se a presença da categoria parda nos censos demográficos brasileiros, destacando sua instabilidade classificatória e o modo como

essa oscilação reflete disputas políticas e ideológicas. Tal instabilidade culmina, posteriormente, na disputa pela identidade parda, tanto por parte do movimento negro quanto por movimentos de autoconsciência parda.

Em seguida, busca-se compreender a constituição do sujeito pardo contemporâneo, especialmente à luz do fenômeno da retomada identitária indígena e sua relação com a linguagem, tendo como principais referências teóricas Tomaz Tadeu da Silva (2000) e Oracy Nogueira (2006). Para isso, analisa-se como o movimento de retomada dialoga com teorias sobre identidade e diferença e representação e performatividade, evidenciando o papel da linguagem como mediadora das disputas simbólicas pelas quais passam sujeitos em processos de reinscrição identitária. No que se refere a Oracy Nogueira, sua distinção entre preconceito de marca e preconceito de origem é considerada como ferramenta fundamental para compreender as tensões que atravessam a identidade parda, especialmente quando esta se articula à retomada indígena.

No capítulo seguinte, propõe-se estabelecer um paralelo entre os conceitos de ideologia apresentados por Renata Silva (2009), em seu ensaio *Linguagem e Ideologia: Embates Teóricos*, e a forma como essas concepções operam dentro da historiografia da identidade parda. A partir dessa articulação, busca-se evidenciar como a categoria pardo tem sido mobilizada ideologicamente de maneira diversa, servindo a diferentes propósitos institucionais, políticos e discursivos ao longo do tempo. Essa leitura multifacetada de ideologia permite compreender a identidade parda como um campo de tensões, disputas e ressignificações constantes. Este capítulo é crucial para a análise que se realiza no âmbito do rap nacional, pois introduz o conceito de formação discursiva (FD), ferramenta analítica fundamental para investigar como as ideologias se materializam e se confrontam nas produções culturais.

No quinto e último capítulo, dedicado à materialização do discurso pardo no rap nacional, realiza-se inicialmente uma análise do caso envolvendo a rapper Flora Matos, cuja obra *Preta de Quebrada* (2017) desencadeou um processo de heteroidentificação amplamente exposto e debatido nas redes sociais e dentro do próprio cenário do rap. A partir desse episódio, estabelece-se um diálogo com a teoria de Oracy Nogueira (2006), especialmente no que tange à atuação das relações interpessoais na reprodução do preconceito de marca. Em um segundo momento, apresenta-se uma análise qualitativa e quantitativa das materializações de formações discursivas (FDs) sobre a identidade parda nas letras do rap nacional. Primeiramente, identifica-se quais FDs possuem maior número de ocorrências no conjunto das obras analisadas; em seguida, a investigação é organizada por décadas, a fim de

compreender a evolução, permanência e emergência dessas FDs ao longo do tempo, destacando as transformações no discurso sobre a identidade parda entre 1999 e 2025.

Ao fim desse trabalho, nas referências bibliográficas, é possível encontrar todas as músicas (e suas letras) cujo as formações discursivas foram analisadas.

## **2. PARDO OU (QUANDO O TIRO DO COLONIZADOR SAI PELA CULATRA): UMA BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO HISTORIOGRÁFICA**

A trajetória da identidade parda ao longo da história do Brasil é extensa e complexa. Termo que, com o tempo, revelou-se ideologicamente polissêmico e dotado de uma notável – e convenientemente flexível – capacidade de adaptação, o pardo adentrou o litoral brasileiro em uma caravela e, desde então, permaneceu, reinventando-se ao longo dos séculos e assumindo múltiplas facetas e significados conforme os contextos históricos e sociais.

Inicialmente, o termo pardo emergiu como uma designação para a população originária da costa brasileira. Ainda nos primórdios do período colonial, com a presença crescente de africanos traficados e escravizados por Portugal, o conceito de pardo passou a ser associado, de forma progressiva, à mestiçagem, consolidando-se como um marcador identitário ambíguo e multifacetado no contexto colonial brasileiro.

Como resultado do processo de miscigenação, o termo pardo adquiriu maior relevância institucional a partir da promulgação da legislação pombalina, notadamente o Diretório dos Índios (1757). Essa normativa buscava promover a assimilação dos povos originários mediante a miscigenação entre europeus e indígenas, incentivando fortemente os casamentos interétnicos. Tal política facilitou a inserção de brancos nas aldeias indígenas e, conseqüentemente, contribuiu para a expansão territorial do Império Português no Brasil.

O significado de pardo enquanto referência à miscigenação reaparece oficialmente nos primeiros dados censitários brasileiros. Contudo, ao longo do tempo, a presença do termo nos levantamentos demográficos apresentou uma natureza oscilante, sendo ora incorporado como categoria oficial, ora omitido, refletindo as instabilidades e ambiguidades políticas e sociais acerca da classificação racial no país.

Na década de 1980, o termo pardo tornou-se objeto de crítica dentro do movimento negro brasileiro, que reivindicou essa designação para si, apoiando-se em pesquisas que indicavam uma aproximação socioeconômica entre a população parda e a população negra. A partir desse momento, o conceito de pardo passou a ser incorporado institucionalmente como parte integrante da identidade negra brasileira.

Com a implementação das políticas de Ações Afirmativas nas universidades federais no início dos anos 2000, o pardo voltou a se situar no centro de disputas identitárias. Nesse

contexto, emergiram debates acerca da identidade parda, sobretudo a partir dos resultados das avaliações promovidas pelas comissões de heteroidentificação de cotistas, que trouxeram à tona tensões relativas aos critérios de reconhecimento racial institucional.

O início da década de 2020 tem se mostrado favorável ao termo como símbolo de resistência e empoderamento. Partindo da autonomia enquanto identidade miscigenada até funcionar como ponto de partida para a retomada de uma identidade historicamente roubada, observa-se uma ampliação nas discussões acerca do pardo, que vem sendo analisado sob múltiplas perspectivas. Tal pluralidade de olhares revela a complexidade e riqueza de uma categoria identitária multifacetada.

Por fim, aquilo que se originou de uma invasão e se consolidou como instrumento institucional de etnocídio ao longo dos séculos tem, atualmente, se convertido em um vetor de empoderamento anticolonial.

## 2.1 O DIRETÓRIO INDÍGENA: DE QUANDO POMBAL MISTUROU PARA EXPANDIR E APAGOU PARA FORTALECER

Já marcado por uma imposição identitária que estabelecia uma relação de poder desde o primeiro contato, o termo pardo foi utilizado pela primeira vez em 1500 no que viria a ser o território brasileiro. Tal referência aparece na carta de Pero Vaz de Caminha ao rei Dom Manuel I, na qual o autor emprega o termo em duas ocasiões para descrever a população originária da costa.

No contexto histórico colono-imperial brasileiro, o termo consolidou-se como uma categoria classificatória aplicada a indivíduos mestiços. Essa recorrência é observada, por exemplo, em documentos como anúncios<sup>1</sup> de venda e de fuga de pessoas escravizadas (SILVA, D. K. M., 2023, p. 2-3). Nesses registros, torna-se evidente a percepção do corpo pardo, sob a ótica escravagista do colonizador, como detentor de certa capacidade de trânsito social mediada pelo comportamento: “[...] ‘era pardo’, mas de cor ‘acaboclada, nariz e boca regulares, cabelos negros e corridos, andava sempre penteado, e era bem parecido, falava

---

<sup>1</sup> Cf. os seguintes exemplos de anúncios: “[...] ‘pardo claro, de 55 anos, de boa altura, grosso, espadaúdo, cabeça calva e pintado de branco, etc.’” (SOUZA, 2018, p. 4); “[...] ‘era pardo’, mas de cor ‘acaboclada, nariz e boca regulares, cabelos negros e corridos, andava sempre penteado, e era bem parecido, falava bem, andava bem vestido e sempre calçado’. ‘Querendo passar por branco e livre’” (SOUZA, 2018, p. 5); “Vende-se um escravo pardo, de 36 anos de idade, boa figura e muito desembaraçado e inteligente para todo o serviço” (FREYRE, 1979, p. 81); “[...] ‘pardinha’: costureira, hábil em fazer croché e hábil, também, em pentear e, mais, conhecedora de todo serviço doméstico.” (FREYRE, 1979, p. 101).

bem, andava bem vestido e sempre calçado’. ‘Querendo passar por branco e livre’” (SOUZA, 2018, p. 5).

Os anos de 1750 marcaram profundas mudanças para Portugal e sua colônia no continente americano. Nesse período, o rei D. João V assinou o Tratado de Madrid com o rei da Espanha, Fernando VI, que veio a substituir o Tratado de Tordesilhas (1494), baseando-se no princípio de *uti possidetis* — ou seja, a posse territorial pertenceria àquele que efetivamente ocupasse a terra. Contudo, em julho do mesmo ano, D. João V faleceu, e o trono foi assumido por seu filho, D. José, que manifestava oposição clara aos termos do Tratado de Madrid.

Neste contexto, o que nos interessa mais do que o próprio rei de Portugal é seu Secretário de Estado na época, Sebastião José de Carvalho e Melo — posteriormente conhecido como Marquês de Pombal (a partir de 1769). Responsável por negociar a implementação do Tratado de Madrid, Carvalho e Melo passou a coordenar uma estratégia de demarcação e ocupação dos territórios coloniais da coroa portuguesa. Como parte dessa política, nomeou seu irmão Francisco Xavier de Mendonça Furtado como governador do Grão-Pará e Maranhão, cargo que ocupou entre 1751 e 1759. Muitos autores atribuem à correspondência entre irmãos a base para o que viria a ser o “Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário (1757)”, aplicado primeiramente no estado governado pelo irmão do Marquês.

Mais conhecido como Diretório dos Índios, o texto, composto por 95 parágrafos, formalizava um processo de assimilação dos povos originários por meio de um aparato jurídico. Seu objetivo era integrar esses povos à sociedade portuguesa, reduzindo as diferenças entre indígenas e brancos principalmente pela miscigenação via casamento — fortemente incentivada pelo Estado. Além disso, o Diretório promovia a entrada de brancos nas aldeias e transformava essas comunidades em vilas e povoados.

O argumento central da assimilação por meio da mestiçagem baseava-se na ideia de que, dessa forma, o indígena aprenderia os costumes considerados civilizados. A miscigenação, entendida como parâmetro para a assimilação, marcou profundamente a forma como o Estado passou a tratar as populações indígenas na nova legislação indigenista.

O décimo parágrafo do Diretório, por exemplo, ilustra claramente as ações ideológicas do texto pombalino, que promovem a segregação das identidades indígenas e negras por meio de um discurso que valoriza uma em detrimento da outra. Fica evidente a intenção de atrair o indígena — então considerado dono da terra — ao nomeá-lo cidadão do reino, retirando-lhe a condição de escravizado:

“10 Entre os lastimosos princípios, e perniciosos abusos, de que tem resultado nos Índios o abatimento ponderado, é sem dúvida um deles a injusta, e escandalosa introdução de lhes chamarem Negros; querendo talvez com a infâmia, e vileza deste nome, persuadir-lhes, que a natureza os tinha destinado para escravos dos Brancos, como regularmente se imagina a respeito dos Pretos da Costa da África. E porque, além de ser prejudicialíssimo à civilidade dos mesmos Índios este abominável abuso, seria indecoroso às Reais Leis de Sua Majestade chamar Negros a uns homens, que o mesmo Senhor foi servido nobilitar, e declarar por isentos de toda, e qualquer infâmia, habilitando-os para todo o emprego honorífico: Não consentirão os Diretores daqui por diante, que pessoa alguma chame Negros aos Índios, nem que eles mesmos usem entre si deste nome como até agora praticavam; para que compreendendo eles, que lhes não compete a vileza do mesmo nome, possam conceber aquelas nobres idéias, que naturalmente infundem nos homens a estimação, e a honra.”

Dessa forma, inicia-se um dos maiores projetos etnocidas do Estado Colonial. A mestiçagem, enquanto dispositivo de assimilação, teve inúmeros impactos nas populações originárias, nenhum deles positivo. Este trabalho, portanto, entende o Diretório Pombalino como uma tentativa explícita de apagamento indígena, sendo o pardo, enquanto identidade resultante da mistura, um desdobramento problemático dessa ação. O Diretório também foi responsável por uma segunda forma de mistura, resultado da expulsão de povos inteiros de seus territórios, que forçou indígenas de diferentes etnias a conviverem entre si. Em outras palavras, uma identidade já em processo de apagamento sofria, assim, mais um golpe.

A pesquisa de Isadora Lunardi Diehl (2012) sobre os indígenas na região de Campos de Viamão, no Rio Grande do Sul, durante a década de 1750, ilustra de maneira contundente os efeitos do apagamento identitário promovido pelo Diretório Pombalino. Em seu estudo, Diehl evidencia como “tanto os Rois de confessados, quanto os Registros de batismo, encobrem a identidade indígena com frequência (...)” (p. 4).

Ela explica que, ao passarem de escravizados para “administrados” durante o contexto do diretório, os indígenas foram gradualmente tendo sua identidade encoberta, uma vez que o plano colonial era alcançar a completa homogeneização dos súditos da coroa. A autora enxerga também, no diretório, uma “pista” que ajuda na compreensão da pouca representatividade indígena em termos numéricos. Vê ainda o processo de anular características ameríndias como uma “hipótese plausível para o fato de eles deixarem de gradualmente aparecer como tal” (p. 7).

Uma vez “inserido na sociedade”, o indígena mestiço, ou pardo, passou a afastar-se da sua herança étnica cultural, encobertas por questões legais e pelo olhar branco. Passando então a viver na margem, sem identidade própria, fruto de uma diáspora violenta que é operada ainda nos dias de hoje.

## 2.2 O PARDO CENSITÁRIO: VERDADEIRO ENIGMA BRASILEIRO

A categoria pardo reaparece nos documentos oficiais em 1872, por ocasião da realização do primeiro censo nacional no Brasil. O termo destinava-se a classificar a parcela da população que não se identificava nem como preta, nem como branca. Para tanto, o levantamento adotou dois sistemas de classificação distintos: o racial, que dividia a população em “pretos”, “pardos”, “brancos” e “caboclos”; e o sociojurídico, que distinguia os indivíduos entre “livres”, “escravos” e “libertos”. Cabe destacar que a categoria indígena foi completamente ignorada, possivelmente como consequência da política de miscigenação e apagamento promovida pelo Diretório dos Índios.

Durante a Primeira República, período marcado pela valorização dos “homens livres” na hierarquização social pela condição civil, foi realizado o censo de 1890, apenas um ano após a Proclamação da República. O sociólogo Alexandre de Paiva Rio Camargo (2009) observa que “o censo de 1890 trazia o signo positivista do movimento militar que edificou os primeiros anos da República” (p. 369). Nesse contexto, a categoria “pardo” foi substituída pela opção “mestiço”, que, segundo Camargo, assume “o sentido atribuído pelo [projeto de] branqueamento, qual seja, o de diluição do sangue negro no cruzamento com os contingentes migratórios” (p. 369-370). Assim, a hierarquização social pela condição civil cede lugar à racialização como marcador de desigualdade e ao branqueamento como caminho para o progresso. É quase como se o diretório pombalino simplesmente assumisse outra forma para o mesmo fim: miscigenar para homogeneizar:

Nestes termos, o censo atendia perfeitamente às expectativas do novo regime e das velhas elites, subtraindo do jogo político formal os grupos de ex-escravos e sua descendência, ao subsidiar a restrição de sua participação política na apresentação de um determinado retrato da nação e de sua população. (Camargo, 2009, p. 369-370)

O mesmo discurso eugenista esteve presente no censo seguinte, realizado em 1920, quando o quesito “raça” foi removido das categorias de classificação. A justificativa apresentada foi a de que as respostas, especialmente aquelas fornecidas por indivíduos mestiços, eram consideradas pouco confiáveis, por supostamente omitirem suas origens raciais. Para Camargo (2009), essa decisão “confirma a predominância dos pressupostos do branqueamento biológico no pensamento social brasileiro e nos comentaristas censitários” (p. 37).

Os censos seguintes, de 1940, 1950 e 1960, já sob responsabilidade do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), passaram a categorizar a população por “cor”, e não mais por “raça”.

Em 1940, entendia-se ainda que a população mista se declararia branca, o que justificou a supressão de uma categoria intermediária no censo, que por sua vez contava apenas com as opções “branco”, “preto” e “amarelo”. No caso de algum indivíduo que não se identificasse com nenhuma das opções, o instituto o consideraria como sendo de “cor não identificada”. Com 20% da população optando por essa “não-categoria”, a classificação “pardo” volta para o censo de 1950 e 1960.

Na década seguinte, em 1970, a categoria voltou a desaparecer, ficando estável a partir do censo de 1980, exceto pelo levantamento de 1991, que passou a usar “raça” e “cor” para, finalmente, investigar o segmento indígena (cuja sociogênese demandaria análise própria, ou seja, para declarar-se indígena, era necessário que o indivíduo soubesse identificar sua origem, parâmetro utilizado ainda hoje).

O último censo, realizado em 2022, lê o pardo oficialmente como resultado de miscigenação. Foi quando, pela primeira vez, a classificação parda obteve uma presença expressiva, revelando que a maior parte da população brasileira se autodeclara parda (45,3%, cerca de 92,1 milhões de pessoas)<sup>2</sup>. Até então, os resultados censitários pendiam para uma maioria branca.

O fenômeno de “desaparecimento” e posterior “retorno” da categoria pardo, compreendido como uma disputa pela definição dentro dos esquemas raciais oficiais, levou Szwako e Lavallo (2022) a identificarem duas questões fundamentais: “[que a identidade parda] constitui um dilema para nossas agências e políticas estatais, mas também [denota] sua relativa força como fonte de identificação, constituindo ‘verdadeiro enigma’” (cf. Szwako e Lavallo, 2022, p. 4).

Essa definição enigmática, ou até mesmo paradoxal (SILVA; LEÃO, 2012), recebe novas interpretações na contemporaneidade, como a noção de “limbo racial”, que “descreve o estado de incerteza ou ambiguidade em relação à identidade racial de pessoas pardas/mestiças” (SILVA, 2022).

---

<sup>2</sup> BELANDI, Caio; GOMES, Irene. Censo 2022: pela primeira vez, desde 1991, a maior parte da população do Brasil se declara parda. Agência de Notícias IBGE, 26 jan. 2024. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/38719-censo-2022-pela-primeira-vez-desde-1991-a-maior-parte-da-populacao-do-brasil-se-declara-parda>. Acesso em: 05 de junho de 2025.

O caráter enigmático da identidade parda se intensifica, especialmente fora do âmbito censitário — embora ainda sustentado por ele —, quando, a partir dos anos 1980, o pardo passa a se tornar alvo de disputa política e simbólica pelo movimento negro.

### 2.3 A DISPUTA PELA IDENTIDADE PARDA: MOVIMENTO NEGRO, BINARIDADE RACIAL E PARDITUDE

Para uma melhor compreensão desse lugar de incerteza e ambiguidade que o pardo ocupa na atualidade, é fundamental adotar um olhar crítico e analítico sobre como as conquistas do movimento negro, especialmente na luta contra o “mito da democracia racial”, contribuíram para a consolidação de um imaginário racial binário, estruturado na oposição entre preto e branco.

No texto “*Uma história não contada. Negro, racismo e trabalho no pós-abolição em São Paulo (1889-1930)*”, dissertação defendida em 2001 pelo professor de história Petrônio Domingues, o autor define mito da democracia racial como “uma distorção do padrão das relações raciais no Brasil, construído ideologicamente por uma elite considerada branca [...] para maquiagem a opressiva realidade de desigualdade entre negros e brancos”.

Nele, apresenta ainda quatro fatores fundamentais que ajudaram a solidificar tal ideologia: “a) [a] literatura produzida pelos viajantes que visitaram o país; b) [a] produção da elite intelectual e política; c) [a] direção do movimento abolicionista institucionalizado; d) [o] processo de mestiçagem”.

Domingues explica que a mestiçagem representava uma “expressão do estreitamento nas relações raciais”, e pontua que o mito da democracia racial fez da figura do mestiço uma categoria independente, o que teoricamente contribuiu para a difusão da farsa de que no Brasil não havia distinção racial. Assim, segundo Domingues, o mito da democracia racial serviu como instrumento estatal separatista, impedindo que negros e mestiços compreendessem seus interesses em comum:

Dividir a população negra em duas categorias, a dos “pretos” e dos “mulatos” e, de acordo com as conveniências, jogar uma contra a outra, foi um dispositivo ideológico eficaz, usado pela elite para impedir a unidade daquela população e mais facilmente mantê-la sob o jugo racial. (Domingues, P. J. 2001)

Entendendo as mazelas geradas pelo discurso da democracia racial, em especial com relação à miscigenação enquanto efeito enfraquecedor da consciência racial dos indivíduos

autodeclarados pardos, o movimento negro passou a fazer reivindicações ao Estado brasileiro na década de 1980, exigindo a substituição estatística do termo “pardo” por “afrodescendente”, com o intuito de preservar a herança e memória cultural da diáspora africana, além de promover o orgulho e autoestima outrora perdidos. O novo termo, em teoria, somaria “preto” e “pardo” sob um único guarda-chuva identitário: o negro.

As reivindicações foram acolhidas por Hasenbalg e Valle e Silva, então sociólogos vinculados ao IBGE, que passaram a agrupar, em suas análises, os dados econômicos e raciais dos autodeclarados “pretos” e “pardos” sob a categoria “negro”, realizando, no campo analítico, aquilo que o movimento negro promovia no campo político (cf. SANTOS, 2024).

A aglutinação dessas duas identidades, contudo, gerou controvérsias tanto no campo sociológico quanto no político, “reverberando nas disputas, passadas e presentes, pelo significado do próprio termo pardo” (SOUZA, 2022).

Dessa forma, no contexto das Ações Afirmativas, a disputa em torno do termo pardo torna-se ainda mais evidente. Embora não seja a única ocasião em que a tensão identitária associada ao pardo se manifeste em situações de acesso a benefícios vinculados à autodeclaração, trata-se, certamente, daquela de maior impacto sociopolítico, suscitando intensos debates que persistem até os dias atuais.

Quando menciono o termo “benefício” nesta seção, faço referência a um sentido múltiplo: o primeiro diz respeito à ocupação de vagas em políticas de cotas; o segundo relaciona-se ao sentimento de pertencimento. Entendo aqui pertencimento como sinônimo de identidade, o que, para quem transita em um limbo racial, configura um ganho significativo.

Como a definição de negritude, em virtude possivelmente da adoção do pardo, tornou-se complexa e inconsistente, a admissão por cotas raciais acabou virando palco de denúncias e conflitos.

Peter Fry (2004) argumenta que o grande desafio das cotas está na autoidentificação de quem é ou não é negro (na época, as vagas ainda desconsideravam o pardo), levando em conta a complexidade da miscigenação.

O autor comenta sobre o caso da Universidade Federal de Brasília, que havia adotado o sistema de comissão para averiguar a autenticidade das autoidentificações através da avaliação de retratos e entrevistas com as pessoas candidatas, e como isso foi causador de polêmica. É possível observar que Fry traz à tona, ainda que discretamente, um fator de binaridade envolvendo o pardo:

Pela lógica, a introdução das cotas exige uma clara definição de quem tem e de quem não tem direito aos seus programas; no caso, quem é negro e quem não é. Não há espaços ambíguos na política de cotas. Os mulatos, morenos claros e escuros, cafuzos etc. terão que migrar para uma das duas categorias da taxonomia oficial e legal. E como não há um consenso alargado sobre quem é negro e quem não é, temos de lançar mão da auto-identificação [...]. (Fry; Maggie, 2004)

No artigo, Fry analisa o texto do economista estadunidense Jonas Zoninsein, que diz que um possível custo da aplicação do sistema de cotas (nos Estados Unidos) seria o de “introduzir fraturas étnicas e raciais” e “tensões crescentes na sociedade civil”.

A partir dessa declaração, Fry apresenta em suas considerações finais um posicionamento relutante diante da possibilidade de que as políticas de Ações Afirmativas resultem em um aumento do racismo no Brasil. É possível que, em 2004, tal declaração não tenha sido amplamente bem recebida, possivelmente devido a interpretações equivocadas, a ponto de ter se convertido em um dos principais argumentos utilizados por aqueles que se opõem a tais políticas.

Vinte anos depois, porém, as ditas “fraturas étnicas e raciais” passam a ser mais palpáveis conforme o tema foi-se materializando no mundo acadêmico.

Essa disputa identitária, no contexto das Ações Afirmativas, parece decorrer de uma falta de autonomia nos processos de autoidentificação, ocasionada pela ausência de um consenso sólido acerca da identidade parda. Esse cenário, por sua vez, impulsiona o crescimento recente do movimento de consciência parda, que se manifesta de forma expressiva nas redes sociais, acompanhado de um embasamento teórico notadamente social e antropológico.

Em síntese, o movimento de afirmação da identidade parda apresenta dois principais vieses ideológicos: 1) aquele que defende a constituição de uma identidade autônoma e plural, que não se reconhece nem como branca, nem como negra, tampouco como indígena; e 2) aquele que compreende a identidade parda como uma possibilidade de retomada identitária, sobretudo no enfrentamento ao apagamento das origens indígenas.

Para além dessas três identidades — negra, indígena e branca —, o primeiro viés, em geral, contempla questões ainda mais complexas, envolvendo a mestiçagem com outros grupos presentes no Brasil, como árabes e asiáticos. Entretanto, considerando que tais identidades não tiveram participação significativa na formação social do país em sua gênese colonial, mas apenas em períodos mais recentes, este estudo opta por não aprofundar essa discussão.

Um marco significativo para o primeiro viés do movimento pardo remonta a meados de 2001, com a criação da Nação Mestiça, grupo político e social surgido na periferia de Manaus. Inicialmente, o movimento participava ativamente das ações do movimento negro, “pois os seus fundadores se entendiam como negros-mestiços e acreditavam que as origens mestiças e a sua negritude deveriam ser valorizadas” (SANTOS, 2024). Contudo, ao se depararem com resistência dentro do próprio movimento negro — que não os reconhecia como “suficientemente negros”, embora compreendesse os pardos como parte da população negra —, os integrantes da Nação Mestiça passaram a refletir criticamente sobre sua própria condição enquanto pessoas pardas.

Uma situação semelhante é denunciada pela acadêmica e influencer Beatriz Bueno no artigo “*IMPEDIDOS DE ENTRAR EM WAKANDA: Reflexões sobre Parditude, Manifestações Midiáticas e Desafios de Pertencimento*”, de 2021, onde propõe reflexões sobre os desafios que a comunidade parda encontra em termos de pertencimento identitário, fruto da disputa do termo entre o movimento negro e pessoas pardas. No estudo, Bueno exemplifica de forma visual, por meio de uma série de printscreens de postagens em redes sociais, a violência presente no processo de heteroidentificação do pardo pelo movimento negro. Embora esse movimento não seja homogêneo, em certos contextos ele se aproxima de posturas radicais, já que, teorica e institucionalmente, detém o poder de validar corpos pardos enquanto negros.

O texto de Bueno evidencia percepções pejorativas do movimento negro em relação à identidade parda, manifestadas especialmente pelo uso de termos como “afroconveniência”. Este termo, de conotação negativa, refere-se à prática de indivíduos que, por não terem declarado publicamente sua identidade racial ou engajamento no movimento antirracista, passam a ser considerados oportunistas quando expressam essa identidade com fins de autopromoção.

Tais discriminações se mostram inteiramente contraditórias com o texto e definição de pardo pelo movimento negro, mostrando quão frágil, violento e perigoso pode ser a simplificação de algo tão complexo.

Bueno é também idealizadora, conforme sua biografia em redes sociais, do conceito de “parditude”, que visa promover a consciência racial parda a partir de uma perspectiva antirracista e voltada para a multirracialidade. De modo geral, essa proposta busca resgatar as pessoas pardas do “limbo racial”, oferecendo-lhes um espaço identitário seguro e acolhedor, que reconheça a pluralidade e as diferenças internas ao grupo.

De forma mais ampla, o movimento de parditude dialoga com o primeiro viés ideológico que entende a identidade parda como uma autoidentificação autônoma, distinta da leitura que equipara pretos e pardos, sem, contudo, diminuir ou enfraquecer a consciência racial do indivíduo. É nesse espaço intermediário que surge um movimento que reconhece a binaridade presente no discurso racial e busca dar voz a essa complexidade.

Quanto ao segundo viés ideológico por trás da consciência mestiça do pardo, busco ilustrar seu processo e complexidades sob uma ótica empírica na seção seguinte.

### 3. RACISMO À BRASILEIRA: OS PROCESSOS DE CONSTITUIÇÃO DA IDENTIDADE PARDA SOB A LUZ DA RETOMADA

Sob a luz dos textos de Tomaz Tadeu da Silva (2000) e Oracy Nogueira (2006), que tratam, respectivamente, das noções de identidade e diferença e do modo como o preconceito racial opera no Brasil, esta seção se dedica a discutir a constituição da identidade parda no contexto brasileiro. A partir dessas abordagens teóricas, é possível compreender como a identidade parda se forma em meio a relações de poder marcadas por hierarquizações raciais e sociais, bem como pelas ambiguidades e tensões produzidas por um sistema de classificação racial que oscila entre o discurso da miscigenação e a prática da discriminação baseada na aparência — aquilo que Nogueira definiu como preconceito de marca.

Para tanto, analisa-se o fenômeno da retomada identitária com base no trabalho de Mayara Maria Alonge dos Santos (2024), *A Retomada Identitária de Indígenas em Diáspora*. Em seu texto, a autora desenvolve os escritos de Tomaz Tadeu da Silva (2000), articulando-os às maneiras pelas quais a retomada pode ser compreendida teoricamente a partir da relação intrínseca entre identidade, linguagem e relações de poder. Santos propõe que a retomada identitária não é apenas um movimento de reaproximação cultural, mas também uma ação política e discursiva que desestabiliza narrativas hegemônicas.

Em um segundo momento, utiliza-se um breve relato empírico para discutir e ilustrar, à luz de Nogueira (2006), as possibilidades de constituição do sujeito pardo e o entrecruzamento dos conceitos de preconceito de marca e preconceito de origem nesse processo de constituição em um contexto de retomada identitária.

#### 3.1 IDENTIDADE E DIFERENÇA: SOBRE RELAÇÕES DE PODER, DISPUTAS IDENTITÁRIAS E RETOMADA

Para Tomaz Tadeu da Silva, em *Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais* (2000), tanto a identidade quanto a diferença são construções produzidas linguisticamente a partir de relações culturais e sociais. Com base na concepção saussuriana de linguagem como um sistema de diferenças, em que os signos não possuem significados absolutos nem valor intrínseco, já que seu sentido só emerge em oposição a outros signo, o autor destaca a ausência de uma essência fixa que determine, de forma autônoma, o valor

gráfico ou fonético de um signo. Nesse sentido, a linguagem opera como um processo dinâmico de significação, no qual o sentido está sempre em movimento e depende da diferença para se constituir. Por consequência, tanto a identidade quanto a diferença, assim como os discursos que as articulam, são instáveis, contextuais e historicamente situadas, não podendo ser compreendidas como categorias fixas ou naturais.

Na mesma obra, Kathryn Woodward recorre a Stuart Hall para afirmar que “a representação atua simbolicamente para classificar o mundo e nossas relações no seu interior” (HALL, 1997, apud WOODWARD, 2000, p. 8). A partir dessa perspectiva, Tomaz Tadeu da Silva nos apresenta uma concepção de identidade como algo construído discursivamente, sempre atravessado pelas relações de poder. Isso significa que a identidade não é algo dado ou natural, mas resultado de correlações de força entre diferentes grupos sociais. Assim, as identidades são constantemente impostas, contestadas e negociadas. Essas disputas não se limitam ao campo simbólico — elas também se relacionam diretamente à luta por recursos concretos, materiais e simbólicos, como acesso a direitos, reconhecimento social e oportunidades, que são distribuídos de forma desigual e hierarquizada. De maneira geral, portanto, identidade e diferença não apenas se constroem na linguagem, mas também refletem e produzem relações de poder na sociedade

O poder que incide sobre os processos de identidade e diferença opera por meio da hierarquização da norma, ou seja, ao se estabelecer um padrão como referência, todos os que dele se desviam passam a ser definidos em oposição a ele. Essa lógica atribui sentidos positivos àquilo que é considerado norma e negativos ao que é percebido como diferente. No caso da identidade parda, é particularmente revelador notar como pessoas mestiças, dependendo do contexto, são frequentemente identificadas apenas como “não-brancas” — uma designação que evidencia a diferença em relação ao padrão branco, sem reconhecer uma identidade própria. De modo semelhante, o uso da categoria “pessoa racializada” refere-se a qualquer identidade racial que não seja a branca, reforçando, assim, a branquitude como medida normativa implícita. Essas classificações demonstram como o poder atua simbolicamente, produzindo identidades a partir de relações de exclusão e subordinação.

A imposição de uma identidade está ligada à existência de uma língua comum, pois é por meio da linguagem que se torna possível construir e disseminar um discurso de origem — um mito fundador da identidade. Nesse processo, a veracidade dos fatos históricos é secundária: o que importa é a eficácia simbólica do discurso, que confere valores positivos à identidade construída e busca fixá-la, estabilizando-a socialmente. No entanto, como nos lembra a teoria da diferença, especialmente nas formulações de Stuart Hall, a identidade é

constituída em relação ao outro, ou seja, aquilo que é excluído ou deixado de fora também participa da definição do que está dentro. Identidade e diferença são, portanto, mutuamente constitutivas: não é possível pensar uma sem a outra. Para ilustrar essa lógica, Hall recorre ao conceito de performatividade de Judith Butler (1999), particularmente em relação aos processos de racialização e sexualização dos sujeitos. A identidade, nesse sentido, não é uma essência fixa, mas um efeito reiterado de práticas discursivas que moldam os corpos e os sujeitos conforme normas sociais historicamente situadas:

“[...] identidades funcionam por meio da exclusão, por meio da construção discursiva de um interior de um exterior constitutivo e da produção de sujeitos abjetos e marginalizados, aparentemente fora do campo do simbólico, do “representável” (“a produção de um exterior de um domínio de efeitos inteligíveis [1993, p. 22] o qual retorna então para complicar e desestabilizar aquelas forclusões que “nós”, prematuramente chamamos de Identidades).” (HALL, 2008, p. 129)

Assim, o processo de produção identitária opera em uma tensão constante entre duas forças: de um lado, há um movimento que busca fixar e estabilizar a identidade dentro de moldes normativos; de outro, há uma força contrária que tende a desestabilizar essas categorias, expondo sua natureza histórica, social e discursiva. Nesse contexto, Santos (2024), em seu estudo sobre retomada identitária, interpreta a construção identitária como um “processo de subversão e desestabilização da identidade nacional instituída de forma hegemônica” (p. 27). Em outras palavras, quando uma pessoa mestiça reivindica uma identidade originária, ela desafia a lógica hegemônica e subverte a ordem social estabelecida. Essa retomada não é apenas um gesto simbólico, mas uma forma ativa de reinscrever-se na história e reconfigurar as estruturas de pertencimento.

A representação, por sua vez, confere à identidade e à diferença a afirmação de seu poder, pois quem tem o poder de representar também possui o poder de determinar. Trata-se de um mecanismo fundamental na produção e manutenção das relações de poder, uma vez que delimita quais identidades são reconhecidas como legítimas e quais são marginalizadas ou silenciadas. No entanto, para que essa representação não seja compreendida como algo fixo, naturalizado ou imutável, é necessário recorrer ao conceito de performatividade. Esse conceito, conforme desenvolvido por Judith Butler e explicado por Silva (2009), permite compreender a identidade como resultado de práticas reiterativas e situadas, ou seja, como algo que se faz e refaz constantemente, e não como uma essência estável ou preexistente. Assim, a performatividade desloca a identidade da ordem da fixidez para a da ação e da contingência, evidenciando o caráter político e disputado das representações sociais:

“O conceito de performatividade desloca a ênfase na identidade como descrição, como aquilo que é - uma ênfase que é, de certa forma, mantida pelo conceito de representação - para a ideia de "tornar-se", para uma concepção da identidade como movimento e transformação.” (Silva, 2000, p. 92).

Conforme Austin (1998), a linguagem ultrapassa sua função meramente descritiva ou constativa, possuindo o poder de agir sobre o mundo, ou seja, de realizar algo por meio do ato de enunciar. Nesse sentido, certos enunciados não apenas descrevem uma realidade, mas a constituem. É o caso dos chamados atos de fala performativos, nos quais a enunciação é condição necessária para que algo se concretize. Silva (2000) retoma esse entendimento ao afirmar que, para uma afirmação ser considerada performativa, sua enunciação precisa estar vinculada à realização do efeito que produz. Assim, mesmo descrições aparentemente neutras podem, por meio da repetição, adquirir força normativa, estabelecendo-se como “fatos” socialmente aceitos.

Butler, em Silva (2000), a partir dessas reflexões, amplia o conceito de performatividade ao aplicá-lo à constituição das identidades. Para ela, identidades (inclusive as raciais e de gênero) não são expressões de essências internas, mas efeitos produzidos por repetições reguladas de atos discursivos ao longo do tempo. Nesse sentido, o sujeito não precede o discurso; ele é formado dentro e através dele. A identidade, portanto, é performada, reiterada, contestada e sujeita à instabilidade. Esse olhar é fundamental para compreender como discursos racializantes, como os que envolvem a identidade parda, se estabilizam ou se desestabilizam socialmente, sendo continuamente reafirmados, disputados ou subvertidos.

Outro conceito relevante para este trabalho é o de “circularidade”, desenvolvido por Jacques Derrida e discutido por Tomaz Tadeu da Silva (2000). A partir de uma perspectiva semiótica, Derrida propõe que o signo é, por natureza, repetível e iterável, ele pode ser destacado de um contexto original e reinscrito em outro, produzindo novos efeitos de sentido. Essa característica fundamental da linguagem rompe com a ideia de que os signos possuem significados fixos e estáveis, mostrando que o sentido está sempre sujeito à deslocação e à reinterpretação. Segundo Silva, essa iterabilidade implica que todo enunciado carrega em si a possibilidade de ser citado, apropriado, ressemantizado ou mesmo desestabilizado em contextos diversos. Tal possibilidade é justamente o que permite que a linguagem seja tanto veículo de dominação quanto instrumento de resistência. Em termos de identidade, isso significa que categorias como “parda”, “negro”, “indígena”, entre outras, não possuem significados naturais ou universais, mas sim sentidos construídos e disputados em diferentes formações discursivas:

“Segundo Judith Butler (1999), a mesma repetibilidade que garante a eficácia dos atos performativos que reforçam as identidades existentes pode significar também a possibilidade da interrupção das identidades hegemônicas. A repetição pode ser interrompida. A repetição pode ser questionada e contestada. É nessa interrupção que residem as possibilidades de instauração de identidades que não representam simplesmente a reprodução das relações de poder existentes. É essa possibilidade de interromper o processo de "recorte e colagem", de efetuar uma parada no processo de "citationalidade" que caracteriza os atos performativos que reforçam as diferenças instauradas, que torna possível pensar na produção de novas e renovadas identidades. (SILVA, 2000, p. 96).”

A partir dessa possibilidade de interrupção exposta por Butler, Santos (2024) analisa o fenômeno de retomada identitária “em que há o rompimento/interrupção com a “citationalidade” que afastou os povos indígenas de sua identidade cultural e étnica ao performar uma suposta identidade nacional imposta (...)” (p. 29-30). Essa análise é feita a partir dos textos de Stuart Hall sobre identidade cultural. Hall afirma que há duas formas de pensar a identidade cultural, porém nos vale a segunda forma aqui quando falamos de retomada:

“(...) A segunda concepção de identidade cultural é aquela que a vê como “uma questão tanto de 'tornar-se' quanto de 'ser'. Isso não significa negar que a identidade tenha um passado, mas reconhecer que, ao reivindicá-la, nós a reconstruímos e que, além disso, o passado sofre uma constante transformação. Esse passado é parte de uma “comunidade imaginada”, uma comunidade de sujeitos que se apresentam como sendo “nós”.  
(cf. WOODWARD, 2000, p. 18).

Entender a fluidez da identidade é compreendê-la como um processo de “tornar-se”, pois, segundo Woodward (cf. 2000), quem reivindica a identidade não se limita a ser posicionado por ela — há a possibilidade de se posicionar, reconstruir e transformar identidades historicamente constituídas. No contexto da retomada identitária, esse processo atua de forma a reconfigurar o passado, já que o ato de retomar uma identidade altera simbolicamente a ausência anterior dessa identidade, preenchendo lacunas impostas por processos históricos de apagamento (cf. SANTOS, 2024).

### 3.2 POSSIBILIDADES DE RETOMADA IDENTITÁRIA: UM BREVISSIMO RELATO EMPÍRICO SOBRE A ANGÚSTIA PARDA E A BUSCA POR IDENTIDADE

Minha trajetória na busca por compreender e elaborar minha identidade racial constitui um percurso que, ao ser revisitado, revela um profundo diálogo com as formulações de Oracy Nogueira (2006) acerca das especificidades do racismo no Brasil. O autor

estabeleceu a distinção entre o preconceito racial de marca (característico da sociedade brasileira e fundamentado na aparência e em traços fenotípicos, como cor da pele, fisionomia, gestos ou sotaque) e o preconceito de origem, mais associado ao contexto estadunidense, centrado na ancestralidade e na descendência (p. 292). Minha experiência, enquanto pessoa parda, ilustra como essas dinâmicas frequentemente se entrelaçam.

Desde cedo, a mestiçagem já estava presente em minha árvore genealógica. Fui criado pela minha bisavó Dadá, mulher parda com traços negroides marcantes, cuja história de vida remonta a Pelotas, Rio Grande do Sul, filha de uma mulher escravizada e de seu dono. Do outro lado, na família da minha mãe, havia a avó Marli, a avó branca "colona".

Tendo como referência identitária minha avó Marli, e não me reconhecendo nos meus primos paternos, cuja fenotípi é mais retinta (além de ter internalizado um argumento recorrente de meu pai, que, ao mencionar meu cabelo liso, impedia que eu o trançasse como fazia meu tio) construí, até aproximadamente os 14 anos, uma autoidentificação branca. Essa autoidentificação inicial, ancorada parcialmente em aspectos fenotípicos, como o cabelo liso e a pele clara, e em referências familiares percebidas como mais próximas da branquitude, configura-se, à luz da teoria de Oracy Nogueira, como uma manifestação ilustrativa de como a "marca" (aparência) e outros atributos sociais e familiares podem moldar a autopercepção identitária no contexto brasileiro.

No entanto, minha percepção de pertencimento à branquitude foi abruptamente confrontada, aos 14 anos, por um episódio de injúria racial ocorrido durante uma aula de geografia. Apesar de possuir cabelo liso, que até então funcionava como um "norte identitário", fui alvo de uma ofensa racial. Esse evento constituiu um marco a partir do qual comecei a assumir minha negritude, passando a compreender minha experiência como atravessada por um "limbo racial".

Embora Oracy Nogueira (2006) observe que a intensidade do preconceito tende a variar "em proporção direta aos traços negróides", meu caso evidencia que mesmo traços fenotípicos considerados "mais leves" não eliminam o risco de ser alvo de discriminação baseada na aparência. Assim, minha aparência física converteu-se em pretexto para o preconceito, impulsionando-me em direção a uma identidade que até então eu não havia plenamente reconhecido — movimento que compreendo, retrospectivamente, como minha primeira retomada identitária.

Essa retomada identitária foi, simultaneamente, um processo libertador e traumático. A heteroidentificação passou a acompanhar-me de maneira constante, fazendo com que eu me sentisse, em muitos contextos, refém da possibilidade de não ser reconhecido ou aceito

socialmente como negro. Em determinado momento, cheguei a sofrer pressões explícitas por parte de um grupo autodeclarado negro, que me incitou a abandonar a identidade negra, argumentando que “aquilo não me pertencia”. A negação desse espaço de pertencimento ocorreu, sobretudo, após o grupo tomar conhecimento de que, à época, eu mantinha uma relação afetiva interracial com uma pessoa branca.

Esse episódio excludente dialoga diretamente com a reflexão de Nogueira acerca do impacto das relações interpessoais: “onde o preconceito é de marca, as relações pessoais, de amizade e admiração cruzam facilmente as fronteiras de marca (ou cor)” (2006, p. 297). Tal observação evidencia a complexidade e a ausência de uma coesão total no interior dos grupos racializados no Brasil. Assim, a fluidez inerente ao preconceito de marca e a subjetividade dos critérios classificatórios produzem um campo de disputa permanente sobre quem “pertence” ou não a determinado grupo, mesmo entre aqueles socialmente identificados como “não brancos”.

A reação do grupo autodeclarado negro pode, nesse contexto, ser interpretada como uma forma de policiamento interno das fronteiras identitárias, possivelmente motivada por percepções relacionadas à pureza, à lealdade ou à necessidade de preservar a coesão de um coletivo que, historicamente, enfrenta obstáculos significativos à sua unidade:

“Entre os próprios indivíduos de cor, há uma impressão generalizada de que é difícil levar a população de cor a manifestações de solidariedade ou coesão e de que, em geral, quando um preto ou mulato “sobe” socialmente, ele se desinteressa pela sorte de seus companheiros de cor, chegando, mesmo, com frequência, a negar a existência de preconceito. O estado mais ou menos crônico de crise das associações recreativas e culturais da gente de cor, decorrente das rivalidades e conflitos internos, parece ser uma expressão desta dificuldade de integração social.” (Nogueira, 2006, p. 302)

A relação afetiva com uma pessoa branca tornou-se, nesse caso, a “marca” ou o pretexto para o questionamento da minha identidade por parte desse grupo. Tal experiência reforça a complexidade do preconceito de marca no contexto brasileiro, no qual a aparência não apenas determina a forma como a sociedade enxerga o indivíduo, mas também pode ser mobilizada como critério de inclusão ou exclusão no interior dos próprios grupos racializados. A tensão gerada por essa dinâmica identitária levou-me, à época, a buscar apoio na psicanálise.

Já na vida adulta, ao iniciar um processo de compreensão de minha identidade como pardo sob uma perspectiva autônoma e não binária, passei a reconhecer o apagamento da dimensão indígena na construção da minha própria identidade. Rememorei relatos da infância que mencionavam minha bisavó Antônia como sendo “índia que vivia em oca” e, posteriormente, descobri que meu avô, filho dela, fora “adotado” por uma família branca para fins laborais. A partir dessas narrativas e da análise de registros fotográficos, identifiquei fenótipos indígenas na família materna, compreendendo, assim, que minha mãe não era, nem jamais fora, branca, como até então eu imaginava que fosse. Meu cabelo liso, que anteriormente representava uma fonte de incerteza identitária, passou a ser ressignificado como um traço que, perante o espelho, produzia empoderamento.

Essa descoberta introduziu, de forma decisiva, o elemento da origem no meu processo de busca identitária. Embora Oracy Nogueira tenha empregado o conceito de preconceito de origem para descrever as relações raciais no contexto dos Estados Unidos, minha experiência evidencia que, no Brasil, a consciência sobre a origem — neste caso, indígena — desempenha um papel fundamental na retomada identitária, ainda que essa ascendência tenha sido historicamente apagada ou não imediatamente evidenciada pela “marca”.

Dentro do ambiente universitário, estabeleci uma conexão afetiva profunda com a Lucero, uma mulher indígena Quechua em processo de retomada identitária, e visitei a aldeia Guarani Pira Rupa, onde ela morava na época. Foi quando fui reconhecido como “parente” pela liderança da aldeia — termo que denota um reconhecimento identitário entre povos indígenas — o que me proporcionou uma experiência inédita de pertencimento. Essa relação configura uma resposta ativa da minha parte ao apagamento histórico e à “ambiguidade identitária” que me assombrava, traduzindo a busca por pertencimento que, segundo Nogueira, pode ser interpretada como uma tendência individual de compensar as “marcas” impostas pela discriminação estrutural enfrentada por grupos racializados:

“(…) onde o preconceito é de marca, a reação tende a ser individual, procurando o indivíduo “compensar” suas marcas pela ostentação de aptidões e características que impliquem aprovação social tanto pelos de sua própria condição racial (cor) como pelos componentes do grupo dominante e por indivíduos de marcas mais “leves” que as suas (...) (p. 301)

Meu breve relato exemplifica as possibilidades de retomada identitária do sujeito pardo a partir da autoconsciência da mestiçagem. A primeira retomada, relativa à negritude,

revelou-se relativamente “fácil”, dada a adesão do pardo à identidade negra, ainda que permeada por desafios decorrentes da heteroidentificação. Antes de ser reconhecido como negro, frequentemente era enquadrado por termos como “racializado” ou “não-branco” no meio acadêmico, o que gerava sentimentos de desconforto e ambiguidade. Em contraste, a retomada da identidade indígena tem se mostrado mais complexa, em razão da persistência de estereótipos consolidados no imaginário popular e do apagamento histórico. Nesse sentido, conforme aponta Sonia Guajajara<sup>3</sup>, a presença indígena no Brasil também abarca aqueles indivíduos inseridos em contextos urbanos que perderam suas identidades em decorrência da colonização.

Assim, assumo minha condição de pardo como resultado de um longo e violento processo de colonização. Desprovido de referências claras, tais como língua, cultura ou memória específicas, o sujeito mestiço frequentemente não reconhece sua origem indígena. Vivendo nas periferias, está constantemente sujeito à heteroidentificação binária devido à ausência de referenciais acessíveis para uma autodeclaração que transcenda essa dicotomia.

Minha trajetória corrobora a perspicácia de Oracy Nogueira ao evidenciar que a identidade racial no Brasil configura-se como um campo complexo em que a aparência (“marca”) e a ascendência (“origem”) se entrecruzam, são negociadas e, por vezes, impostas pela sociedade, gerando experiências de ambiguidade identitária e a necessidade de “retomadas” para enfrentar e navegar o racismo estrutural.

---

<sup>3</sup> Sonia Guajajara, ministra dos Povos Indígenas do Brasil, elucidou em entrevista ao programa *Roda Viva* (2023) os diferentes níveis de presença indígena no país, articulando-os em quatro categorias principais: indígenas isolados, que não mantêm contato com a sociedade; indígenas aldeados com contato prolongado; indígenas aldeados de contato recente, com convivência entre 30 e 100 anos; e indígenas em contexto urbano, subdivididos entre aqueles que deixaram suas aldeias, mas mantêm vínculo cultural e social com seu povo de origem, e os indígenas autodeclarados, cuja identidade foi desestruturada ao longo do violento processo de colonização.

#### **4. O PARDO IDEOLÓGICO: IDENTIFICANDO A IDEOLOGIA POR TRÁS DO PARDO EM PARALELO À HISTORIOGRAFIA DISCUTIDA**

Para situar ideologicamente a identidade parda e compreender como as ideologias se manifestam em sua historiografia, este trabalho fundamenta-se na obra de Renata Silva (2009), *Linguagem e ideologia: embates teóricos*. No referido texto, a autora realiza uma análise comparativa entre diferentes perspectivas teóricas que articulam linguagem e ideologia, abordando desde pensadores clássicos, como Althusser, Pêcheux e Bakhtin, até autores contemporâneos, como Thompson e Eagleton. A escolha dessa bibliografia se justifica pela diversidade de abordagens reunidas, o que permite apreender as múltiplas camadas ideológicas envolvidas na construção histórica da categoria pardo no Brasil.

A partir dos referenciais sistematizados por Silva (2009), esta seção busca explorar como a ideologia — compreendida ora como estrutura interpeladora de sujeitos (Althusser e Pêcheux), ora como dimensão constitutiva do signo e arena de disputa social (Bakhtin), ora como produção de sentido vinculada a relações de poder (Thompson), ora como instrumento estratégico de ação política de grupos dominantes e subalternos (Eagleton) — contribuiu para moldar a percepção social e a classificação da identidade parda ao longo do tempo.

As noções de ideologia discutidas por esses autores serão posteriormente retomadas e aplicadas às análises do rap nacional, com o intuito de evidenciar como tais dinâmicas ideológicas e discursivas se atualizam no interior desse campo cultural e musical, marcado por disputas simbólicas e processos de (re)significação identitária.

##### **4.1 IDEOLOGIA E SUA MATERIALIDADE NO DISCURSO E NOS APARELHOS DE ESTADO (ALTHUSSER E PÊCHEUX)**

Althusser (1985), em sua leitura crítica de Marx, entende a ideologia não como uma simples distorção da realidade ou algo externo que se coloca entre o sujeito e o mundo, mas como uma estrutura fundamental que media a relação entre os indivíduos e suas condições materiais de existência. Nesse sentido, a ideologia não é algo exterior ao sujeito, mas parte essencial de sua constituição, atuando como um elemento identitário comum que sustenta tanto a noção de sujeito quanto a produção de sentido (cf. SILVA, 2009, p. 159–165). Assim, a noção de ideologia em Althusser está intrinsecamente articulada à de sujeito, uma vez que,

para o autor, a ideologia “interpela os indivíduos enquanto sujeitos” (SILVA, 2009, p. 159), isto é, os constitui como tais no interior das formações sociais.

Segundo Althusser, o processo de interpelação ideológica é responsável por produzir duas "evidências" centrais: a do sujeito e a do sentido. Isso significa, por um lado, a crença de que somos sujeitos autônomos (livres, morais, conscientes) e, por outro, a ideia de que a linguagem é transparente, ou seja, de que as palavras têm a capacidade de nomear diretamente as coisas ou carregar significados fixos. Nesse contexto, a ideologia atua de forma sutil, naturalizando essas percepções e fazendo com que pareçam verdades óbvias. Assim, o sujeito não percebe que está sendo moldado por mecanismos ideológicos.

Althusser também introduz a noção dos Aparelhos Ideológicos de Estado (AIE), distinguindo-os do Aparelho Repressivo do Estado:

Althusser recobra de Marx a existência do Aparelho de Estado (AE), constituído pelo governo, administração, exército, polícia, tribunais, prisões, etc., e o renomeia como “Aparelho Repressivo do Estado”. O acréscimo do termo “repressivo” especifica que o AE vale-se da violência, física ou não (p. 67-68). Althusser identifica outros aparelhos que se manifestam junto ao Aparelho de Estado marxista, mas que a este não se assemelham: são os Aparelhos Ideológicos do Estado (AIE), cuja definição é assim expressa pelo teórico: “um certo número de realidades que se apresentam ao observador imediato sob a forma de instituições distintas e especializadas” (p. 68). São exemplos de AIE: AIE religioso (o sistema das diferentes igrejas), AIE escolar (o sistema das diferentes escolas públicas e privadas), AIE jurídico, AIE político (o sistema político, os diferentes partidos) (...) (Silva, 2009, p.161)

Enquanto o Aparelho Repressivo do Estado atua principalmente por meio da coerção (como ocorre nas instituições policiais, jurídicas e militares), os Aparelhos Ideológicos de Estado (AIEs) operam sobretudo através da ideologia. Esses AIEs incluem instâncias como a escola, a família, os meios de comunicação e as organizações religiosas, entre outras. Funcionam como espaços estratégicos para a circulação e reprodução das ideologias dominantes, contribuindo para a manutenção da ordem social. Isso ocorre porque, ao interpelar os indivíduos como sujeitos, esses aparelhos promovem uma adesão aparentemente espontânea às normas e valores que sustentam as relações de produção.

Pêcheux, ao desenvolver as ideias de Althusser, propõe uma articulação entre ideologia, discurso e linguagem. Para o autor, a ideologia se expressa por meio de formações ideológicas (FIs), entendidas como conjuntos de ideias que circulam na sociedade e que entram em confronto umas com as outras dentro de uma determinada conjuntura social (Silva, 2009, p. 163). Essas formações ideológicas operam no interior dos AIEs, e são compostas por formações discursivas (FDs), que definem, dentro de uma ideologia específica, o que pode ser

dito, como deve ser dito e o que deve ser silenciado. Assim, as FDs representam a forma concreta pela qual as FIs se materializam nos discursos.

No que tange à historiografia do pardo apresentada neste trabalho, podemos perceber como o Estado colonial e imperial brasileiro operou como um Aparelho de Estado, utilizando AIEs como o Diretório dos Índios e os Censos para intervir diretamente na vida social e na constituição identitária dos indivíduos mestiços.

A criação e a manipulação da categoria pardo em documentos oficiais, como os censos, constituem um exemplo concreto de como FDs materializam FIs. A ideologia do branqueamento, por exemplo, manifestou-se por meio das sucessivas alterações nas categorias censitárias, bem como no Diretório dos Índios. Essa FI atuou como uma força que definiu o que poderia ser dito, nomeado ou classificado em relação a população parda, moldando representações e produzindo efeitos de sentido alinhados ao projeto político-racial dominante.

É perceptível que o sentido de pardo, ao longo de sua história, muda de acordo com as FIs e FDs em jogo. Sob a FI do mito da democracia racial, o pardo servia para mascarar a desigualdade racial e diluir a identidade negra; sob a FI do movimento negro, passa a ser ressignificado como parte da identidade negra, de forma a fortalecê-la; sob a FI da parditude, é reivindicado como identidade autônoma. Dentro de uma FI escravagista, as descrições materiais dos pardos em anúncios de escravizados são também exemplos de como a linguagem materializa a ideologia, atribuindo sentidos e valores (como a proximidade com o branco, supondo um potencial de trânsito social).

#### 4.2 A IDEOLOGIA INTRÍNSECA AO SIGNO E A LUTA DE CLASSES (BAKHTIN)

Para Bakhtin, o domínio do ideológico coincide com o domínio dos signos: onde há signo, há ideologia, e tudo que é ideológico possui valor semiótico (Silva, 2009, p.165-167). Assim, por ser constituída pelo semiótico, a ideologia estaria também inerente à consciência, uma vez que os signos que constituem a consciência são criados nas relações interindividuais e são carregados de valores por diferentes interlocutores. Dessa forma, Bakhtin considera o adjetivo “ideológico” como equivalente a “axiológico”, ou seja, munido de valor. Desse modo, qualquer enunciado é sempre ideológico, tanto por se dar em uma esfera ideológica quanto por expressar sempre uma posição avaliativa, não havendo, de tal forma, enunciado que seja neutro.

Como diferentes classes sociais compartilham o mesmo sistema linguístico, os signos carregam valores e sentidos que podem ser contraditórios. Por isso, tornam-se espaços de disputa simbólica, nos quais a luta de classes também se manifesta. Nesse processo, a classe dominante busca controlar o significado dos signos, tentando apagar sua multiplicidade de sentidos, esconder suas marcas ideológicas e impor um sentido único.

“Cada campo da criatividade ideológica ou esfera ideológica tem signos específicos para aludir à exterioridade e, portanto, um modo peculiar de representá-la e refratá-la (...). Daí decorre que é aspecto comum das esferas ideológicas os signos não só fazerem referência a algo, mas também comportarem diferentes interpretações, recriações, enfim, refrações, daquilo a que se referem. A refração é inerente ao signo ideológico, porque uma comunidade linguística é constituída de uma variabilidade de grupos, os quais ressignificarão os signos a partir das suas vivências peculiares.”  
(Silva, 2009, p.166)

Nos interessa aqui observar, em retrospecto à história do pardo, como o uso do termo, desde sua gênese, é ideológico, uma vez que sob a perspectiva bakhtiniana, a própria linguagem utilizada para descrever e classificar pessoas é ideológica e axiológica. Logo, o ato de nomear pardo não é neutro; ele imediatamente insere o indivíduo em uma esfera social e racial específica e carrega uma avaliação implícita dentro do sistema dominante. Já no contexto do Diretório dos Índios, o documento busca saturar o signo “índio” com valores positivos sob a ótica do Estado ("cidadão do reino", "isentos de toda, e qualquer infâmia", vide décimo parágrafo).

A história das categorias raciais nos censos brasileiros é um exemplo contínuo de como signos (as categorias "branco", "preto", "pardo", "mestiço", etc.) servem como arena onde se desenvolve a luta de classes e as disputas ideológicas. Cada mudança nas categorias reflete uma tentativa de fixar o sentido da identidade nacional e das identidades raciais de acordo com a ideologia dominante do período. Assim, a substituição de "pardo" por "mestiço" em 1890, associada à ideologia do branqueamento, é uma tentativa da elite dominante de tornar o signo "mestiço" monovalente no sentido de diluição do sangue negro e caminho para o "progresso". Igualmente, a omissão da categoria indígena e a posterior remoção do quesito "raça" em 1920 são estratégias de tentar apagar ou ocultar a plurivalência e as contradições raciais do Brasil por meio do controle dos signos oficiais de classificação.

Já a disputa contemporânea pelo significado do termo pardo entre o movimento negro e o emergente movimento de parditude é outro exemplo notável da concepção bakhtiniana do signo como arena da luta de classes/grupos.

De um lado, parte do movimento negro busca tornar o signo pardo monovalente sob o guarda-chuva do signo negro, com a intenção de fortalecer a identidade coletiva e a luta antirracista. Essa é uma tentativa de fixar o sentido do pardo dentro de uma formação ideológica específica (a do movimento negro unificado). O uso do termo "afroconveniência" por alguns ativistas negros para criticar a autodeclaração parda em certos contextos é um exemplo de como a linguagem é usada avaliativamente nessa disputa, carregando um valor negativo para aqueles que não se alinham à definição hegemônica de negritude. É uma forma de tentar controlar a refração que o signo pardo pode produzir.

Por outro lado, o movimento de parditude defende que o termo pardo preserve seu caráter múltiplo, representando uma identidade própria, diversa e marcada pela mistura racial. O objetivo é que essa designação reflita as várias expressões da miscigenação no Brasil, resistindo à tendência de ser reduzida a um único sentido dentro da lógica racial binária de preto e branco. A luta por um espaço identitário que seja seguro e acolhedor para pessoas pardas busca justamente afirmar a legitimidade dessa diversidade de significados e vivências associadas ao termo.

O limbo racial pode ser visto, à luz de Bakhtin, como o estado de tensão e contradição no signo pardo, resultante da luta contínua entre diferentes grupos que o utilizam e tentam impregná-lo com valores e sentidos distintos. As fraturas étnicas e raciais que surgem nas bancas de heteroidentificação são as manifestações concretas dessa luta pela fixação ou manutenção da plurivalência dos signos identitários em um contexto de poder (acesso a cotas).

#### 4.3 IDEOLOGIA COMO SENTIDO A SERVIÇO DO PODER E OS MODOS DE OPERAÇÃO IDEOLÓGICA (THOMPSON)

Thompson (1995) define ideologia como o modo como sentido serve, em circunstâncias específicas, para estabelecer e sustentar relações de poder sistematicamente assimétricas (ou apenas relações de poder). Para entender como o sentido cumpre esse propósito, “Thompson identifica “modos de operações gerais da ideologia” e os liga a “estratégias de construção simbólica”” (SILVA, 2009, p. 168). Assim, a teoria de Thompson

assume a existência de cinco modos pelos quais a ideologia pode operar através dessas construções: “legitimação”, “dissimulação”, “unificação”, “fragmentação” e “reificação”. Esses modos não são únicos e independentes, podendo sobrepor-se ou reforçar-se mutuamente. Aplicando a teoria thompsoniana ao termo pardo e sua historiografia, podemos identificar como se deram os modos de operação ideológica.

A legitimação, como o nome sugere, busca apresentar as relações de dominação como legítimas. No contexto da história do pardo, a legitimação se manifestou de forma proeminente através do Diretório Pombalino, que utilizou estratégias de construção simbólica como a racionalização, a universalização e a narrativização. A racionalização envolve a construção de um raciocínio que justifica a aceitação de relações ou instituições sociais; a universalização apresenta os interesses de um grupo (os dominantes) como se fossem os interesses de todos; e a narrativização constroi uma narrativa que justifica a ideologia dominante. Assim, o Diretório legitimou a mestiçagem sob um discurso imperial, forçando a criação da categoria pardo com o objetivo de homogeneizar a população à imagem do reino português.

A dissimulação opera ocultando, negando ou obscurecendo as relações de dominação. Essa operação, no contexto do pardo, está ligada aos processos históricos de apagamento indígena. A dissimulação pode ser expressa através de estratégias simbólicas como o deslocamento, a eufemização e o tropo. O deslocamento transfere sentidos, positivos ou negativos, entre referentes. Exemplos incluem o movimento do Diretório de proibir chamar indígenas de negros para assimilá-los (afirmando um valor negativo ao termo negro em relação ao indígena), além da percepção, em certas correntes do movimento negro, de que ser pardo seria uma forma de ser "menos negro", indicando um deslocamento de valor sobre as identidades. A eufemização busca acrescentar uma valoração positiva. Assim, tanto o discurso de homogeneização colonial quanto o discurso da parditude parecem utilizar esta estratégia, embora com finalidades distintas. O tropo refere-se ao uso de figuras de linguagem, como metáforas. Nomes comuns que se referem a corpos pardos, como “paçoca”, por exemplo, cabem perfeitamente dentro desta construção simbólica.

A unificação estabelece uma ideia de unidade entre indivíduos, independentemente de suas diferenças. Fundamenta-se nas construções simbólicas de standardização e na simbolização da unidade. A standardização busca padronizar para unificar uma identidade coletiva, como nos propósitos de assimilação do Diretório Indígena, bem como nos critérios para a identidade parda estabelecidos pelo IBGE. A simbolização da unidade cria símbolos de

identidade coletiva. A operação de unificação parece estar presente, também, em movimentos como o da Nação Mestiça e da parditude, que buscam unificar uma identidade coletiva parda.

A fragmentação busca manter a dominação segmentando indivíduos e grupos que podem ameaçar o poder dominante. É uma forma de unificar ao separar, o que remete à relação do Diretório Pombalino com os negros escravizados. Os fundamentos desse modo de operação ideológica são a diferenciação e o expurgo do outro. A diferenciação enfatiza as distinções entre pessoas e grupos; o expurgo do outro cria um inimigo comum. A relação de ativistas negros mais radicais com a parditude, vendo-a como um enfraquecimento da identidade negra, pode ser interpretada como uma forma de fragmentação, onde a consciência parda é vista como uma ameaça, transformando uma identidade em refém da outra.

A reificação, por fim, apresenta uma situação transitória como se fosse permanente, natural e atemporal. Suas bases são a naturalização, a eternalização e a nominalização. A naturalização apaga a história dos fenômenos, apresentando-os como naturais, como no apagamento indígena, que os retrata como pertencentes ao passado; a eternalização torna relevantes fatos históricos esquecidos, apresentando-os como permanentes e imutáveis, o que pode ser relacionado ao mito da democracia racial, que utilizou a mestiçagem como base da identidade brasileira para mascarar desigualdades; a nominalização transforma ações e participantes em nome. Partindo do pressuposto de que o nome está intimamente ligado à identidade, a forma como o termo pardo tem sido nomeado e definido ao longo do tempo revela diferentes estratégias de controle simbólico. Em geral (com exceção das iniciativas protagonizadas pelos movimentos de afirmação parda) essas nomeações têm servido para reforçar a lógica da relação entre dominadores e dominados. Desde o período colonial até os atuais processos de heteroidentificação, o poder de nomear e definir quem é pardo raramente esteve nas mãos dos próprios indivíduos assim classificados; ao contrário, essa autoridade quase sempre pertenceu àqueles em posição de poder em relação à essa identidade.

#### 4.4 IDEOLOGIA COMO OPERAÇÃO NÃO EXCLUSIVA DE GRUPOS DOMINANTES DENTRO DAS RELAÇÕES DE PODER (EAGLETON)

Terry Eagleton (1991), crítico marxista, apesar de dialogar com as teorias de Althusser, Pêcheux, Bakhtin e Thompson, busca uma abordagem própria para a ideologia. Ele concorda que a acepção mais amplamente aceita de ideologia a associa à legitimação do poder

de uma classe ou grupo social dominante, similar à visão de Thompson. No entanto, Eagleton refuta a ideia de que a ideologia se limite apenas a isso (cf. SILVA, 2009, p. 170-175).

Ele define ideologia, de forma mais ampla, como um conjunto de ideias por meio das quais os indivíduos formulam, explicam e justificam tanto os objetivos quanto os métodos da ação social organizada — especialmente da ação política —, independentemente de essa ação ter como propósito manter, reformar, eliminar ou reconstruir uma determinada ordem social. Isso implica que também os discursos e crenças de movimentos não-dominantes ou de caráter contestador podem ser compreendidos como ideológicos.

O teórico destaca que a força do conceito de ideologia está justamente em sua capacidade de diferenciar quais disputas de poder são fundamentais para a estrutura de uma determinada forma de vida social e quais não são. Segundo Eagleton, “é preciso especificar sempre o outro, isto é, para determinar o que é ideológico é preciso também saber o que não é” (SILVA, 2009, p. 172).

Dessa forma, para o autor, a ideologia não reside nas características linguísticas de um enunciado em si, mas no contexto em que ele é produzido — ou seja, em quem está dizendo o quê, para quem e com qual finalidade. A ideologia se manifesta quando a linguagem é mobilizada de maneira intencional, orientada por interesses mais amplos ligados à preservação ou transformação das estruturas sociais existentes. Assim, estratégias discursivas como mascarar, racionalizar, naturalizar, universalizar e legitimar podem ser utilizadas tanto por ideologias dominantes quanto, em certos casos, por ideologias que buscam contestar a ordem vigente.

No que diz respeito ao pardo, tanto o Diretório dos Índios quanto o projeto de branqueamento e o mito da democracia racial no Brasil expressam ideologias dominantes. Essas iniciativas representam ações políticas organizadas por setores da elite, com o objetivo de moldar e manter uma determinada ordem social. São exemplos claros de ações politicamente orientadas, cujos fins e meios foram justificados por um conjunto de ideias, refletindo interesses de "alto nível" voltados à consolidação de uma determinada estrutura social.

Na perspectiva de Eagleton, quando o movimento negro propõe a substituição do termo pardo por afrodescendente e reúne pretos e pardos sob a categoria ampla de negro, está realizando uma ação política organizada por um grupo não-dominante, logo, uma ideologia, pois postula meios (a unificação identitária) para atingir um fim (fortalecer a luta antirracista). Já os movimentos de afirmação da identidade parda configuram ideologias de oposição ou

contestação, ao proporem uma reinterpretação da identidade parda e ao reivindicarem seu reconhecimento como categoria autônoma e legítima dentro do debate racial.

Em síntese, a teoria de Eagleton, ao considerar também as ideologias formuladas por grupos não-dominantes e ao enfatizar o contexto e os interesses de "alto nível" que orientam a ação política, oferece uma base teórica sólida para compreender a trajetória do pardo não apenas como produto de ideologias de dominação, mas como um espaço de disputa ideológica ativa. Nesse campo, diferentes grupos buscam definir e atribuir sentidos à identidade parda. As condições de interlocução e os usos específicos da linguagem no debate sobre quem pode ser reconhecido como pardo — e quais direitos ou benefícios estão associados a essa identificação — tornam-se, sob a ótica eagletoniana, elementos centrais para a análise das ideologias em conflito.

## 5. O PARDO DISCURSIVO PERIFÉRICO: QUANDO O ASSUNTO CHEGA NO RAP

Esta seção dedica-se à análise de duas instâncias do discurso sobre a identidade parda no rap nacional. A primeira foca no caso da rapper Flora Matos e sua música *Preta de Quebrada* (2017), que gerou ampla repercussão nas redes sociais, suscitando debates entre ouvintes e artistas a respeito da legitimidade de sua autodeclaração como negra. O objetivo da análise é examinar, à luz do conceito de preconceito de marca de Oracy Nogueira, os mecanismos de heteroidentificação que emergem em torno da negritude atribuída ou negada à artista, tal como se manifestam nos enunciados de versos-resposta, direcionados direta ou indiretamente ao caso em questão, bem como nos comentários publicados no vídeo oficial da obra no YouTube. Busca-se, com isso, evidenciar como elementos subjetivos e afetivos atuam na construção e na contestação da identidade mestiça parda, particularmente em contextos marcados por disputas simbólicas em torno da autenticidade racial.

Em um segundo momento, realiza-se uma análise de natureza quali-quantitativa sobre a presença material da identidade parda no rap nacional, a partir da identificação de formações discursivas (FDs), analisadas à luz dos conceitos de ideologia em Althusser e Pêcheux. Para isso, foram definidas e sistematizadas oito FDs recorrentes, mapeadas em 45 obras selecionadas, lançadas entre os anos de 1999 e 2025. O objetivo da análise é compreender o trânsito e a resignificação da identidade parda ao longo do tempo, conforme enunciado por vozes historicamente marginalizadas no contexto do rap. Neste processo, o rap é interpretado como um espaço de disputa ideológica, conforme proposto pela teoria bakhtiniana, em que múltiplas vozes confrontam e negociam os sentidos possíveis da identidade racial em uma sociedade marcada pela miscigenação e pelas hierarquias raciais.

### 5.1 PRETA DE QUEBRADA: O CASO FLORA MATOS

O período compreendido entre 2009 e 2019 possui uma significativa importância para o rap nacional, por representar a ascensão inédita do gênero no país. Diversos artistas vindos dos principais centros culturais e econômicos — como São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Bahia e Distrito Federal — passaram a conquistar notoriedade, especialmente no contexto do que é denominado, no âmbito do movimento, como o “ano lírico”, ocorrido em 2016. Esse momento foi caracterizado pelo auge das *cyphers*<sup>4</sup>, que foram fundamentais na

---

<sup>4</sup> Cypher, a circle of rappers who take turns freestyling or performing a freeverse in freestyle rap. (Wikipedia).

projeção nacional de artistas que, posteriormente, se consolidaram como referências na cultura, a exemplo de Froid, BK', Djonga e Baco Exu do Blues.

Esse período do rap nacional foi igualmente atravessado por um discurso latente de afirmação e valorização da autoestima negra, o que contribuiu para a popularização de produções icônicas no interior do movimento, como os versos de Djonga em *Olho de Tigre* (2017), notadamente a expressão “fogo nos racistas”. Em um contexto no qual a internet começava a tornar-se mais acessível às populações periféricas, o rap desempenhou um papel central na propagação e no fomento de diálogos acerca da negritude entre parcelas socialmente vulnerabilizadas e com menor acesso a recursos educacionais.

Por fim, destaca-se o crescente sentimento sintetizado na ideia de que “ser negro é moda” (Figura 2), possivelmente decorrente da ampla difusão do rap e da predominância de discursos afirmativos associados à identidade racial. Esse sentimento manifesta-se em diversas produções do período, sendo, contudo, particularmente relevante para a análise que se segue.

Foi neste cenário emergente que a rapper e produtora Flora Matos (Brasília), que já havia alcançado projeção nacional dentro do circuito *underground* com composições como *Cada flash um CEP* (2008) e, mais adiante, consolidado-se profissionalmente com *Pretin* (2011), lançou o *single Preta de Quebrada* (2017), cuja repercussão foi significativa, mobilizando amplamente as redes sociais.

Na canção, Flora Matos articula um discurso centrado na emancipação feminina em contextos de relacionamentos abusivos, ressignificando e potencializando o termo “preta de quebrada” como símbolo de força e independência. Em termos de alcance e influência, a obra foi um sucesso imediato.

O título do *single*, contudo, acendeu calorosos e intensos debates acerca da identidade racial da MC, desencadeando uma série de respostas por parte de outros artistas, especialmente dentro de *cyphers*.

Enquanto pessoa parda de pele clara, é evidente que Flora Matos reivindica sua negritude em consonância com os critérios contemporâneos estabelecidos pelo IBGE, o que, entretanto, não a exime de ser objeto de contestação em processos de heteroidentificação, dinâmica persistente até os dias atuais.

Os comentários publicados no vídeo oficial da música, disponibilizado no canal da artista no YouTube, evidenciam manifestações de negação categórica quanto à sua identidade negra (Figura 1 e Figura 2), bem como posicionamentos que articulam simultaneamente elogios à obra e críticas à identidade racial de Flora Matos (Figura 3). A seção de comentários

configura-se, ainda, como um espaço de debate mais aprofundado sobre a temática da mestiçagem (Figura 4).

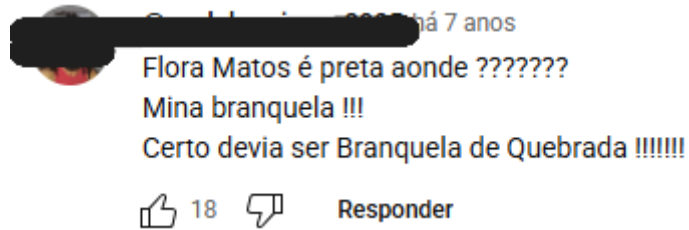


Figura 1 (Youtube)

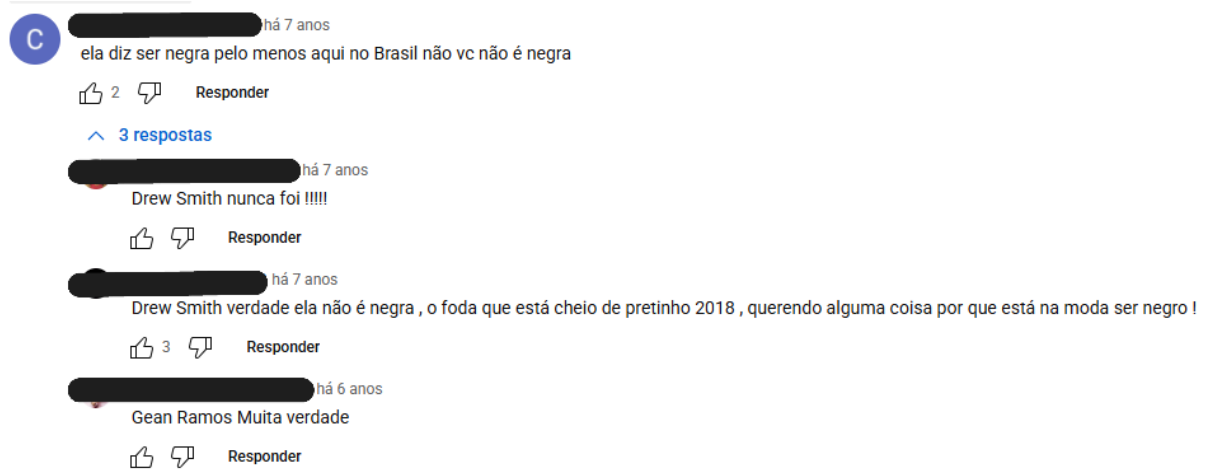


Figura 2 (YouTube)

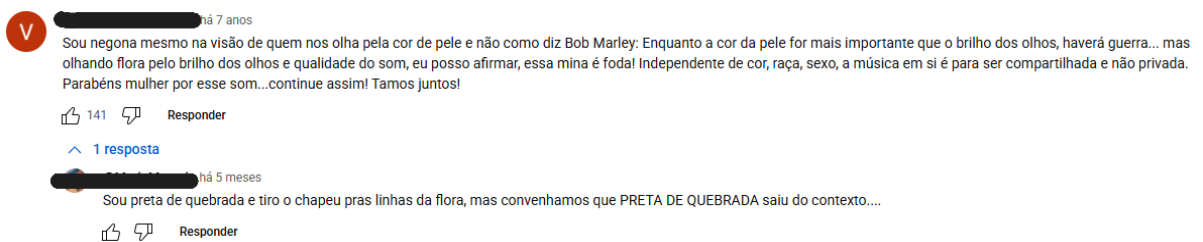


Figura 3 (Youtube)



**Figura 4** (YouTube)

No que diz respeito às respostas de outros artistas em forma de produções musicais, destacam-se dois exemplos significativos: as *cyphers Poetisas no Topo* (2017) e *Psicopretas* (2018).

Na primeira obra, existe um verso que estabelece uma interlocução direta com a música de Flora Matos, chamando a atenção para uma suposta “afroconveniência”. Esse termo, de conotação pejorativa, refere-se à prática de indivíduos que, por não terem feito publicamente menção à sua identidade racial ou ao movimento antirracista, são considerados oportunistas nesses contextos quando o fazem com fins de autopromoção:

“Minhas linha vêm de bandido, eu sou língua afiada/ E eu vim pelo caminho do bem/ Nós é preta de quebrada, nascida e criada/ E não só quando nos convém”  
(*Poetisas no Topo*, 2017)

O discurso em torno da “afroconveniência” articula-se diretamente com a percepção predominante na época de que a condição de ser negro teria se tornado uma tendência ou moda, fenômeno possivelmente amplificado pela ascensão de personalidades negras e periféricas no cenário do rap entre 2009 e 2019. É igualmente baseada na ideia de que a autodeclaração da identidade negra resultaria, em contextos específicos, no usufruir de benefícios sociais com marcas hierárquicas (no caso, ascensão profissional dentro deste

gênero musical especificamente). É possível aqui criar um paralelo simbólico entre as cotas raciais no ensino superior com uma afirmação identitária positiva oriunda do rap, em um contexto onde “é legal ser negro”.

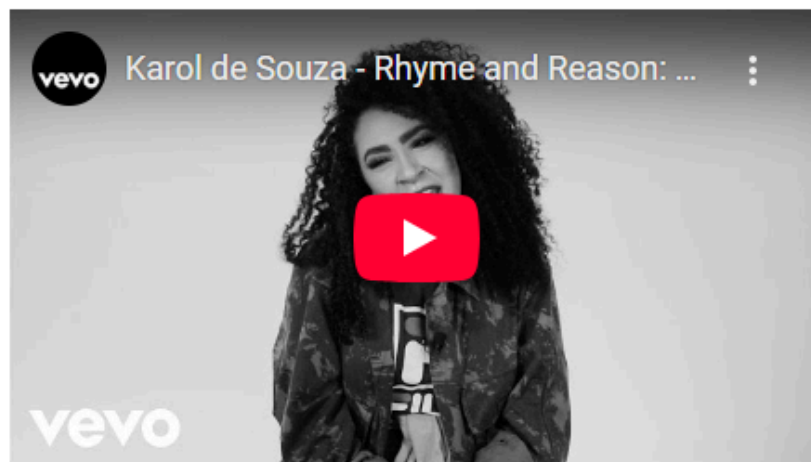
O agregador de letras de música Genius, plataforma colaborativa que permite a ouvintes e artistas comentarem os significados atribuídos às composições, apresenta uma anotação realizada por um usuário a respeito do verso interpretado por Karol de Souza. Nessa anotação, destaca-se a possível alusão feita pela artista à *Preta de Quebrada*, bem como a observação de que, à época, o episódio foi amplamente compreendido como uma questão intrinsecamente relacionada à identidade racial de Flora Matos (Figura 5).

Genius Annotation

[3 contributors](#)

Nessa parte Karol quis dizer que ela é preta desde criança, que nasceu assim e foi criada assim, que ela não é como algumas pessoas que se autointitulam pretas porque “ser preto é legal” querendo apenas desfrutar da cultura que hoje vem ganhando representatividade. Pode também ser uma indireta para os chamados “afroconvenientes”, que querem apenas usar e abusar da cultura mas nunca se manifestam em casos de racismo.

Karol discute isso no *Rhyme and Reason* da VEVO:



A linha é uma possível alusão e indireta a faixa “Preta de Quebrada” da Flora Matos. Desde o lançamento desta música paira uma discussão com relação a Flora Matos ser ou não negra, estando, portanto, se aproveitando da cultura negra.

**Figura 5** (Genius)

O outro exemplo, *Psicopretas*, que reuniu diversas MCs negras e periféricas em uma potente afirmação identitária e política, articulou um discurso coletivo de afirmação da negritude junto com denúncias de práticas que são percebidas como tentativas de apropriação das vivências e dores raciais de maneira oportunista (i.e., afroconveniência).

À época do lançamento, publiquei um texto de opinião no site RND (antigo Rap Nacional Downloads), no qual comentei, com respaldo em entrevista concedida pela idealizadora do projeto, que a *cypher* celebrava a diversidade do corpo negro por meio de um discurso ancorado na perspectiva do colorismo (Figura 6). Contudo, atualmente, a partir de uma abordagem mais crítica que não considera uma teoria colorista para a análise das relações raciais no Brasil, percebo que o discurso apresentado na produção dialoga mais diretamente com a teoria do preconceito racial de marca, formulada por Oracy Nogueira (cf. 2006).



Figura 6 (RND)

Esta teoria, entre outros aspectos, enfatiza a centralidade da carga afetiva e das relações interpessoais no processo discriminatório, elemento que se manifesta de forma particularmente evidente em um contexto marcado por dinâmicas naturalmente competitivas, como é o caso do rap. Levando em conta possíveis conflitos interpessoais em relação à Flora Matos, tal teoria explicaria o fato da leitura racial da artista ser tão dividida entre a classe artística, pois ao mesmo passo que foi atacada, a identidade da MC foi também defendida por outros rappers, vide comentário publicado pelo artista Terra Preta (Figura 7).

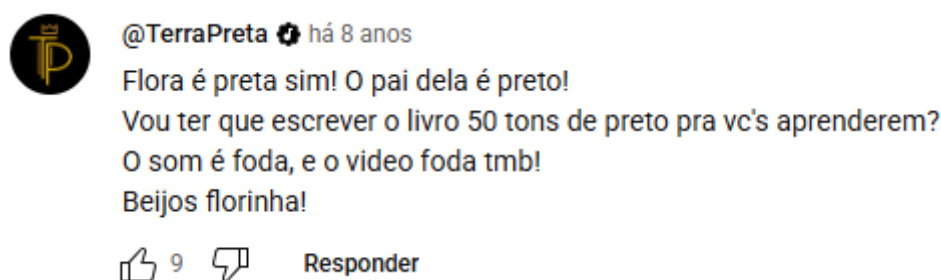


Figura 7 (YouTube)

*Psicopretas* articula também um discurso de conveniência no caso de Flora Matos, mesmo que de forma indireta:

Quem me viu naquela estrada?/ Me diz, quem me viu naquela encruzilhada?/  
Quando não era moda ser preta de quebrada” (Psicopretas, 2018)

Na obra ocorre, igualmente, uma ressignificação do termo “preta de quebrada” em relação à versão de Flora Matos, destacando casos notórios de feminicídio por parte de ações policiais norteadas pelo racismo:

“Preta de quebrada é Maria Eduarda/ É Cláudia arrastada/ Luana que teve sua vida  
arrancada por nada” (Psicopretas, 2018)

No presente trabalho, o caso envolvendo a identidade racial da rapper Flora Matos serve de mero objeto de análise para a forma ambígua como se dá a heteroidentificação de pessoas pardas que buscam amparo nos critérios do IBGE no que tange a definição da identidade negra como soma de pretos e pardos.

Dessa forma, ao considerar o conceito de preconceito racial de marca proposto por Oracy Nogueira, é possível perceber que as dinâmicas sociais e os eventuais conflitos interpessoais no universo do rap podem impactar diretamente na forma como a identidade racial da artista é reconhecida ou questionada. Isso evidencia como elementos subjetivos e afetivos — como percepções individuais, relações de poder e experiências emocionais — se entrelaçam com as construções ideológicas de raça, influenciando os processos de validação identitária.

O debate em torno da identidade racial de Flora Matos, especialmente a contestação de sua negritude por parte de alguns interlocutores, pode ser interpretado à luz da concepção bakhtiniana do signo enquanto arena de luta de classes. Embora Bakhtin estivesse se referindo principalmente a conflitos de ordem socioeconômica, sua ideia de que os signos (como as classificações raciais e as identidades a elas associadas) são carregados de valores contraditórios e disputados por diferentes grupos sociais se aplica com clareza a esse contexto. No universo do rap, que possui suas próprias dinâmicas internas e uma forte valorização da autenticidade, a identidade racial torna-se um ponto central de tensão ideológica. Segundo Bakhtin, as classes dominantes buscam tornar os signos monovalentes, apagando sua historicidade e complexidade ideológica. No caso de Flora Matos, essa disputa ocorre não apenas entre classes sociais distintas, mas dentro do próprio movimento negro e do

cenário do rap, onde diferentes grupos tentam estabelecer critérios sobre quem pode ser legitimamente reconhecido como pertencente a determinada identidade e autorizado a expressar certos discursos.

O discurso de “afroconveniência”, nesse contexto, ressoa com a visão de Thompson de que formas simbólicas (como a reivindicação de uma identidade) podem ser ideológicas se servirem para estabelecer ou sustentar relações de poder assimétricas. No entanto, neste caso, a crítica não vem da classe dominante, mas de outros artistas que se identificam com a base do movimento, questionando quem tem o direito de se beneficiar da visibilidade e capital simbólico associados à identidade negra emergente no rap à época. A percepção de que “ser negro é moda” pode ser uma estratégia de dissimulação ou diferenciação para deslegitimar ou obscurecer a profundidade de certas reivindicações identitárias.

A noção de interpelação ideológica, bem como a ideia de produção de evidências (como a evidência do sujeito e do sentido, segundo Althusser e Pêcheux), revela-se especialmente pertinente. A ideologia atua para que os sujeitos se reconheçam de determinadas maneiras, moldando identidades e atribuindo-lhes sentidos específicos. No entanto, esse processo de interpelação não ocorre de forma homogênea, sobretudo no caso de pessoas pardas. Embora Flora Matos se autodeclare negra conforme os critérios do IBGE, sua identificação pode ser negada no plano da heteroidentificação social, particularmente dentro da cena do rap, onde questões de autenticidade e pertencimento são fortemente debatidas. Isso evidencia que a “evidência” da identidade racial não é universal nem estável, estando sujeita a disputas ideológicas e afetivas que extrapolam os limites das instituições oficiais. O sentido de enunciados como o título “Preta de Quebrada” está ancorado em formações discursivas (FD), que, por sua vez, expressam formações ideológicas (FI). Assim, distintas formações ideológicas — e, portanto, distintos posicionamentos discursivos — podem atribuir significados diversos à identidade da artista e contestar sua legitimidade em ocupar determinados espaços simbólicos.

## 5.2 MATERIALIZAÇÃO DE FORMAÇÕES DISCURSIVAS DA IDENTIDADE PARDA NO RAP NACIONAL ENTRE 1999 E 2025: A EVOLUÇÃO DOS DISCURSOS SOBRE RAÇA E IDENTIDADE NO BRASIL SOB UMA ÓTICA MARGINALIZADA

Para a realização desta análise, foram selecionadas 35 obras do rap nacional, nas quais foram identificadas 45 ocorrências de formações discursivas relacionadas à identidade

parda, no período entre 1999 e 2025. A investigação considera oito formações discursivas distintas por meio das quais a identidade parda se manifesta nas letras analisadas. A contabilização dessas formações foi feita com base em trechos localizados dentro dos versos, sendo que um único verso pode conter mais de uma materialização discursiva. Para fins de padronização metodológica, considerou-se como unidade de análise o trecho que possui sentido relativamente autônomo dentro do verso, ainda que conectado ao todo. Um exemplo disso é a formação discursiva de pardo negro autodeclarado, identificada na música *Negro Drama* (2002), do grupo Racionais MC's, cuja ocorrência foi registrada duas vezes em um mesmo verso:

"Luz, câmera e ação!/ Gravando, a cena vai/ Um bastardo, mais um filho **pardo** sem pai" e "Aquele que você odeia amar nesse instante/ Pele **parda** e ouço funk/ Vim de onde vêm os diamante, da lama" (Racionais MC's, 2002. Grifo meu)

As FDs foram categorizadas como 1) negativa, onde o termo pardo surge com uma conotação desfavorável à identidade negra; 2) de cor, que abordam diretamente questões relacionadas à cor da pele, pigmentação, tonalidade, e sua relação com identidade, sociedade e opressão; 3) binária, que consideram apenas as identidades negra e branca; 4) pardo negro autodeclarado, em que o eu lírico se identifica ou é identificado como pardo em um contexto de pertencimento à negritude, com ênfase na autoafirmação; 5) autorreferencial indefinido, que fala de si, mas que não se encaixa claramente em nenhuma categoria racial definida e expressa dúvida, exclusão, ambiguidade ou não pertencimento a identidades raciais fixas; 6) indígena e pardo indígena, que afirma a identidade indígena no contexto de mestiçagem e problematiza o apagamento indígena na condição de pardo; 7) heterorreferencial, em que sujeito lírico fala sobre outras pessoas ou grupos, referindo-se a cores, raças e identidades raciais de maneira generalizante, explicativa ou opinativa; e 8) pardo autodeclarado, que considera a mestiçagem como identidade autônoma.

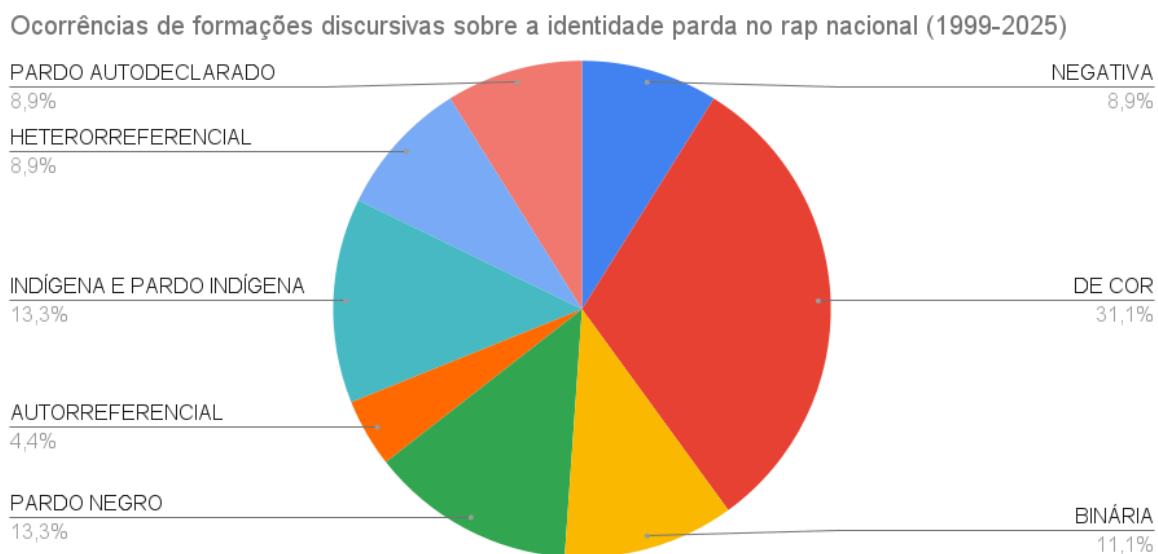
Tabela 1 - Ocorrências por formação discursiva no rap nacional (1999-2025)

Formação Discursiva	Ocorrências
Negativa	4
De cor	14
Binária	5

Pardo negro autodeclarado	6
Autorreferencial indefinido	2
Indígena pardo indígena	6
Heterorreferencial	4
Pardo autodeclarado	4

Fonte: Genius, 2025

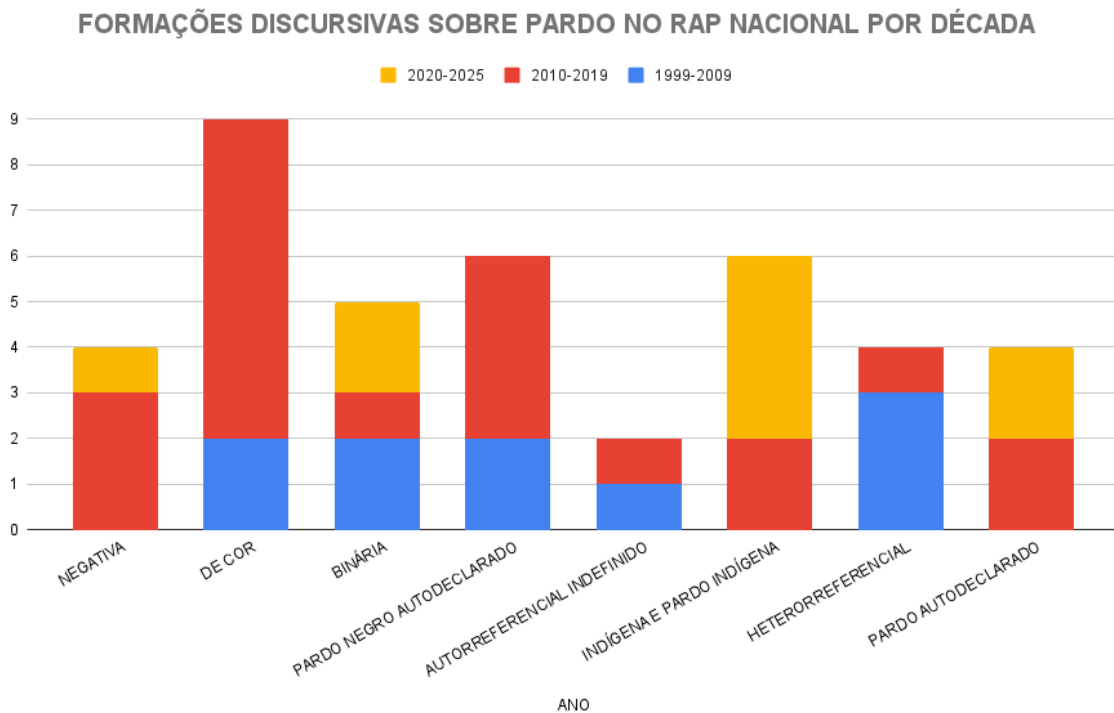
Em um primeiro momento, a análise nos mostra que as formações discursivas de cor se apresentam de forma expressiva, compreendendo 31,1% das ocorrências de FDs entre 1999-2025 (Figura 8), traduzindo que a discussão sobre tonalidade de pele, mistura racial e fenotipagem é central, indicando uma consciência crítica sobre como a cor é lida socialmente.



(Figura 8, Google Sheets)

Ao observarmos a distribuição das ocorrências por década (Figura 9), percebemos o surgimento da formação discursiva indígena e pardo indígena a partir de 2010, com um crescimento mais expressivo na primeira metade da década seguinte. Esse movimento sinaliza a crescente presença e articulação da temática indígena, em conexão com a categoria pardo, no discurso do rap nacional contemporâneo. Em paralelo, os dados dos censos demográficos do IBGE apontam um aumento significativo na autodeclaração indígena no Brasil. O censo de 2022 registrou 1.693.535 pessoas indígenas, o maior número já documentado no país, mais que o dobro do total registrado no censo anterior, que contabilizava 896.917 pessoas (cf.

SANTOS, 2024, p. 52). Esses dados sugerem um processo mais amplo de afirmação identitária, que também se reflete nas produções culturais e nos discursos públicos.



**Figura 9** (Google Sheets)

Ambos os fenômenos podem ser observados como manifestações distintas (uma cultural/artística e outra demográfica/política) de um mesmo movimento subjacente: a crescente reafirmação e visibilidade da identidade indígena no Brasil, frequentemente por parte de indivíduos e grupos que foram historicamente marginalizados ou assimilados sob categorias como a de pardo. Nesse contexto, o rap emerge como um espaço de ressonância e articulação cultural dessa luta por reexistência indígena. Ao explicitar formações discursivas que reivindicam a identidade indígena, o rap contribui para a contestação das classificações coloniais que historicamente tentaram suprimir ou apagar essa identidade. Dessa forma, a linguagem poética e política do rap não apenas reflete, mas também potencialmente impulsiona os processos de autoafirmação identitária que se tornam visíveis nos dados do censo recente.

Outro dado relevante diz respeito ao aumento da presença da formação discursiva de caráter negativo a partir da década de 2010, tornando-se mais recorrente nesse período. A maior concentração dessas ocorrências se dá em torno de 2016, período conhecido no rap

como o "ano lírico", marcado por uma produção intensa e mais reflexiva. Essa formação discursiva negativa se manifesta, em muitos casos, como uma estratégia de afirmação da identidade negra, na qual a figura do pardo é representada de maneira pejorativa, como algo indesejável ou como uma ameaça à autenticidade da negritude. Trata-se, portanto, de um uso discursivo que reforça valores positivos associados à identidade negra por meio da negação ou rejeição da identidade parda, refletindo as tensões ideológicas internas ao próprio campo da luta antirracista:

"Pra nós é muita treta ver uma preta contra outra preta/ Destruindo nossa luta, um branco inventa e 'ceis aceita?/ E **parda** é uma porra, respeita a minha história!/ Fiscal de melanina, nem vem que não faz glória" (Sistah Chilli, 2017, Psicopretas. Grifo meu) e "Encarcerado, com desesperados/ Despreparados iguais homens fardados/ Não sabem o fardo, não existe **pardado**, seu retardado" (PRKILLA, 2023, Sobre poesias & prosas. Grifo meu)

A formação discursiva binária, por sua vez, revela-se como a mais estável ao longo do período analisado, com ocorrências significativas em todas as décadas. Em especial, destacam-se dois casos emblemáticos: nas músicas *Ainda há tempo* (2006), de Criolo, e *Entendeu o que nois sente* (2025), de Jotapê, essa formação discursiva expressa uma espécie de suspensão identitária. Nesses trechos, o eu lírico explicita um sentimento de incerteza ou deslocamento em relação à sua posição no espectro racial, revelando a dificuldade de se enquadrar nas categorias tradicionais de identificação — como preto ou branco. Essa hesitação evidencia a complexidade e a fluidez da identidade parda, marcada por ambiguidades que desafiam classificações binárias e por experiências subjetivas de pertencimento em contextos socialmente racializados:

"Flutuando na hipocrisia do lodo e do fascismo/ Pronto pra rimar, um doido crioulo mestiço/ **Eu não sou preto, eu não sou branco**/ Eu sou do rap, eu sou bem isso" (Criolo, 2006, *Ainda há tempo*. Grifo meu) e ""Vive o drama do pardo no Brasil, um fardo hostil/ **Não sabe nem se é branco ou preto**, né? Cruela de Vil" (Jotapê, 2025, *Entendeu o que nois sente?* Grifo meu)

A FD binária também se manifesta, de forma particularmente expressiva, em contextos de *diss*<sup>5</sup>, funcionando como uma reação à categorização compulsória da identidade racial. Nesse caso específico, evidencia-se a ideia de que a identidade parda, antes de ser

---

<sup>5</sup> Diss, também conhecida nos Estados Unidos como diss track (diss – abreviação dos termos em inglês: disrespect ou disparage; diss track pode ser literalmente traduzida por canção de desrespeito ou canção de menosprezo) é uma canção criada com o principal propósito de expor e insultar alguém, geralmente outro artista. (Wikipédia)

validada, precisa passar por um processo de heteroidentificação. Um exemplo claro encontra-se no verso “Ainda nem me decidi se tu é **preto ou branco**” (Ebony, 2023, *Espero que entendam (Freestyle)*. Grifo meu), onde a fala assume um tom acusatório, questionando a legitimidade identitária do outro com base em uma lógica binária. Essa formulação revela como a identidade parda é, por vezes, tratada como uma posição instável ou transitória, que carece de validação externa, refletindo as tensões e disputas em torno da definição do pertencimento racial no campo do rap e na sociedade mais ampla.

Por fim, a análise dessas formações discursivas revela que o rap nacional atua como uma verdadeira arena bakhtiniana, onde a identidade parda é constantemente debatida, contestada, reivindicada e ressignificada. As letras dos artistas expressam as tensões históricas e sociais que envolvem a classificação racial no Brasil, especialmente a vivência de estar entre categorias fixas, a relação ambígua com as identidades negra e indígena, e as disputas ideológicas em torno do significado de ser pardo em uma sociedade marcada pela racialização. A presença de diversas formações discursivas evidencia como a linguagem, enquanto elemento central dos processos discursivos, materializa sentidos em disputa, enraizados em relações ideológicas atravessadas por classe, raça e poder. Isso revela não apenas a complexidade, mas também a fluidez das identidades em contextos de diáspora e de miscigenação forçada. Ao dar espaço a essas múltiplas vozes e perspectivas, o rap contribui ativamente para a produção, a circulação e a transformação dos discursos sobre raça e identidade no Brasil contemporâneo.

## 6. CONCLUSÃO

Este estudo teve como objetivo principal analisar, por meio de abordagens quantitativas e qualitativas, as manifestações de formações discursivas relacionadas à identidade parda no rap nacional, no período de 1999 a 2025. Para isso, o sujeito pardo foi contextualizado no cenário brasileiro com base em teorias sobre ideologia, identidade e diferença. A análise revelou que o rap nacional atua como uma arena de disputas ideológicas, nos termos de Bakhtin, em que a identidade parda é objeto de intensas negociações.

A investigação historiográfica evidenciou a longa e complexa trajetória do termo pardo no Brasil, desde sua aplicação inicial à população originária em 1500 até sua consolidação institucional como categoria associada à mestiçagem pelo Diretório dos Índios, em 1757. Esse processo histórico, marcado pela mistura forçada e pelo apagamento identitário, deu origem a uma identidade ambígua, caracterizada como um "desdobramento problemático" da colonização. A análise da categoria pardo nos censos demográficos brasileiros revelou uma instabilidade classificatória persistente, reflexo de disputas políticas e ideológicas. A substituição do termo por "mestiço" no censo de 1890, por exemplo, alinhou-se ao projeto de branqueamento, enquanto a supressão do quesito racial em 1920 contribuiu para ocultar as complexidades das relações raciais no país. O expressivo crescimento da autodeclaração parda no censo de 2022 reafirmou a centralidade da categoria, ao mesmo tempo em que intensificou a percepção do pardo como um "enigma brasileiro" ou como estando em um "limbo racial", dada sua indefinição. A partir da década de 1980, essa indefinição e instabilidade classificatória deram lugar a disputas em torno da identidade parda, especialmente com sua incorporação pelo movimento negro. Esse contexto favoreceu o surgimento de movimentos voltados à afirmação de uma consciência parda.

Do ponto de vista teórico, essa trajetória histórica e as disputas contemporâneas foram analisadas por meio das perspectivas de ideologia e de identidade/diferença. As distintas concepções de ideologia foram mobilizadas para compreender de que modo o termo pardo foi instrumentalizado ideologicamente ao longo do tempo. Evidenciou-se como Aparelhos Ideológicos de Estado (AIEs), tais como o Diretório dos Índios e os Censos demográficos, materializaram Formações Ideológicas (FIs) como o branqueamento e o mito da democracia racial, delimitando as possibilidades de enunciação e classificação relacionadas ao sujeito pardo.

A disputa contemporânea em torno do termo *pardo*, tanto no âmbito do movimento negro quanto no da parditude, exemplifica a concepção bakhtiniana do signo como arena de conflitos, na qual distintos grupos buscam atribuir ao termo sentidos e valores específicos. A aplicação dos modos de operação ideológica propostos por Thompson evidenciou as estratégias simbólicas mobilizadas historicamente para construir e controlar os sentidos atribuídos ao pardo. A perspectiva teórica de Eagleton contribuiu para compreender essa trajetória não apenas como resultado de ideologias de dominação, mas como um espaço de disputa ideológica ativa, no qual diferentes grupos atuam com propósitos políticos organizados.

A identidade parda foi compreendida, à luz de Tomaz Tadeu da Silva, como uma construção linguística instável, atravessada por relações de poder. A distinção proposta por Oracy Nogueira entre preconceito de marca e preconceito de origem foi central para a análise das tensões enfrentadas pelo sujeito pardo, especialmente nos processos de heteroidentificação. A noção de retomada identitária foi abordada como um movimento de subversão das identidades hegemônicas, em diálogo com as ideias de performatividade e citacionalidade dos signos.

No que se refere à análise do rap nacional, o estudo confirmou esse espaço como uma verdadeira arena bakhtiniana. A investigação quali-quantitativa das Formações Discursivas (FDs) evidenciou a predominância das FDs de cor, destacando a centralidade da aparência e da mestiçagem nos discursos construídos no gênero. A emergência e o crescimento das FDs indígena e pardo indígena a partir de 2010 foram associados ao movimento mais amplo de retomada identitária e ao aumento da autodeclaração indígena nos censos, revelando como o rap tanto reflete quanto impulsiona processos de reafirmação identitária. O crescimento das FDs negativas a partir desse mesmo período indicou o uso pejorativo do termo pardo em contextos de afirmação da identidade negra, refletindo tensões internas no movimento antirracista e disputas simbólicas sobre quem possui legitimidade para se beneficiar da identidade negra. A persistência das FDs binárias expressou a angústia e a incerteza do sujeito pardo diante da necessidade de se enquadrar em categorias identitárias fixas, sendo recorrente o uso dessas formações em *diss tracks*, como forma de heteroidentificação e questionamento da identidade do outro. O caso de Flora Matos ilustrou, de forma prática, como a heteroidentificação de pessoas pardas (especialmente aquelas de pele clara) é atravessada por relações interpessoais e afetivas, além de disputas simbólicas em torno da legitimidade da visibilidade associada à identidade negra (*afroconveniência*), demonstrando que a interpelação ideológica direcionada a pessoas pardas não é homogênea.

Em conclusão, este trabalho contribuiu para a compreensão da fluidez, complexidade e disputa ideológica que envolvem a identidade parda no Brasil. A análise do rap nacional evidenciou a importância desse espaço cultural periférico como arena de debate e ressignificação das identidades raciais. A linguagem presente no rap materializa sentidos em disputa, profundamente enraizados em relações ideológicas de classe, raça e poder. A investigação das FDs, bem como a análise do caso Flora Matos, revelou as tensões históricas e sociais, além das experiências subjetivas de pertencimento vivenciadas pela população parda, marcada por processos de diáspora e miscigenação forçada.

Embora a presente análise tenha se concentrado nas letras do rap e em um estudo de caso específico, reconhece-se a complexidade de abarcar todas as nuances do debate em torno da identidade parda no amplo e diverso universo do rap nacional. Pesquisas futuras poderiam ampliar o corpus analítico, incorporando outras formas de expressão cultural periférica, ou aprofundar o exame de formações discursivas específicas, como as FDs indígena e pardo indígena. A investigação da recepção dos discursos sobre o pardo por parte do público, especialmente em diferentes plataformas digitais, também se apresenta como uma via promissora para aprofundar a compreensão das dinâmicas de construção e disputa identitária em contextos contemporâneos.

Em última instância, o sujeito pardo emerge não apenas como um "enigma" classificatório, mas como uma construção histórica e social forjada em meio a conflitos ideológicos. Sua busca por pertencimento e a possibilidade de retomada identitária configuram um potencial vetor de empoderamento e resistência anticolonial, desafiando as lógicas binárias e o apagamento histórico impostos pelos processos de colonização.

## REFERÊNCIAS

1KILO. **Cypher Reza Sincera**. 2017 In: Letras.mus.br. [s.d.]. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/1kilo/cypher-reza-sincera/>. Acesso em: 05 de junho de 2025.

AO CUBO. **Abrço**. 2016 In: Letras.mus.br. [s.d.]. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/ao-cubo/abraco/>. Acesso em: 05 de junho de 2025.

APOLINÁRIO, Juciene Ricarte; MOREIRA, Vânia Maria Losada. **Diretório dos Índios entre recepções, traduções e novas operações historiográficas**. Sæculum – Revista de História, Campina Grande, v. 26, n. 44, p. 281-289, jan./jun. 2021.

ARAÚJO, Tereza Cristina N. **A Classificação de ‘Cor’ na Pesquisa do IBGE: Notas para Uma Discussão**. Cadernos de Pesquisa, São Paulo, n. 63, p. 14-6, nov. 1987.

BARBOSA, Bruna da Silva. **As disputas em torno do pardo e as implicações na constituição do sujeito**. 2023. 53 f. TCC (Graduação em Psicologia) – Instituto de Saúde e Sociedade, Universidade Federal de São Paulo, Santos, 2023.

BARBOSA, Bruna da Silva. **O paradoxo da mistura: identidades, desigualdades e percepção de discriminação entre brasileiros pardos**. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 46., 2023, PUC-Minas. Anais.... PUC-Minas, 2023.

BELANDI, Caio; GOMES, Irene. **Censo 2022: pela primeira vez, desde 1991, a maior parte da população do Brasil se declara parda**. Agência de Notícias IBGE, 26 jan. 2024. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/38719-censo-2022-pela-primeira-vez-desde-1991-a-maior-parte-da-populacao-do-brasil-se-declara-parda>. Acesso em: 05 de junho de 2025.

BUENO, Beatriz; SAINT CLAIR, Ericson. **Impedidos de entrar em Wakanda: reflexões sobre parditude, manifestações midiáticas e desafios de pertencimento**. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 44., 2021, Virtual. Anais.... 2021.

CAMARGO, Alexandre de Paiva Rio. **Mensuração racial e campo estatístico nos censos brasileiros (1872-1940): uma abordagem convergente**. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, Belém, v. 4, n. 3, p. 361-385, set.-dez. 2009.

CHINASKI, Diomedes. **Intro**. 2018 LETRAS.MUS.BR. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/diomedes-chinaski/intro/>. Acesso em: 05 de junho de 2025.

DJONGA. **bode**. 2022 In: Letras.mus.br. [s.d.]. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/djonga/bode/>. Acesso em: 05 de junho de 2025.

DOMINGUES, Petronio José. **O mito da democracia racial e a imprensa negra em São Paulo (1915-1930)**. Cadernos de Campo, [S.l.], n. 14/15, p. 161-174, 2006-2007.

DOMINGUES, Petronio José. **Uma História não contada: negro, racismo e trabalho no pós-abolição em São Paulo (1889-1930)**. 2001. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

FACÇÃO CENTRAL. **Homenagem Póstuma**. 2005 LETRAS.MUS.BR. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/facao-central/homenagem-postuma/>. Acesso em: 05 de junho de 2025

FEBEM. **TRACKSUIT**. 2019 In: Letras.mus.br. [s.d.]. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/febem/tracksuit/>. Acesso em: 05 de junho de 2025.

FERNANDES, Estevão Rafael. **Normalizando povos indígenas: um olhar sobre o Diretório Indígena (1757)**. RIDH, Bauru, v. 7, n. 2, p. 39-59, jul./dez. 2019.

FRY, Peter. **Ciência social e política “racial” no Brasil**. Revista USP, n. 68, p. 180-187, 2006.

GABRIEL O PENSADOR. **Boralá (Criolo Brasileiro)** (part Sandra de Sá). 2003 LETRAS.MUS.BR. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/gabriel-o-pensador/borala-criolo-brasileiro/>. Acesso em: 05 de junho de 2025.

GUAJAJARA, Kaê. **Mãos Vermelhas**. 2020 LETRAS.MUS.BR. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/kae-guajajara/maos-vermelhas/>. Acesso em: 05 de junho de 2025.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Depois da democracia racial**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 18, n. 51, p. 269-287, fev. 2003.

JIGABOO. **Qual é a Cor?**. 1999 Genius Lyrics, 1999118. Disponível em: <https://genius.com/Jigaboo-qual-e-a-cor-lyrics>. Acesso em: 05 de junho de 2025

LOVEMAN, Mara. **Mudanças na visibilidade estatística da raça e da etnia na América Latina**. Sociologias, Porto Alegre, ano 23, n. 56, p. 110-153, jan.-abr. 2021.

MATUÊ. **Crack com Mussilon**. 2024 LETRAS.MUS.BR. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/matue/crack-com-mussilon/>. Acesso em: 05 de junho de 2025

MIRIM, Katú. **BANG**. 2025. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YgmlvkHvAmg&pp=ygUPa2F0dSBtaXJpbSBiYW5n>. Acesso em: 05 de junho de 2025.

MV BILL. **Vírus**. 2019 In: Letras.mus.br. [s.d.]. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/mv-bill/virus/>. Acesso em: 05 de junho de 2025.

NAÇÃO MESTIÇA. In: Wikipédia, a enciclopédia livre. [s.d.]. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Nação\\_Mestiça](https://pt.wikipedia.org/wiki/Nação_Mestiça). Acesso em: 05 de junho de 2025.

NARCEJA PRODUÇÕES. **Psicopretas Vol. 1**. In: Genius Lyrics. 24 mar. 2018. Disponível em: <https://genius.com/Narceja-producoes-psicopretas-vol-1-lyrics>. Acesso em: 05 de junho de 2025.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Uma etnologia dos “índios misturados”:** situação colonial, territorialização e fluxos culturais. MANA, Rio de Janeiro, p. 44-77, abr. 1998.

PENTÁGONO. **Noiz é negô.** 2014 In: Letras.mus.br. [s.d.]. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/pentagono/noiz-e-nego/>. Acesso em: 05 de junho de 2025.

PRKILLA. **Sobre poesias & prosas** (feat. Matheus Coringa). 2023 In: YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SLW9AYh3a2k>. Acesso em: 05 de junho de 2025.

RACIONAIS MC'S. **Quanto Vale o Show?**. 2014 In: Genius Lyrics. [s.d.]. Disponível em: <https://genius.com/Racionais-mcs-quanto-vale-o-show-lyrics>. Acesso em: 05 de junho de 2025.

RAPKHAOS MOB. **Eu posso falar nword** 2023 (feat. LUCKHAOS, Lasca Pedra & Isolas). Genius Lyrics. Disponível em: <https://genius.com/Rapkhaos-mob-eu-posso-falar-nword-lyrics>. Acesso em: 05 de junho de 2025

RODRIGUES, Gabriela Machado Bacelar. **(Contra)mestiçagem negra: pele clara, anti-colorismo e comissões de heteroidentificação.** 2021. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

RZO. **Revolta Dos Humildes.** 2017 In: Letras.mus.br. [s.d.]. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/rzo/revolta-dos-humildes/>. Acesso em: 05 de junho de 2025.

SANTOS, Denis Moura dos. **A formação da população parda amazonense e o movimento pardo local: uma discussão sobre a identidade racial parda no Amazonas.** In: ZANIRATO, Sílvia Helena; ROCHA, Jessica (Org.). Conhecimento para quê? Conhecimento para quem?. São Paulo: Editora Edgard Blücher, 2024, p. 173-184.

SANTOS, Mayara Maria Alonge dos. **Do pardo ao indígena: a retomada identitária de indígenas em diáspora.** 2024. Dissertação (Mestrado em Serviço Social e Políticas Sociais) - Universidade Federal de São Paulo, Santos, SP, 2024. Disponível em: <https://repositorio.unifesp.br/server/api/core/bitstreams/a9af1c13-0293-47c4-be20-ca38f784e964/content#page=14.66>. Acesso em: 05 de junho de 2025

SHAWLIN. **Mundo do Rap.** 2007 In: Genius Lyrics. Disponível em: <https://genius.com/Shawlin-mundo-do-rap-lyrics>. Acesso em: 05 de junho de 2025.

SILVA, Adriana Dias. **Retomadas identitárias indígenas em contexto brasileiro.** 2023. Dissertação (Mestrado em História e Conexões Atlânticas) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2023.

SILVA, Dayana K. Melo da. **Construção e Desconstrução da Identidade Parda como Identidade Negra em Narrativas das Redes Sociais Digitais.** In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 46., 2023, PUC-Minas. *Anais eletrônicos*. São Paulo: Intercom, 2023. Disponível em: [https://sistemas.intercom.org.br/pdf/link\\_aceite/nacional/11/0816202322535564dd7db3255c9.pdf](https://sistemas.intercom.org.br/pdf/link_aceite/nacional/11/0816202322535564dd7db3255c9.pdf). Acesso em: 05 de junho de 2025.

SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. 15. ed., 3. reimpr. Petrópolis: Vozes, 2017.

SILVA, Renata. **Linguagem e ideologia: embates teóricos**. Linguagem em (Dis)curso – LemD, Tubarão, v. 9, n. 1, p. 157-180, jan./abr. 2009.

SÓCIRO. **Pássaro Pardo**. 2019 In: Letras.mus.br. [s.d.]. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/sociro/passaro-pardo/>. Acesso em: 05 de junho de 2025.

SOUZA, Arthur Danillo Castelo Branco de; **Negros Fujões “Pintados de branco e afetados por forros”**. In: ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA DA ANPUH-PE, 12. 2018, Recife. Anais [...] Recife: ANPUH, 2018. p. 1-17.

SZWAKO, José; LAVALLE, Adrian Gurza. **“Pretos + pardos”: uma breve história das classificações raciais, movimentos negros e institucionalização simbólica no Brasil**. Revista Inteligência, [S.l.], n. 98, [s.p.], [s.d.]. Disponível em: <https://insightinteligencia.com.br/pretos-pardos-uma-breve-historia-das-classificacoes-raciais-movimentos-negros-e-institucionalizacao-simbolica-no-brasil/#:~:text=Edi%C3%A7%C3%A3o%2098-,%E2%80%9CPretos%20%2B%20pardos%E2%80%9D%3A%20uma%20breve%20hist%C3%B3ria%20das%20classifica%C3%A7%C3%B5es%20raciais,e%20institucionaliza%C3%A7%C3%A3o%20simb%C3%B3lica%20no%20Brasil&text=S%C3%A3o%20diversas%20as%20formas%20e,em%20institui%C3%A7%C3%B5es%20e%20pol%C3%ADticas%20p%C3%BAblicas>. Acesso em: 05 de junho de 2025.

TUPAN. **Escravidão Moderna** (feat. Wescritor). 2023 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=E4-UU9XkzHQ>. Acesso em: 05 de junho de 2025.

DO PROTESTO À RESISTÊNCIA. **Bom Dia Vietnã**. 2012 In: Genius Lyrics. Disponível em: <https://genius.com/Bom-dia-vietna-do-protesto-a-resistencia-lyrics>. Acesso em: 05 de junho de 2025.

WARLLOCK. **Bixa Preta**. 2018 Genius Lyrics. Disponível em: <https://genius.com/Warlock-bixa-preta-lyrics>. Acesso em: 05 de junho de 2025.

WARLLOCK. **Flow Cruz e Sousa**. 2018 Genius Lyrics. Disponível em: <https://genius.com/Warlock-flow-cruz-e-sousa-lyrics>. Acesso em: 05 de junho de 2025.

WARLLOCK. **Vilão Órfão de Vilania**. 2018 Genius Lyrics. Disponível em: <https://genius.com/Warlock-vilao-orfao-de-vilania-lyrics>. Acesso em: 05 de junho de 2025.



