

## POR UM QUADRO CONCEITUAL DOS PROCESSOS DE CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE RACIAL

### FOR A CONCEPTUAL FRAMEWORK OF THE PROCESSES OF CONSTRUCTION OF RACIAL IDENTITY

Camila Leopoldina Batista dos Santos<sup>1</sup>

**RESUMO:** Este artigo tem como objetivo apresentar e argumentar em favor de um quadro conceitual para a análise e interpretação dos processos de construção da identidade racial. Esse quadro se fundamenta na literatura sobre narrativas biográficas, refletindo sobre categorias teóricas como performatividade, iterabilidade e citacionalidade, contextualização e trajetórias textuais com forte potencial para compreensão das experiências pessoais com o racismo narradas que circulam pelo tempo e espaço. Esse quadro, além de permitir uma desnaturalização da identidade racial, possibilita uma compreensão dos processos de positividade da identidade negra que vem acontecendo ao longo dos anos e da responsabilidade dos falantes ao entextualizar determinados discursos e ao interpelar os sujeitos em suas subjetividades construídas por meio da linguagem. Ao final, defendo esse quadro teórico como fundamental para as pesquisas que investigam os processos de construção da identidade racial no Brasil, indicando caminhos possíveis para o trabalho de análise e compreensão das narrativas biográficas enquanto dados empíricos que compõem essa construção das racialidades.

**Palavras-chave:** Performatividade; identidade performativa; identidade racial; narrativas biográficas; trajetórias textuais.

**ABSTRACT:** This article aims to present and argue in favor of a conceptual framework for the analysis and interpretation of the processes of construction of racial identity. This framework is fundamental in the literature on biographical narratives, reflecting on theoretical categories such as performativity, iterability and citationality, contextualization and textual trajectories with a strong potential for understanding the personal experiences with narrated racism that circulate through time and space. This framework, in addition to allowing a denaturalization of racial identity, enables an understanding of the processes of positivization of black identity that has been occurring over the years and the responsibility of speakers to entextualize certain discourses and to question the subjects in their subjectivities constructed through language. In the end, I defend this theoretical framework as fundamental for researches that investigate the processes of construction of racial identity in Brazil, indicating possible paths for the work of

---

<sup>1</sup> Doutoranda – Linha de Identidade racial, narrativas e trajetórias textuais - no Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da Universidade Federal de Goiás - PPLL-UFG. Professora de Língua portuguesa, Língua Inglesa e Linguística Aplicada do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás - Campus Goiânia.

analysis and understanding biographical narratives as empirical data that make up this construction of racialities.

**Keywords:** Performativity; performative identity; racial identity; biographical narratives; textual trajectories.

## 1 Introdução

Este texto tem como objetivo argumentar em favor de um quadro conceitual para a análise e interpretação dos processos de construção da identidade racial. Esse quadro se fundamenta na literatura sobre narrativas biográficas, refletindo sobre categorias teóricas com forte potencial para a compreensão das experiências pessoais com o racismo narradas que circulam pelo tempo e espaço e da identidade negra como performativamente construída.

Iniciarei resgatando uma discussão importante sobre como, nas narrativas oficiais sobre a formação do povo brasileiro, a identidade negra é estigmatizada e apagada a partir da construção da ideia de uma identidade nacional brasileira, resultante da mistura entre as raças negra, indígena e branca. Nesse processo de mestiçagem entre as três raças, as heranças indígena e africana são assimiladas e apagadas, de forma que há uma prevalência da herança europeia ou branca, unificando e embranquecendo nossa identidade nacional, além de sustentar a ideia de que vivemos uma democracia racial no Brasil. Essa ideologia racial impactou e impacta o processo de uma construção positivada da identidade negra, dado o racismo subjacente que inferioriza e subjuga os corpos negros.

Na sequência, discuto sobre os conceitos de performatividade, atos de fala, contexto, citacionalidade e iterabilidade, partindo do entendimento de que as identidades não são estáveis ou naturais e de que, nesse sentido, os processos de construção da identidade negra, ao longo do tempo, vêm mudando e se positivando.

Em seguida, discorro sobre como o processo de positivação da identidade negra vem acontecendo, falando da importância dos movimentos negros nesse processo de conscientização racial e de mobilização coletiva por justiça social e dos tensionamentos dos contradiscursos frente aos discursos racistas por meio das narrativas de experiência pessoal de pessoas negras. Nesse momento, discuto brevemente sobre as narrativas como importante modelo de teorização sobre raça e racismo ao trazer à cena a memória de resistência e luta do povo negro.

Por último, discuto sobre as trajetórias dos textos e os processos de contextualização, refletindo sobre como as narrativas circulam pelo tempo e espaço e como as racialidades diversas são (re)construídas, para, ao final, argumentar em favor desse quadro teórico para a análise e interpretação dos processos de construção da identidade racial.

## 2 Identidade Brasileira vs. Identidade Negra

O processo de (re)construção e (auto)identificação da identidade negra no Brasil não se dá de forma menos complexa do que em outro país que também tenha passado pelas violências da colonização. Fala-se de uma diversidade cultural em nosso país, onde vivem em harmonia as heranças indígena, africana e europeia, formando nossa identidade nacional brasileira. Frases

como “não existe racismo no Brasil”, “não houve segregação racial em nosso país” e “somos todos iguais” são ditas até hoje por pessoas comuns e também por figuras públicas como os atuais presidente e vice-presidente da república, conforme registram as matérias no G1, em 2020, e no Correio Braziliense, em 2021<sup>2</sup>. Esse discurso, ideologicamente construído, compõe uma das narrativas sobre a história do povo brasileiro bastante difundida na primeira metade do século XX, principalmente a partir da obra *Casa-Grande e Senzala*, do sociólogo Gylberto Freyre, apontado como um dos principais teóricos que interpretou e divulgou a ideia de que, no Brasil, o branco, o negro e o indígena, raças formadoras da nossa sociedade, conviviam harmoniosamente desde a escravidão, se comparadas com outras sociedades multirraciais no mundo, como destaca Gomes (2005). Ainda para a autora,

tal discurso consegue desviar o olhar da população e do próprio Estado brasileiro das atrocidades cometidas contra os africanos escravizados no Brasil e seus descendentes, impedindo-os de agirem de maneira contundente e eficaz na superação do racismo. Outras vezes, mesmo que as pessoas e o próprio poder público tenham conhecimento da distorção presente no discurso da harmonia racial brasileira, usam-no política e ideologicamente, argumentando que não existe racismo no Brasil e, dessa forma, julgam que podem se manter impassíveis diante da desigualdade racial (GOMES, 2005, p. 57).

Essa narrativa da existência de uma harmonia entre as raças no Brasil foi também estudada e bastante discutida por Munanga (1999). Para o autor, essa narrativa é marcada por uma *ideologia racial assimilacionista*, elaborada pela elite intelectual brasileira do século XIX e XX, ideologia essa que envolve o reconhecimento de uma diversidade étnico-racial no Brasil, mas de forma diluída e homogeneizante, apagando as diferenças e principalmente as heranças indígena e africana, de forma que há uma prevalência da herança europeia ou branca, unificando e embranquecendo a identidade nacional brasileira, sustentando a ideia de uma suposta *democracia racial*.

Ainda que essa ideologia racial assimilacionista já tenha sido bastante confrontada pelos movimentos negros ao longo dos anos, é uma ideologia que ainda permanece no imaginário coletivo brasileiro, interferindo no processo de construção da identidade negra. De acordo com Munanga (1999), a autodefinição ou autoidentificação negra enquanto identidade coletiva, mas não estanque, possibilita uma verdadeira consciência de luta pela igualdade racial e justiça social. Sua tese é de que a dificuldade dos movimentos negros de maior mobilização das bases populares se deu por conta dos fundamentos dessa ideologia racial elaborada pela elite intelectual brasileira a partir do fim do século XIX a meados do século XX que divide “negros e mestiços” (equiparável ao que nomeamos hoje como pretos e pardos) e aliena o processo de identificação de ambos.

Antes de seguir nesse raciocínio sobre a alienação do processo de identificação racial

---

<sup>2</sup> MAZUI, G. 'No Brasil, não existe racismo', diz Mourão sobre assassinato de homem negro em supermercado. G1, 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/11/20/mourao-lamenta-assassinato-de-homem-negro-em-mercado-mas-diz-que-no-brasil-nao-existe-racismo.ghtml>. Acesso em: 20 de nov. de 2020. SOARES, I. Bolsonaro volta a negar racismo e diz: "sempre questioneei a questão de cotas". Correio Braziliense, 2021. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/politica/2021/05/4923113-bolsonaro-volta-a-negar-racismo-e-diz-sempre-questionei-a-questao-de-cotas.html>. Acesso em: 08 de mai. de 2021.

negra, pensemos um pouco sobre o conceito de raça. Segundo Munanga (2003), na história da ciência, a classificação dos seres vivos começa na Zoologia e na Botânica. Como seres humanos, fomos também classificados em filo, subfilo, classe, ordem e espécie. No século XVIII, a cor da pele era um critério fundamental para a classificação da espécie humana em três raças, branca, negra e amarela, com base na diferença de concentração de melanina. No século XIX, acrescentou-se ao critério da cor outros critérios morfológicos como a forma do nariz, dos lábios, do queixo, do formato do crânio, o ângulo facial etc. E no século XX, graças aos progressos da Genética Humana, concluiu-se que os patrimônios genéticos de dois indivíduos de uma mesma raça podiam ser mais distantes que os de indivíduos pertencentes a raças diferentes, ou seja, a raça não era uma realidade biológica, mas sim um conceito científico inoperante para explicar a diversidade humana e dividi-la em raças.

É importante então destacar que, dentro do processo de construção da *ideologia racial assimilacionista* pela elite intelectual brasileira do século XIX e XX, a classificação e a diferenciação dos grupos humanos se baseou em um conceito de raça muito mais político-ideológico do que biológico com o objetivo de justificar e manter a hierarquização dos grupos,

erigindo uma relação intrínseca entre o biológico (cor da pele, traços morfológicos) e as qualidades psicológicas, morais, intelectuais e culturais. Assim, os indivíduos da raça “branca”, foram decretados coletivamente superiores aos da raça “negra” e “amarela”, em função de suas características físicas hereditárias, tais como a cor clara da pele, o formato do crânio (dolicocefalia), a forma dos lábios, do nariz, do queixo, etc. que segundo pensavam, os tornam mais bonitos, mais inteligentes, mais honestos, mais inventivos, etc. e conseqüentemente mais aptos para dirigir e dominar as outras raças, principalmente a negra mais escura de todas e, conseqüentemente, considerada como a mais estúpida, mais emocional, menos honesta, menos inteligente e portanto a mais sujeita à escravidão e a todas as formas de dominação (MUNANGA, 2003, p. 05).

Nesse sentido, a noção de mestiçagem discutida pela elite intelectual brasileira não pode ser concebida como um fenômeno estritamente biológico, marcado pelo fluxo de genes entre populações originalmente diferentes, mas como um conceito ideológico, ligado a uma percepção de senso comum de características fenotípicas e a uma interpretação sociológica sobre os fatos sociais, psicológicos, econômicos e político-ideológicos decorrentes do cruzamento entre populações biologicamente diferentes, como bem já destacava Munanga (1999, p. 19).

Ao final do sistema escravista em 1888, a construção de uma nação e de uma identidade nacional se colocou como uma questão crucial para a elite brasileira, tendo em vista que a nova categoria de ex-escravizados negros, que não eram sequer considerados gente, passaria a formar a identidade brasileira que se pretendia branca. Explicar essa problemática racial e propor a construção de uma nacionalidade era um grande desafio. Foi então que essa elite, baseada em cientistas ocidentais europeus e americanos da época e do século anterior, que estudavam o fenômeno da mestiçagem, começou a teorizar sobre o processo de formação da identidade brasileira a partir de uma *ideologia racial assimilacionista* que não reconhecia a pluralidade de raças e mesclas, de culturas e valores diferentes, de identidades diversas, mas acreditava na formação de uma identidade única e homogênea, resultante da mestiçagem entre as três raças branca, negra e indígena.

O processo de construção da *ideologia racial assimilacionista*, ainda presente no imaginário coletivo brasileiro, envolve essa noção contraditória de mestiçagem definida ora inicialmente como uma mistura de raças destinada a estragar a espécie humana, gerando mestiços como seres inferiores, ora como uma estratégia de branqueamento e, por consequência, de melhoramento da população, tendo em vista a produção de híbridos menos ‘degenerados’, livres, inteligentes, fortes e com um fenótipo mais aceitável, devido à herança do ‘precioso’ sangue branco, como bem resgata Munanga (1999, p. 28). Entre os intelectuais que teorizavam sobre essa busca por uma identidade brasileira única o autor destaca Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Alberto Torres, Manuel Bonfim, Nina Rodrigues, João Batista Lacerda, Edgar Roquete Pinto, Oliveira Vianna, Gilberto Freyre (já mencionado acima), entre outros. A maioria deles era influenciada pelo determinismo biológico e acreditava na inferioridade das raças não-brancas, sobretudo a negra, e na degenerescência do mestiço. A tese geral era de que, ao longo dos séculos, o cruzamento entre as raças faria desaparecer negros, indígenas e mestiços inferiores, embranquecendo o povo brasileiro.

Segundo Munanga (1999), essa ideologia racial, gerada por meio de teorizações eugênicas, afetou o processo de construção da identidade negra enquanto coletividade mobilizadora contra o racismo sofrido por pessoas pretas e mestiças, pois a elaboração do ideal de uma identidade brasileira, embranquecida gradualmente pelo cruzamento das raças, além de apagar as heranças negra e indígena, dividia a população negra entre pretos e mestiços, alienando-os para melhor dominá-los. Foi necessário que, ao longo dos anos, os movimentos negros, em um processo de resgate constante da consciência racial de pessoas pretas e pardas, continuamente desamparadas e discriminadas no período pós-abolição até os dias de hoje, convergissem para a elaboração de uma nova ideologia racial, que pensasse o Brasil como uma sociedade multicultural, e não unicultural e homogênea como se forjava, enfatizando a importância da reconstrução da identidade negra como plataforma mobilizadora política por justiça social. Como discutem Oliva e Filice (2012),

[...] ao partimos do princípio de que somos membros de uma sociedade multicultural, avançamos no esforço de identificar nossas várias ancestralidades e agentes formadores. Implodimos com mitos de origem que insistiam a nos tratar como membros de uma única cultura – primeiro a europeia e depois a cultura nacional (única e fruto da miscigenação) (OLIVA e FILICE, 2012, p. 196).

Souza (1983) é também uma grande referência nos estudos sobre o processo de construção da identidade negra, no campo da psicanálise. A autora discute sobre as dificuldades emocionais de pessoas negras que rechaçam sua própria imagem por indução racista de seus algozes históricos, afirmando, por exemplo, que, mesmo o negro sabendo que o branco criou a inquisição, o colonialismo, o imperialismo, anti-semitismo, o nazismo, a escravidão, dizimando milhares de vida, a brancura transcende o branco. Pela repressão e violência do racismo, essa brancura é cravada na consciência do negro como sinônimo de pureza, majestade e sabedoria, levando-o a desejar, invejar e projetar um futuro identificatório antagônico em relação a seu corpo e a sua história étnico-racial e pessoal. Ao longo de sua obra, Souza (1983) aborda, então, os processos violentos pelos quais o sujeito negro, enquanto indivíduo ou grupo, hipnotizado pelo *fetichismo do branco ou da brancura*, busca formas de se embranquecer, desejando sua própria extinção, metamorfoseando o corpo presente, alisando os cabelos com ‘produtos químicos’, por

exemplo, ou afilando o nariz com ‘pregadores de roupas’, ou ainda, aniquilando no futuro esse ‘corpo rebelde’ por meio de uniões sexuais com o branco, a fim de gerar um filho ‘mulato’ e talvez um neto branco.

Mas como destaca Bento (2002), apesar desses processos de branqueamento serem frequentemente considerados um problema do negro, que “[...] descontente e desconfortável com sua condição de negro, procura identificar-se como branco, miscigenar-se com ele para diluir suas características raciais” (BENTO, 2002, p. 25), se compreendermos os aspectos históricos e político-ideológicos do racismo no Brasil, como explanamos aqui a partir das discussões de Munanga (1999), constata-se que o branqueamento foi um processo inventado e mantido pela elite branca brasileira.

Nesse sentido, seguimos discutindo nas próximas seções sobre como as narrativas que compõem a história do povo brasileiro foram se diversificando, na medida em que uma nova ideologia racial brasileira foi sendo elaborada, destacando as narrativas de experiência pessoal de pessoas negras com o racismo, em que as próprias pessoas negras contam histórias de si, reconstruindo e ressignificando sua identidade racial, dado o entendimento de que nossas identidades não são estanques.

### 3 Identidade Performativa

Pensar o processo de construção da identidade negra no Brasil como não estanque envolve entender as identidades como não estáveis e não naturais. Essa perspectiva tensiona as teorizações raciais que naturalizam a identidade negra como aquela que conjuga características psicológicas, morais, intelectuais e culturais inferiores e possibilita uma ressignificação positivada da identidade negra.

As identidades são efeito de atos de fala, conforme afirma Pinto (2007, p. 4). Os atos de fala é que produzem esse efeito como naturais, essenciais, produzindo, por exemplo, estruturas binárias e hierarquizadas como *homem X mulher* e *branco X negro*. Essa compreensão requer uma visão de linguagem como performativa, ou seja, como ação no mundo social. Isso significa dizer que os enunciados ou os atos de fala ou o que dizemos fazem algo, e, portanto, fazem as identidades sociais.

Nesse sentido, para uma reflexão a respeito de como a identidade racial é (re)construída na interação social, discutirei brevemente as noções de performativo, atos de fala, ato locucionário, ilocucionário e perlocucionário a partir de Austin (1976), assim como as noções de iterabilidade, citacionalidade e contexto a partir de Derrida (1990) e Butler (1990, 1993, 1997).

A partir da reflexão e análise da linguagem ordinária, Austin (1976) discute sobre a diferença entre os enunciados constativos e os enunciados performativos. Em suas conferências iniciais, ele confronta a ideia de que os enunciados tão somente descrevem um estado de coisas (ou constata algo), apontando que nem todas as sentenças são declarações, sejam elas verdadeiras ou falsas, pois existem também sentenças que expressam perguntas, exclamações, ordens, desejos ou concessões. É quando o autor começa a definir os performativos como aqueles enunciados que, ao serem emitidos, realizam algo, afirmando que circunstâncias apropriadas são necessárias para que um enunciado performativo seja feliz, ou seja, realize uma ação.

Em conferências posteriores, Austin (1976, p. 82) sugere que a diferenciação entre os constativos e os performativos não se sustenta, pois entende que os constativos também podem ser felizes ou infelizes (ou seja, realizam algo) e os performativos também podem ser verdadeiros ou falsos (ou seja, declaram algo). Todo enunciado, portanto, é uma ação, mesmo o próprio constativo (ou declarativo), pois a própria declaração de algo é um fazer. Um exemplo é a frase “Eu corro”, na primeira pessoa do singular do presente do indicativo na voz ativa, estrutura apontada pelo autor como critério explícito de performativo, não significar necessariamente que estou realizando a ação de correr no momento, podendo ser uma declaração de que tenho o hábito de correr, mas ainda assim podendo essa declaração realizar algo.

Ao propor essa visão performativa da linguagem, insistindo na noção de que dizer é fazer, Austin (1976) descarta a possibilidade de se ver o performativo como um objeto linguístico que possa ser analisado empiricamente desvinculado de seu sujeito, pois há uma fusão inevitável entre o sujeito e seu objeto fala. Ou seja, diferente do que prevê uma ciência da linguagem de base descritiva e formal, não há como separar sujeito e objeto, deslocando a fala de seu sujeito, pois este se constitui e age no mundo por meio dela.

Quando se diz então “Eu sou negra ou Eu sou negro”, não se trata de uma simples constatação, mas um ato performativo, um fazer político, como discute Muniz (2009, p. 24-25). Em seu trabalho, em que discute sobre a (auto)identificação negra nos processos de reservas de vagas para as universidades, ela afirma que esse ato performativo tem um caráter ritualístico, de compromisso entre as pessoas que se dizem negras e os proponentes das ações afirmativas, materializados em documentos, que ‘desejam’ que essas pessoas que serão beneficiadas pelas cotas sejam negras. Nesse sentido, há uma expressão de desejo, uma expressão de intencionalidade, politicamente provocada, mas não de verdade. Ou seja, não se trata de constatações, mas de atos performativos em que os sentidos dos enunciados são construídos no momento da enunciação e agem no mundo social.

Para Austin (1976), o ato de fala é composto de três atos simultâneos: o ato locucionário, o ato ilocucionário e o ato perlocucionário. Locucionário, ao dizer algo (a locução em si); ilocucionário, o ato executado ao dizer algo (perguntar, alertar, advertir etc), estando diretamente ligado às interações sociais que se estabelecem entre os falantes; e perlocucionário, produzindo efeitos determinados ou com consequências sobre sentimentos, pensamentos ou ações dos ouvintes, ou quem está falando, ou de certas pessoas.

Ao caracterizar esses três atos, Austin (1976) faz uma distinção entre sentido e força. O ato locucionário seria a produção de sentido, se opondo à força do ato ilocucionário. E os dois se distinguem do ato perlocucionário, que seria a produção de um efeito sobre o interlocutor. Essa distinção é importante porque se distancia de uma noção mais tradicional de linguagem. Quando se trata da performatividade, não há lugar para distinguir entre sentido e significado das palavras, ou seja, elas compõem seu sentido no ato performativo em si, envolvendo o sujeito que o enuncia e toda a sua totalidade. Se eu digo, por exemplo, “Eu prometo...”, posso estar realizando uma ameaça e não necessariamente uma promessa. Ou podemos pensar também no performativo “Você é negro/a”, que pode estar realizando um ato político, configurando o que chamamos de “orgulho negro”, no sentido de valorização dessa identidade, como também pode estar realizando um ato em que a marcação da ‘diferença’ da pessoa negra é evidenciada e transformada em desigualdade, conforme debate Muniz (2009, p. 27)

Seguindo o raciocínio desses exemplos, chegamos a um outro conceito de Austin (1976): a noção de *uptake* (apreensão). Como diferenciar o que esses atos de fala estão realizando? A resposta está em compreender que não é possível analisar esse enunciado deslocado de seu

sujeito, assim como da situação de fala total. Conforme destaca Otoni (1998, p. 134), é preciso analisar o momento de sua enunciação, ou seja, a referência não se dá mais ao nível constativo da linguagem, mas numa concepção performativa. No momento da enunciação, há o reconhecimento entre os interlocutores de que algo está assegurado, apreendido (*uptake*). É quando o sujeito é constituído na interlocução e o objetivo ilocucionário é realizado por meio de sua força. Nesse sentido, o “eu” não tem sozinho o domínio da significação:

Não é possível mais falar de uma intenção do sujeito (falante), já que esta intenção não é e não pode ser mais unilateral. Austin, com a noção de ‘uptake’, subverte a sua própria teoria até então calcada no papel centralizador do sujeito falante. [...] [E]m qualquer situação de fala não há um ‘controle’ do sujeito (falante) sobre sua intenção, já que ela se realiza, juntamente e através do uptake (com seu interlocutor). O uptake é então uma condição necessária do próprio ato (de fala), e é ele que produz o ato (OTONI, 1998, p. 135).

Isso posto não significa dizer que não haja intencionalidade do sujeito, mas que não se tem o controle dessa intenção, podendo haver situações inesperadas, não-intencionadas pelo sujeito. É por meio do *uptake* que há um descentramento da intenção do sujeito falante. Esse conceito pode ser melhor entendido como “uma relação de inter-significação, quando as forças envolvidas no ato de fala estão sendo negociadas pelos/as falantes” (PINTO, 2007, p. 8). Esse entendimento nos ajuda a pensar como a identidade negra é (re)construída na interação social. Gomes (2005, p. 42) discute a respeito, destacando como as identidades não se constroem de forma isolada, mas negociada durante a vida toda por meio do diálogo interior e exterior com os outros.

Como registra Pinto (2007), nas conferências iniciais de Austin, a intencionalidade do sujeito era o que sustentava a ideia de sucesso/fracasso do enunciado performativo e as condições ritualizadas do enunciado previam um contexto possível de ser saturado, determinável. Com a noção de *uptake*, é desfeita a possibilidade de “‘falante consciente da totalidade do ato’ porque exige alteridade, descentraliza o falante, fragmenta assim os sentidos e os efeitos, deixando, portanto, escapar ‘restos’, produzindo uma ‘polissemia irreduzível’ (Derrida, 1990, p. 39) própria à performatividade” (PINTO, 2007, p. 8).

Baseados nas teorizações de Austin, Derrida (1990) e Butler (1997) discutem sobre convenção e ritual para refletir sobre as condições do ato de fala. Sendo as convenções ritualizadas para a realização de um performativo, isso quer dizer que um rito é um momento repetido, repetível e submetido à alteridade. Consequentemente, todo signo pode ser “repetido na ausência não somente de seu referente, mas também na ausência do seu significado ou intenção determinada” (PINTO, 2007, p. 9). Portanto, cada momento de realização de um ato de fala, tido como singular é, na verdade, “um momento já acontecido, em acontecimento, a acontecer”. Essas são contribuições fundamentais para a compreensão da natureza performativa da linguagem que Derrida (1990) e Butler (1997) entendem como *iterabilidade* e *citacionalidade*.

A iterabilidade diz respeito à possibilidade de o signo ser repetido e alterado, mesmo na ausência de seu referente, envolvendo então a mudança e seu deslocamento do ato da repetição, não havendo a possibilidade de uma repetição mimética. Já a citacionalidade, complementar à iterabilidade, está relacionada à repetição citada em outros lugares, produzindo diferenças devido à ruptura com contextos dados e devido aos trânsitos por novos textos.

Nessa dinâmica, em que um texto ou um discurso é repetido e citado em outros contextos, é que a ideia de *contexto insaturável* está engendrada. Sendo assim, contexto nunca é algo pronto ou delimitável, “nunca é absolutamente determinável ou, antes, em que sua determinação nunca está assegurada ou saturada” (DERRIDA, 1990, p. 13). Ele se faz na interação em que se dão os atos de fala. Isso também significa dizer que sendo ele insaturável, é impossível apreender a situação de fala total de um enunciado performativo.

No mesmo sentido, Butler (1990) discute sobre como a performatividade não pode ser entendida como um ato singular, mas como uma prática (re)iterativa e citacional, ou seja, a condição para um ato de fala performativo realizar o que enuncia está na reiteração das práticas linguísticas e significados sociais convencionais e ritualizados, garantida pela natureza citacional da linguagem.

A autora propõe uma teoria da performatividade de gênero, que pode se estender à performatividade das identidades em geral, partindo do entendimento de que as subjetividades não preexistem às convenções culturais, mas são efeito das tramas de poder, saber e discurso sócio histórico e culturalmente específicas (BUTLER, 1993). Nesse sentido, as identidades não são uma propriedade dos indivíduos ou uma essência refletida em seus atos e corpos, mas o efeito pragmático das ações cotidianas e iteráveis por meio da linguagem e diversos outros recursos semióticos (vestimentas, texturas, cortes de cabelo, posições corporais etc.).

Para Butler (1993), o que o sujeito diz e faz o constitui como real e natural e isso é garantido pelo caráter iterativo e citacional da linguagem. No modelo performativo da identidade que propõe, nossas ações repetidas constituem a identidade como se fosse algo natural. E sem querer esgotar a discussão, é importante dizer que seu modelo performativo da identidade não sugere que os sujeitos possam escolher livremente as performances nas quais quiserem se engajar, pois elas são reguladas por uma estrutura normativa muito rígida que delimita suas possibilidades. Essa regulação é o que sustenta a performatividade.

Em síntese, a noção de signo como iterável e citável nos permite entender que a produção de sentidos perpassa os efeitos performativos dos atos de fala que, ao serem realizados, evocam contextos outros e modelos ritualizados e iteráveis. Seguindo esse raciocínio é que podemos pensar em como a identidade negra vem sendo ressignificada e positivada ao longo dos espaços-tempos, na medida em que os textos transitam de um contexto para outro.

Os discursos do racismo que inferiorizam e subjugam os corpos negros circulam ao longo dos espaços-tempos, naturalizando a identidade negra como aquela que conjuga características psicológicas, morais, intelectuais e culturais inferiores, inculcando no imaginário coletivo uma ideologia racial assimilacionista, que apaga as heranças negra e indígena na formação da identidade brasileira, embranquecendo-a, como discutimos na seção anterior. Porém, na contramão disso, a identidade negra vem sendo ressignificada na medida em que outras narrativas que compõem a história do povo brasileiro são produzidas a partir de perspectivas não brancas.

Borges e Melo (2019), por exemplo, trazem alguns dados empíricos de um caso de racismo em que duas mulheres negras<sup>3</sup> de destaque na mídia televisiva sofrem ataques online injuriosos por meio de atos de fala performativos que entextualizam discursos que constroem as mulheres negras como animais e inferiores tais como “Vai lavar louça com esse cabelo!”,

---

<sup>3</sup> O nome de uma delas é mencionado, Maria Júlia Coutinho, e a outra é apenas descrita como atriz da rede Globo, com nível superior completo, protagonista em mais de uma novela de audiência e em outros programas de TV.

“cabelo de bombril”, “Já voltou da senzala?”, “Em pleno século 2015 ainda temos preto na TV”, “Só conseguiu emprego no JN por causa das cotas preta imunda”. Os enunciados ora indicam o desejo de agredir, de humilhar e de desumanizar, pela atribuição de características não humanas e objetificadoras ao cabelo crespo e pela referência ao período da escravidão, ora visam questionar a capacidade da pessoa negra, pela referência às cotas raciais, a fim de desqualificá-la. Na contramão dos ataques racistas, está a presença dessas duas mulheres negras, com suas respectivas belezas, talento e competência profissional, ocupando espaços de destaque, prestígio e projeção nacional, tensionando os discursos racistas que insistem em posicioná-las em lugar de subalternidade. Elas constroem novas narrativas ao adentrarem espaços que, em geral, são destinados às pessoas brancas.

#### 4 A (re)construção da identidade racial por meio das narrativas biográficas

Como vimos, o processo de (re)construção e (auto)identificação da identidade negra no Brasil não se dá de forma menos complexa do que em outro país que também tenha passado pelas violências da colonização. As narrativas que compõem a história do povo brasileiro, que antes elaboravam o ideal de uma identidade brasileira, embranquecida gradualmente pelo cruzamento das raças, foram se diversificando, na medida em que uma nova ideologia racial foi sendo construída.

Os movimentos negros têm um importante papel na construção dessa nova ideologia, conforme destacam Gomes (2005) e também Ayodele e Filice (2012). O trabalho de resgate constante da consciência racial de pessoas pretas e pardas, continuamente desamparadas e discriminadas no período pós-abolição até os dias atuais, convergiu para a elaboração de uma ideologia racial que passou a pensar o Brasil não mais como uma sociedade homogênea, representada por uma identidade nacional embranquecida (fruto da miscigenação), mas multicultural, reconhecendo a diversidade de raças e mesclas, de culturas e valores diferentes. Negros/as e mestiços/as (ou morenos/as, ou mulatos/as) que antes eram classificados de forma separada, como estratégia de desmobilização política, passaram a ter sua identidade reconhecida e fortalecida como negra.

Atualmente denominamos então pessoas negras as pessoas classificadas como pretas e pardas nos censos demográficos realizados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), pois os dados desse instituto, assim como do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), vêm mostrando que a situação estatística destes dois grupos é bem semelhante em termos de direitos legais e legítimos e, ao mesmo tempo, distante da situação do grupo racial branco. Sendo assim, conforme afirma Gomes (2005, pp. 39-40), baseando-se também nas argumentações de Santos (2002), agregarmos pretos/as e pardos/as ao grupo racial negro é plausível, pois o racismo no Brasil fere ambos, ainda que se reconheça que quanto mais escura a pele, menores as chances da pessoa negra ter acesso a recursos materiais e simbólicos (DEVULSKY, 2021).

Essa reformulação das categorias é resultante de um resgate estratégico da noção de raça. Como destaca Muniz (2009), os termos negro/a, preto/a e seus afiliados e diminutivos foram ressignificados de forma positivada pelos movimentos negros, ainda que esses termos carreguem uma historicidade de violência e agressão que é invocada no momento em que são entextualizados. Esses termos nomeiam os corpos negros e podem encerrá-los em estereótipos de inferioridade, incapacidade e desumanização, que são reflexos de como a pessoa negra é

vista, pautados no passado da escravidão. Porém, se consideramos que a linguagem e os sentidos não são fixos e que todo ato de fala é político, a (auto)identificação negra, retomando o conceito de raça, se configura como a uma retomada da luta antirracista em termos práticos e objetivos dos movimentos negros. Enquanto a ideologia racial assimilacionista apagava as diferenças raciais, diluindo as heranças negra e indígena, por meio dos discursos da mestiçagem, o resgate da noção de raça visibiliza e denuncia a existência do racismo na sociedade brasileira. A noção de raça pressupõe uma essencialização, mas, ao mesmo tempo, a (auto)identificação como negro/a significa, estrategicamente, além de uma questão de afirmação e orgulho pela identidade racial, uma reivindicação por direitos e justiça social.

Ao longo dos anos, foram então sendo construídas novas narrativas sobre a formação do povo brasileiro, evidenciando as situações de discriminação e racismo que pessoas negras continuaram sofrendo desde o período pós-abolição, a partir das próprias histórias de vida dessas pessoas. O que acontece é que geralmente essas memórias não são valorizadas ou legitimadas diante das narrativas ditas oficiais sobre o povo brasileiro. Como diz Lélia Gonzalez, ao discutir as noções de consciência e memória,

[c]omo consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade. Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura: por isso, ela fala através das mancadas do discurso da consciência (GONZALEZ, 1984, pp. 226-227).

Para dialogar com essa ideia de que as pessoas negras têm memória, histórias não escritas, saberes ancestrais, experiências pessoais singulares com raça e racismo, memórias individuais e coletivas, que geralmente a dita consciência, branca e elitista, de que fala Gonzalez (1984), tenta apagar ou ocultar, destaco também Ferreira (2014) para nos ajudar a pensar sobre o processo de narrar essas histórias.

Narrar essas histórias, trazer à cena a memória das pessoas negras, é de fundamental importância para o fortalecimento da identidade negra e para a luta antirracista. Segundo Ferreira (2014), a partir das discussões sobre a Teoria Racial Crítica, as pessoas compartilham histórias de si e, ao narrar, formas de pensar sobre os pressupostos, sabedorias recebidas e entendimentos partilhados são desconstruídas. Nesse processo, que a autora chama de letramento racial crítico, essas pessoas vão (re)construindo e (re)significando sua identidade racial. As narrativas produzidas por pessoas negras ganham especial atenção, pois consistem em histórias não-hegemônicas ou contranarrativas valiosas e imprescindíveis para compreender e analisar o racismo em todas as suas facetas, demonstrando como ele é estrutural na sociedade.

Para Ferreira (2014), essa perspectiva é importante para a desconstrução das estruturas e discursos opressores, pois ao ser o conhecimento experiencial das pessoas negras reconhecido, por meio do resgate de histórias e memórias de situações de racismo por que passaram, os

discursos racistas dominantes e as histórias ditas oficiais sobre o povo brasileiro são deslocados e desconstruídos.

Nesse sentido, o processo de positivação da identidade negra vai se dando na medida em que as narrativas vão nascendo da experiência e dando forma à experiência, ao possibilitar que as pessoas ordenem eventos desconectados, envolvendo processos cognitivos complexos como lembrar, situar, antecipar, representar, avaliar e inter-relacionar esses eventos, criando uma continuidade entre passado, presente e futuro projetado/ imaginado, conforme salienta Ochs (2004) em seus estudos da narrativa. Essas narrativas da experiência pessoal são então versões da realidade narrada, em que novos sentidos vão sendo negociados e construídos entre aqueles/as que se engajam na interação social, por meio de uma dinâmica de autoria coletiva, envolvendo verbalização, corpo, entre outros recursos semióticos.

Em síntese, ao enunciarmos nossas histórias, estamos agindo no mundo por meio das práticas sociais envolvendo linguagem. As narrativas de experiência pessoal são, portanto, performativas, em que as pessoas podem se (re)inventar e se transformar, (re)construindo sua identidade racial. Elas se constituem também como importante modelo de teorização sobre raça e racismo, trazendo à cena a memória de resistência e luta do povo negro.

## 5 Recontextualizações em narrativas de (auto)identificação racial

Por fim, vamos destacar o processo pelo qual os discursos e textos transitam de um contexto para outro por meio da *contextualização*, refletindo sobre como as narrativas circulam pelo tempo e espaço e como a identidade negra, assim como as diversas racialidades, é (re)construída.

Um bom exemplo para inicialmente abordarmos o processo de contextualização é a situação descrita por Blommaert (2005, p. 42) em que ele, na ocasião em que viajava com uma colega pesquisadora para participarem de um evento, comenta sobre o quarto confortável no qual havia sido hospedado e menciona o termo ‘balcony’ (sacada) para falar da linda vista que tinha da cidade. Em seguida, ele pergunta à colega se ela tinha uma boa sacada também. Segundo o autor, o termo ‘balcony’ (sacada), em sua língua nativa ‘balkon’, pode significar, entre outras coisas, um termo rude e extremamente machista para se referir aos seios femininos. No momento do diálogo, passava uma mulher com um grande decote, com parte dos seios à mostra. Sua colega vê a mulher que passava por eles, mobiliza uma pista de contextualização, e a pergunta de Blommaert acaba, infelizmente, adquirindo um sentido sexualmente ofensivo. O autor então explica que suas palavras haviam indiciado ou apontado para um contexto outro o qual alterava o significado descritivo que ele intencionava e, de repente, ele se encontra em uma situação de constrangimento com a colega. A partir desse exemplo, ele afirma que o que chamamos de ‘interpretação’ é resultado de processos de *contextualização* que consistem em “processos em que o texto (enunciados, declarações, orais, bem como escritas) é indicialmente ‘feito para caber’ um determinado (conjunto de) contexto(s) pelos participantes na interação (BLOMMAERT, 2005, p. 43. *tradução minha*)”. Ou seja, quando entendemos algo é porque esse algo faz sentido em um contexto particular, o significado não é inerente aos signos (como o termo ‘balcony’), e de, forma dialógica, os falantes envolvidos na interação, vão oferecendo contexto aos enunciados, assim como gerando novo contexto e *apreendendo-os* (conforme a noção de *uptake*, discutida na seção 2 deste artigo).

Segundo Bauman e Briggs (1990), os contextos não são então realidades pré-fabricadas ou pré-discursivas, mas são produzidos a partir dos processos de *contextualização*. Nesses processos, a dimensão interacional imediata não é a única a ser considerada, a dimensão translocal também é muito importante, pois “pistas e pressuposições empregadas indicam construtos históricos, socioculturais e ideológicos mais estáveis” (SILVA, 2019, p. 967). Isso se dá devido à natureza transtemporal e translocal da circulação dos signos. Embora os signos sejam engajados no momento da interação pelos sujeitos falantes, esses signos apontam (indicam) para contextos de uso anteriores, como vimos no exemplo de Blommaert (2005) descrito acima. Essa propriedade, a que Silverstein (2003) se dedica a investigar, é dado o nome de *indexicalidade*, conceito o qual não me deterei aqui, mas considero importante pontuá-lo, pois essa teorização dialoga com que destacamos anteriormente a respeito de como os termos negro/a, preto/a e seus derivados carregam sentidos de contextos anteriores, apesar de serem ressignificados no momento das novas entextualizações.

Os processos de *contextualização* podem ser relacionados ao que Derrida (1990) chama de contexto insaturável, além das noções de iterabilidade e citacionalidade, pois, sendo o contexto nunca algo pronto ou delimitável, significa dizer que no momento da interação em que esse contexto se faz, os textos mobilizados pelos sujeitos falantes estão funcionando por meio desse processo em que são repetidos e citados de outros contextos de uso. Os discursos, que indicam construtos históricos, socioculturais e ideológicos mais estáveis, são então *descontextualizados* de um contexto anterior, tomam a forma semiótica de um texto e são *entextualizados*, de forma que “uma vez deslocados de seu contexto inicial, se precipitam em novos contextos, mediante movimentos infinitos, e significantes, de *descontextualização* e *recontextualização*.” (SILVA, 2019, p. 966). Por isso, como discute Derrida (1990), os enunciados são sempre citáveis e citados, sendo os textos nunca novos ou originais.

Bauman e Briggs (1990) propõem uma mudança de contexto para *contextualização*. Argumentam que contexto não é algo estático, ditado pelo ambiente físico e social, mas emerge das negociações entre os(as) participantes da interação social. Nas palavras dos autores, “o processo de contextualização em andamento pode ser discernido atendendo às pistas de contextualização que sinalizam quais recursos das configurações são usados pelos participantes da interação na produção da estrutura interpretativa” (BAUMAN e BRIGGS, 1990, p. 68. *tradução minha*). Essa mudança de ênfase de contexto para contextualização permitem o estudo dos detalhes textuais que iluminam a forma com que os(as) participantes constroem o mundo ao seu redor.

O processo de *contextualização* envolve um processo ativo de negociação em que os(as) participantes analisam o discurso ao passo em que ele emerge, avaliando sua estrutura e significado no ato de fala em si. No processo de *descontextualização* do discurso de um contexto para outro, esse discurso é descentrado e *entextualizado*. O texto, como unidade linguística, pode ser retirado do cenário interacional, ele é “discurso tornado descontextualizável” (BAUMAN e BRIGGS, 1990, p. 73. *tradução minha*). Esse processo de *entextualização* incorpora aspectos do contexto, como a história de seu uso, e, por conseguinte, o texto, uma vez descontextualizado de um contexto social, envolve uma *recontextualização* em novo contexto.

A grande questão durante os processos de contextualização é a questão ética. Como os discursos são descentrados, entextualizados, descontextualizados e recentrados em novos contextos envolve escolhas ideológica e politicamente situadas. Em *Excitable Speech*, Butler (1997) levanta essa problemática ao discutir sobre como a linguagem que usamos afeta os outros

e sobre nossa responsabilidade ao reproduzirmos discursos de ódio, sendo eles citacionais. Como afirma a autora,

a citacionalidade do discurso pode funcionar para aumentar e intensificar nosso senso de responsabilidade por ele. Aquele que enuncia um discurso de ódio é responsável pela maneira como esse discurso é repetido, pela revigoração desse discurso, pelo reestabelecimento de contextos de ódio e injúria (BUTLER, 1997, p. 27, *tradução minha*).

Ou seja, a responsabilidade do falante não está em produzir uma linguagem do nada, mas, ao entextualizar os diversos discursos, negociar quais são os legados de uso de contextos anteriores que serão recontextualizados. Nessa mesma linha de pensamento, Kell (2015), ao investigar as trajetórias de produção de sentido ou as trajetórias dos textos, afirma que o foco não está nos textos artefatuais ou recursos não humanos como centro, mas no sujeito e em sua agência ao recontextualizar significados *movendo* suas palavras em novos contextos. Ou seja, aquele/a que enuncia um discurso de ódio tem uma enorme responsabilidade pela forma como esse discurso será repetido e, por consequência, pelo efeito do seu ato de fala que interpelará o(s) outro(s) sujeito(s) da interação.

Nesse sentido, podemos pensar em como os discursos de racismo transitam por entre os espaços-tempo, e como eles são entextualizados de forma a produzir um significado. Ora essas entextualizações restabelecem contextos de ódio e injúria, ora reconstróem um contexto de forma a denunciar o racismo.

Podemos também pensar em como esses discursos de racismo são entextualizados de forma a trazer para a existência os sujeitos por meio da linguagem. Ou seja, os discursos de ódio e racismo participam da (re)construção dos sujeitos em suas diversas racialidades, pois uma linguagem opressiva não é meramente uma representação de violência, mas a violência em si que interpela os sujeitos e os subordina (BUTLER, 1997, pp. 8-9). E claro, para refletir sobre essa interpelação, a noção de corpo que Butler traz para a análise é muito importante, pois um ato de fala é realizado por um corpo que fala. Portanto, quando determinados atos de fala racistas são realizados, é muito importante observar qual corpo fala e qual corpo é interpelado. Ou seja, o racismo interpelará sujeitos com marcas corporais muito específicas, os corpos negros.

Como afirma Silva (2019), a violência linguística “posiciona o outro [...] num lugar vulnerável que acaba por insultar, injuriar ou violar a sua condição” (SILVA, 2019, p. 965). Esse processo se dá por meio da entextualização de discursos essencialistas que subordinam corpos negros por meio da associação de suas características fenotípicas a qualidades negativas como estupidez, desonestidade e criminalidade, por exemplo.

Portanto, ao serem os discursos entextualizados, descontextualizados e recontextualizados em novos contextos, os sentidos produzidos terão um efeito na construção dos sujeitos em suas identidades. Pois, como vimos, as identidades não são uma propriedade natural dos indivíduos, mas sim o efeito pragmático das ações cotidianas e iteráveis por meio da linguagem.

## 6 Conclusões: por um quadro teórico para análise e interpretação dos processos de (auto)identificação racial

Ao longo dos séculos XIX e XX, as teorizações eugênicas impactaram de forma violenta e racista o processo de construção identitária da população brasileira, desenvolvendo uma *ideologia racial assimilacionista* (MUNANGA, 1999), que apagava as heranças indígenas e africana, de forma que a herança europeia ou branca prevalecia, visando o almejado embranquecimento de nossa identidade nacional. Ainda que essa ideia de uma identidade nacional brasileira única, resultante da mistura entre as três raças, embranquecida, clareada, sustentada pelo mito da democracia racial, povoa nosso imaginário coletivo até os dias de hoje e impacte o processo de construção da identidade negra e das demais racialidades, novas (re)construções vêm sendo geradas; ou seja, novas teorizações sobre raça e racismo têm surgido, desenvolvidas por meio de narrativas de experiência pessoal de pessoas negras com o racismo, em que as próprias pessoas negras contam histórias de si, reconstruindo e ressignificando sua identidade racial (GONZÁLEZ, 1984; FERREIRA, 2014).

Demos destaque aos movimentos negros (GOMES, 2005; AYODELE e FILICE, 2012), cujo trabalho de resgate constante da consciência racial de pessoas pretas e pardas resultou na construção de uma nova ideologia racial, que passou a pensar o Brasil não mais como uma sociedade unirracial ou unicultural, homogênea, representada pela ideia de uma identidade nacional embranquecida (fruto da miscigenação) mas multicultural, reconhecendo a diversidade de raças e mesclas, de culturas e valores. Nesse sentido, novas narrativas que compõem a história do povo brasileiro vêm sendo elaboradas, na medida em que as memórias individuais e coletivas, os saberes e as experiências pessoais com raça e racismo das pessoas negras são trazidas à cena, fortalecendo a identidade negra de forma mobilizadora e engajada na luta antirracista.

Tendo em vista a importância da compreensão desses processos de construção da identidade racial no Brasil, de forma que a identidade racial seja desnaturalizada e as análises extrapolem o âmbito da palavra isolada do sujeito falante e do objeto fala, argumento a seguir em favor do quadro conceitual apresentado e discutido neste artigo como forte potencial para compreensão das narrativas de experiência pessoal com o racismo que circulam pelo tempo e espaço.

Compreender, primeiramente, que a identidade racial, assim como as identidades de forma geral, não é uma essência refletida em atos e corpos, mas o efeito pragmático das ações cotidianas e iteráveis por meio da linguagem, como afirma Butler (1993), é de suma importância para entender, por exemplo, que não se nasce negro/a ou branco/a. A teoria dos atos de fala de Austin, assim como as noções de iterabilidade, citacionalidade e contexto a partir de Derrida (1990) e Butler (1990, 1993, 1997), nos ajudam na compreensão dos processos de (re)construção da identidade racial. Esses processos se dão na interação social, por meio de atos performativos em que os sentidos dos enunciados são construídos no momento da enunciação, negociados pelos/as falantes.

Essas categorias teóricas nos permitem analisar como se deu e se dá o processo de (re)construção da identidade negra como aquela que conjuga características psicológicas, morais, intelectuais e culturais inferiores difundida ao longo dos séculos XIX e XX e também hoje. Essa compreensão só é possível ao considerarmos a noção do signo como iterável e citável, nos possibilitando entender que a produção de sentidos perpassa os efeitos performativos dos atos de fala que, ao serem realizados, evocam contextos outros e modelos ritualizados e iteráveis. Pelo mesmo processo, ao considerarmos que os sentidos não são fixos e que a linguagem é

performativa, na contramão dessa construção negativa e racista, a identidade negra pode ser (como vem sendo) ressignificada e positivada na medida em que são deslocados discursos e textos de um contexto a outro, pelo tempo e espaço, e outras narrativas que compõe a história do povo brasileiro são produzidas a partir de perspectivas não brancas. Como vimos, termos como negro/a, preto/a e seus afiliados e diminutivos foram ressignificados estrategicamente de forma positivada pelos movimentos negros, ainda que esses termos carreguem uma historicidade de violência e agressão que é invocada no momento em que são entextualizados.

Destaco também a importância do estudo das narrativas de experiência pessoal com raça e racismo, em especial a partir das perspectivas de Ochs (2004) e Ferreira (2014), dando enfoque a novas histórias ou memórias sobre a formação do povo brasileiro, evidenciando as situações de discriminação e racismo que pessoas negras continuaram a sofrer desde o período pós-abolição, mas também as histórias de luta e resistência, memórias essas geralmente apagadas ou não legitimadas pelos registros oficiais sobre o povo brasileiro, como afirma Gonzalez (1984).

Por último, para analisar como os discursos e textos circulam pelo tempo e espaço, de modo a compor os processos de (re)construção da identidade racial por meio das narrativas biográficas, destaco o estudo sobre os processos de contextualização a partir de Bauman e Briggs (1990) e Blommaert (2005) e sobre as trajetórias textuais a partir de Kell (2015). Essas discussões sobre os processos de contextualização e as trajetórias textuais se complementam e são de extrema importância para o estudo sobre os processos de (re)construção da identidade racial no Brasil, pois nos possibilitam compreender como os discursos e textos circulam de um contexto a outro de forma a compor as narrativas, destacando a responsabilidade dos sujeitos falantes ao entextualizar esses discursos e ao interpelar determinados sujeitos em suas subjetividades construídas por meio da linguagem.

Como vimos, uma simples análise das palavras não abrange a complexidade com que se dão todos esses processos de construção de sentido. Ainda que os signos carreguem rastros de contextos anteriores, compreendemos que uma mudança de contexto de uma palavra para outro pode exacerbar ou minimizar o efeito ofensivo de um termo. E nessa viagem dos textos, como discute Kell (2015), devido à *temporalidade aberta* dos atos de fala de que fala Butler (1997), novos sentidos são construídos, sendo possível então uma ressignificação da identidade negra, por exemplo. Isso quer dizer que a identidade negra, como efeito das ações cotidianas e iteráveis por meio da linguagem, pode ser (re)construída de forma positiva, mesmo em meio a um contexto em que os discursos de ódio e racismo ainda circulam e subordinam corpos negros. Ou seja, os contradiscursos são possíveis e essas novas narrativas precisam ser estudadas.

É nesse sentido que argumento em favor de todo esse quadro teórico apresentado e discutido neste artigo como fundamental para as pesquisas que investigam os processos de construção da identidade negra no Brasil, e das diversas racialidades que compõem nossa população, por meio de narrativas biográficas (em que as pessoas trazem relatos, memórias, histórias de vida atravessadas pelo racismo), em especial trabalhos que são conduzidos a partir de uma abordagem biográfica de pesquisa, cuja ênfase é dada à perspectiva da experiência pessoal e do sujeito falante, pois esse quadro possibilita uma análise e uma compreensão aprofundada desses processos que são atravessados pela linguagem.

## Referências

- AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. Cambridge: Harvard University Press, 1976./ Quando Dizer é Fazer – Palavras e Ação. Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- AYODELE, C.; FILICE, R.C.G. Trajetória da educação do negro no Brasil: movimento negro e políticas públicas. In: MORAES, C. C.P.; LISBOA, A. S.; OLIVEIRA, L.F. (orgs.). *Educação para as relações etnicorraciais*. Goiânia: FUNAPE, UFG/Ciar, 2012.
- BAUMAN, R.; BRIGGS, C. L. Poetics and performance as critical perspectives on language and social life. *Annu. Rev. Anthropol.*, (19), pp.59-88, 1990.
- BENTO, M. A. S. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, I.; BENTO, M. A. S. (orgs.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BLOMMAERT, J. *Discourse: a critical introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- BORBA, R. A linguagem importa? Sobre performance, performatividade e peregrinações conceituais. *Cadernos Pagu*, (43): julho-dezembro, pp. 441-474, 2014.
- BORGES, R. C. S.; MELO, G. C. V. M. Quando raça e gênero estão em questão: embates discursivos em rede social. *Revista Estudos Feministas*, 27(2), pp. 1-13, 2019.
- BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- BUTLER, J. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge, 1993.
- BUTLER, J. *Excitable Speech: a Politics of the Performative*. New York: Routledge, 1997.
- DEVULSKY, A. Colorismo. *Coleção Feminismos Plurais*. São Paulo: Jandaíra, 2021.
- DERRIDA, J. *Limited Inc*. Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1990.
- FERREIRA, A. J. Teoria Racial Crítica e Letramento Racial Crítico: Narrativas e Contranarrativas de identidade racial de professores de línguas. *Revista da ABPN*, v. 6, n. 14, pp. 236-263, 2014.
- GOMES, N.L. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. In: *Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03*. Coleção Educação para todos. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, pp. 39-62, 2005.
- GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, pp. 223-244, 1984.
- KELL, C. Ariadne's thread. Literacy, scale and meaning-making across space and time. In: STROUD, M.; PRINSLOO, M. (org). *Language, literacy and diversity: moving words*. New York: Routledge, 2015.
- MUNANGA, K. Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra. Petrópolis: Vozes, 1999.
- MUNANGA, K. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. 3º *Seminário Nacional Relações Raciais e Educação*, PENESB-RJ, 2003.

MUNIZ, K. S. Linguagem e Identificação: uma contribuição para o debate sobre ações afirmativas para negros no Brasil. Tese (Doutorado) - Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009.

OCHS, E. Narrative Lessons. In: DURANTI, A. (ed.) *A Companion to Linguistic Anthropology*. Blackwell Publishing Ltd, pp. 269-289, 2004.

OLIVA, A. R.; FILICE, R. C. G. In: MORAES, C. C.P.; LISBOA, A. S.; OLIVEIRA, L.F. (orgs.). *Educação para as relações etnicorraciais*. Goiânia: FUNAPE, UFG/Ciar, pp. 193-248, 2012.

OTONI, P. R. *Visão performativa da linguagem*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1998.

PINTO, J. P. Conexões teóricas entre performatividade, corpo e identidade. *D.E.L.T.A.*, 23:1, pp. 1-26, 2007.

SANTOS, S. A. Ação Afirmativa ou a Utopia Possível: O Perfil dos Professores e dos Pós-Graduandos e a Opinião destes sobre Ações Afirmativas para os Negros Ingressarem nos Cursos de Graduação da UnB. Relatório Final de Pesquisa. Brasília: ANPEd/ 2º Concurso Negro e Educação, mimeo, 2002.

SILVA, D. C. P. Metapragmática da violência linguística: patologização das vidas trans em comentários online. *Trab. Ling. Aplic.*, 58 (2), pp. 956-985, 2019.

SILVESTREIN, M. Indexical order and dialectics of sociolinguistics life. *Language & Communication*, v. 23, n. 3-4, pp. 193-229, 2003.

SOUZA, N. S. *Tornar-se Negro*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

Recebido em: 28/02/2021

Aceito em: 15/05/2021