

A cor de Amanda: identificações familiares, mestiçagem e classificações raciais brasileiras

Amanda's color: family identifications, miscegenation, and racial classifications in Brazil

Lia Vainer Schucman¹
Felipe Luis Fachim²

Submetido em 6 de dezembro e aprovado em 16 de dezembro de 2016.

Resumo: Este artigo parte de uma pesquisa maior sobre famílias inter-raciais e tem como propósito compreender como os processos de identificações no interior das dinâmicas familiares engendram formas complexas de auto e hetero classificações raciais. Para esta compreensão foi feita uma revisão teórica do lugar do “mestiço” nas relações raciais brasileiras, bem como as formas de classificações raciais usadas por nossa população. Posteriormente usamos um estudo de caso, de uma das entrevistas feitas com famílias inter-raciais, em que durante o processo da entrevista a autoclassificação da filha “mestiça” modificou-se três vezes: dependendo dos processos relacionais a entrevistada se anunciava como branca, em outros momentos como negra e ao mesmo tempo sabia que socialmente era “lida” como morena, demonstrando assim a radicalidade do processo relacional nas classificações raciais. Tudo isso revela a complexidade e a sutileza que a autoclassificação racial enseja e promove na realidade singular do Brasil.

Palavras-chave: Mestiçagem. Famílias inter-raciais. Classificações raciais.

Abstract: This article is part of some larger research about interracial families, and aims to understand how the identification process within family dynamics produces complex forms of self and hetero racial classifications. For this understanding, a theoretical review of the place of the "mestizo" in Brazilian race relations was done, as well as the forms of racial classifications used by our population. Later we used a case study of one of the interviews done with interracial families, in which, during the interview process, the self-assessment of the "mestizo" daughter changed three times. Depending on the relational processes, the interviewee would consider herself as white, at other times as black, and at the same time knowing that she was socially "read" as "morena" (somewhat dark skinned), thus demonstrating the radical nature of the relational process in racial classifications. All this reveals the complexity and subtlety that racial self-classification entails and promotes in the unique reality of Brazil.

Key-words: Miscegenation. Interracial families. Racial classifications.

Considerações acerca da classificação racial brasileira³

Discorrer sobre as formas de classificação racial brasileira bem como a formação de identidades raciais no cenário contemporâneo requer uma contextualização da história e da literatura sobre o tema. Tentaremos, de forma sintética, pontuar algumas discussões relevantes para a compreensão da análise que faremos mais adiante sobre estas classificações nas dinâmicas familiares⁴.

Tracemos, portanto, um breve olhar sobre os diferentes estudos no campo das Ciências Sociais e Humanas que se dedicaram a compreender o fenômeno das classificações raciais e formação de identidades étnico-raciais no Brasil. Com raras exceções, afirmam que o tipo de classificação racial brasileiro se dá por aparência (PIZA E ROSEMNERG, 2003; GUIMARÃES, 1999; PETRUCELLI, 2007; TELLES, 2003) e não por ascendência/origem/ancestralidade. Assim, a caracterização de Oracy Nogueira (1979) sobre o tipo de preconceito racial brasileiro e quem são as suas vítimas ainda é válida e atual. Ao realizar uma análise comparativa entre Brasil e EUA, o autor utiliza as denominações “preconceito de marca” e “preconceito de origem”, sendo o fenômeno brasileiro exercido essencialmente sobre a aparência, os traços físicos do indivíduo, e o fenômeno americano definido sobre a ancestralidade.

Considera-se, ali, como preconceito racial, uma disposição (ou atitude) desfavorável, culturalmente condicionada, em relação aos membros de uma população, cujas próprias percepções de si são estigmatizadas, seja devido à aparência, seja devido a toda ou parte da ascendência étnica que se lhes atribui ou reconhece. Quando o preconceito de raça se exerce em relação à aparência, isto é, quando toma por pretexto para as suas manifestações os traços físicos do indivíduo, a fisionomia, os gestos, os sotaques, diz-se que é de marca; quando basta a suposição de que o indivíduo descende de certo grupo étnico para que sofra as consequências do preconceito, diz-se que é de origem (NOGUEIRA, 1979, p. 79).

Entretanto, apesar das diferentes pesquisas atuais apontarem que a aparência é a forma classificatória no Brasil, há uma diversidade de formas relacionadas às categorias de cor e raça que os brasileiros usam para interpretar a aparência dos sujeitos. No trabalho de Edward Telles, *Racismo à Brasileira* (2003, p. 105), o autor aponta três formas usadas pelos brasileiros para classificar os sujeitos e produzir identidades raciais dentro de um

continuum de cores do branco ao negro. São elas: 1) o modelo oficial dos censos do IBGE (cor/raça), utilizando cinco categorias (branco, pardo, preto, amarelo e indígena); 2) “o discurso popular” que, à primeira vista, indicaria o uso de uma profusão de termos para descrever raças e cores, e 3) o sistema bipolar (branco, negro), utilizado pelo movimento negro. Telles (2003), como outros pesquisadores, sustenta sua caracterização do modelo múltiplo na variada terminologia utilizada pelos brasileiros para descrever as gradações de cor.

D’Adesky (2001, p. 135) indica o uso de cinco modos de classificação racial: 1) o uso das cinco categorias oficiais do IBGE; 2) “o sistema branco, negro e índio, referente ao mito fundador da civilização brasileira”; 3) o sistema classificatório popular de 135 cores, segundo apurado pela Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD, 1976); 4) o modo binário branco e não branco usado por inúmeros pesquisadores nas Ciências Humanas e 5) o modelo binário branco e negro, proposto pelas organizações e movimentos negros.

D’Atesky (2001); Telles (2003); Guimarães (1999); Munanga (2008); Piza, Rosemberg (2003) e Schwarcz (2013) apontam que as diferentes classificações raciais do sistema popular são marcadas por duas características principais. A primeira é a classificação a partir da marca física, ou seja, os diferentes nomes remetem às cores dos corpos. A segunda – e principal característica – é que este *continuum* de nomes dados às diferentes matizes de cores dos brasileiros está sempre permeado pela ideologia do embranquecimento, segundo a qual “a classificação popular reflete antes de tudo uma hierarquização, uma relação assimétrica, um *continuum* vertical em que a categoria branca se situa no topo e a categoria negro, em baixo” (D’ADESKY, 2001, p. 37).

Contudo, é preciso pensar que a categoria "cor" no Brasil tem sido usada como uma metáfora de raça e que, segundo Guimarães (1999), a noção de cor e a aparência física, no imaginário da população brasileira, substituíram oficialmente as raças. Ou seja, a cor da pele no Brasil é colada e atrelada à imagem de raça produzida pela ciência moderna. Dentro dessa lógica, quanto mais escura a cor da pele de um indivíduo, mais perto da ideia de raça negra estereotipada e estigmatizada pelo racismo moderno ele está localizado, e quanto mais perto da cor de pele branca, mais *status* e privilégios ele ganha.

Famílias inter-raciais e o lugar do mestiço no pensamento social brasileiro

A discussão sobre raça e racismo tem sido tematizada por intelectuais e pesquisadores brasileiros e estrangeiros (FREYRE, 1936; AZEVEDO, 1951; BASTIDE, 1955; FERNANDES, 1955; IANNI, 1961; MUNANGA, 2008; SCHWARCZ, 2013; GUIMARÃES, 1999; entre outros) desde a criação das primeiras universidades no Brasil. Contudo, são raros os estudos que relacionam dinâmicas familiares e relações raciais, e ainda mais incipientes os trabalhos que falam dos processos de racialização do mestiço brasileiro.

Mais paradoxal ainda é pensar que, apesar de existir uma exaltação da ideologia da mestiçagem no Brasil, é raro encontrar trabalhos contemporâneos que falem sobre a identidade mestiça no que tange à própria construção e experiência cotidiana dos processos de racialização destes sujeitos. Como aponta Souza:

Tem sido mais recorrente discutir sobre os elementos contrários ou favoráveis à mestiçagem, os seus sentidos e rumos para as relações raciais no país, que pautar a identidade, o fenótipo e/ou as representações sociais do/a mestiço/a de modo eminente empírico. Uma problemática tão presente e concreta quanto à sustentação do discurso da mestiçagem é a do lugar geopolítico do mestiço e a sua constituição de pertencimento racial. (2014, p. 52).

Cabe pensar que o lugar do mestiço aparece como um nó conceitual das discussões e discursos sobre raça, racismo e antirracismo no Brasil e, não à toa, Eduardo de Oliveira e Oliveira, na década 1970, redige um artigo sobre as classificações raciais brasileiras intitulado *Mulato: um obstáculo epistemológico* (1974). Para ele o mulato é o “obstáculo epistemológico”, a barreira simbólica que impede a clareza de um mundo social cuja história de escravidão e opressão dos não brancos deveria revelar-se determinada por critérios de pertencimento “racial”. Em chave política, para este sociólogo, o mulato é o traidor dos polos “branco” e “negro”; é quem ameniza, desqualifica e dilui a consciência e o conflito raciais (GRIN, 2002, p. 2004).

Pensamos que tal desafio encontra-se na forma pela qual a mestiçagem como ideologia foi apontada como possível solução e estratégia racista para o embranquecimento

da nação brasileira. Cabe aqui lembrar que, pós-abolição, a questão da identidade nacional brasileira e o futuro da nação eram amplamente discutidos pelos intelectuais brasileiros. As questões importantes que surgiam naquele momento eram: i) O que fazer com a massa de recém-libertos na sociedade brasileira? e ii) Como tornar a diversidade de populações aqui presentes um só povo e nação? Nesse mesmo momento, a Europa difundia os ideais do racismo científico, que proclamava que a raça branca seria mais civilizada e mais associada ao progresso da humanidade. Para o racismo científico, a miscigenação desqualificava e degenerava a humanidade. Era evidente, portanto, que o racismo científico colocava um entrave para a possibilidade de desenvolvimento do país, já que a nação era formada por uma parcela grande de negros e mestiços.

Para solucionar este dilema, intelectuais como Oliveira Viana, Silvio Romero e Euclides da Cunha trabalharam, durante todas as suas produções intelectuais, para ver a miscigenação como um valor positivo para o progresso. Daí surgiu o ideal de “branqueamento”, uma teoria tipicamente brasileira, aceita entre 1889 e 1914 pela maioria da elite brasileira e definida por Skidmore (1976) como:

A tese do branqueamento baseava-se na presunção da superioridade branca, às vezes pelo uso dos eufemismos raças “mais adiantadas” e “menos adiantadas” e pelo fato de ficar em aberto a questão de ser a inferioridade inata. À suposição inicial, juntaram-se mais duas. Primeiro – a população negra diminuiria progressivamente em relação à branca por motivos que incluíam a suposta taxa de natalidade mais baixa, a maior incidência de doenças e a desorganização social. Segundo – a miscigenação produzia “naturalmente” uma população mais clara, em parte porque o gene branco era mais forte e em parte porque as pessoas procuravam parceiros mais claros que elas. (A imigração branca reforçaria a resultante predominância branca). (p. 81).

O ideal de branqueamento teve grande aceitação na intelectualidade brasileira e na política de Estado nas primeiras décadas do século XX. Foi visto como um meio mais apropriado para que o país alcançasse o progresso segundo o ideal de civilização europeia e se tornasse branco. Desta forma pode-se concluir que o mestiço nunca foi uma categoria racial com um fim em si mesma, mas um processo para chegar ao branco. Munanga (2008) traduz bem o lugar dado ao mestiço no pensamento social brasileiro:

O mestiço brasileiro simboliza plenamente essa ambiguidade, cuja consequência na sua própria definição é fatal, num país onde ele é de início indefinido. Ele é “um e outro”, “o mesmo e o diferente”, “nem um nem outro”, “ser e não ser”, “pertencer e não pertencer”. Essa indefinição social – evitada na ideologia racial norte-americana e no regime do *apartheid* –, conjugada com o ideário do branqueamento, dificulta tanto a sua identidade como mestiço, quanto a sua opção de identidade negra. A sua opção fica hipoteticamente adiada, pois espera, um dia, ser “branco”, pela “miscigenação”. (p. 140)

Os efeitos da ideologia do embranquecimento e o fato de os estereótipos negativos estarem associados à cor e à raça negra fizeram com que os brasileiros mestiços e grande parte da população com ascendência africana, de maneira geral, não se classificasse como negros, gerando um grande número de denominações para designar as cores dos não brancos, como moreno, pessoa de cor, marrom, escurinho etc. Portanto, essa forma de classificação não raramente eliminou a identificação dos mestiços com a negritude e fez com que estes não se classificassem como negros, bem como contribuiu para que permanecessem intactas todas as estereotípias e representações negativas dos negros.

Os movimentos negros nascidos na década de 1970 vêm trabalhando para construir uma identidade negra positivada que incluía tanto pretos como pardos. Sob influência dos movimentos americanos, há um esforço para redefinir o conteúdo da negritude, incluindo os indivíduos fenotipicamente negros e, sobretudo, os mestiços que até então se caracterizavam, por meio da ideologia do embranquecimento, como mulatos, morenos, marrons, entre tantos outros nomes. Se o mestiço aparece no pensamento social brasileiro como um lugar de negação do negro, talvez por isto seja tão difícil encontrar trabalhos que discorram sobre o sentimento de pertença racial e construção de identidade destes sujeitos.

Neste sentido, é importante pensar que este movimento de redefinição, proposto pelos coletivos negros, por meio da linguagem está relacionado ao que o filósofo canadense Charles Taylor, em seu texto *A política de reconhecimento* (1998), apresenta como tese central: a necessidade e exigência de políticas de reconhecimento de grupos minoritários. A tese desse autor tem como premissa o fato de que toda identidade é construída e constituída de forma dialógica, ou seja, não há como um sujeito se reconhecer de forma positiva se a sociedade em que ele está inserido produz, acerca de seu grupo, estereótipos, preconceitos e discriminações que restringem a possibilidade de ser humano desses

sujeitos. Assim, a representação negativa ou não representação dos grupos minoritários dentro de uma sociedade atua de forma perversa sobre a própria subjetividade da vítima: a própria autodepreciação torna-se um dos mais fortes instrumentos de opressão sobre os sujeitos pertencentes a grupos cuja imagem foi deteriorada. Portanto, o reconhecimento incorreto ou não reconhecimento de uma identidade marca suas vítimas de forma cruel, subjugando-as através de um sentimento de incapacidade, ódio e desprezo contra elas mesmas, e, dessa forma, a política de reconhecimento não é apenas um respeito a esses grupos, mas também uma necessidade vital para a constituição dos indivíduos.

Ainda sobre os trabalhos que versam sobre a temática, na área da Educação, a dissertação de mestrado de Angela Ernestina Cardoso de Brito, intitulada *Educação de Mestiços em Famílias Inter-raciais* (2003), aponta a complexidade que os filhos mestiços de negros e brancos encontram para se identificar em uma sociedade onde o fenótipo, ao invés da ancestralidade, é o que define a raça. Pois tanto a ideologia do embranquecimento como o racismo de marca (NOGUEIRA, 1979) acabam por influenciar de forma contundente os processos identificatórios dos sujeitos. Brito (2003) descreve duas famílias em que os filhos de brancos com negros se autoclassificam como negros, e que esta opção se deve ao fenótipo e à discriminação vivida. Neste sentido, é possível dizer que no Brasil sobra pouco espaço para que os sujeitos se classifiquem por outras formas de identificação, tais como a ligação com a cultura afro-brasileira ou com a história de seus ancestrais, já que o fenótipo e o olhar externo acabam sendo a condição para que se defina alguém racialmente.

Eneida de Almeida dos Reis (2002) também dissertou sobre o lugar do mestiço, e a construção desta identidade do ponto de vista individual e coletivo no livro *Mulato: negro-não-negro e/ou branco-não-branco*. Para a autora o “mulato” “vive uma ambiguidade fundamental em sua existência: ser um e outro e, ao mesmo tempo, não ser nenhum nem outro” (p. 35), ocupando, desta forma, lugares sociais que ora são do negro, ora do branco. Para a autora, assim como para Eduardo de Oliveira e Oliveira, o lugar do mestiço se apresenta não como uma identidade racial própria, mas sim como um lugar de fluidez pautado na ideologia do embranquecimento, onde o lugar do branco é aquele onde se “almeja” chegar. A pesquisadora norte-americana Elizabeth Hordge-Freeman (2015), no livro *The Color of*

Love: Racial Features, Stigma, and Socialization in Black Brazilian Families, por meio de entrevistas e etnografia com dez famílias negras na cidade de Salvador, aponta como a tonalidade da cor e os traços físicos, ou seja, a interpretação sobre o fenótipo de cada membro das famílias negras, pode estar intrinsecamente ligada a distribuições de afetos que privilegiam aqueles com maior proximidade à estética da branquitude, em detrimento daqueles interpretados com características mais de negros. Ou seja, as hierarquias raciais dão forma às famílias afro-brasileiras, e ao mesmo tempo tornam visíveis as consequências afetivas de práticas que naturalizam a inferioridade negra (HORDGE-FREEMAN 2015, p. 71). Apesar de não tratar especificamente de famílias inter-raciais, mas sim de famílias negras, a pesquisa é uma das únicas que procurou aprofundar o tema que relaciona a racialização dentro de famílias e o efeito desta nos vínculos afetivos:

Qualquer esforço no sentido da igualdade racial no Brasil deve considerar envolver as famílias, pois dinâmicas racializadas internas ao grupo podem comprometer o bem-estar subjetivo de maneiras que podem ser mais devastadoras do que a desigualdade estrutural. Então, o que o amor tem a ver com tudo isso? Nas famílias, o amor está presente, mas como um recurso emocional, o que o amor se parece pode depender de como você parece.⁵ (HORDGE-FREEMAN 2015, p. 71, tradução nossa).

Um dos pontos que mais chamou atenção nas entrevistas foi o modo pelo qual os diferentes membros destas famílias nomeiam e classificam racialmente seus filhos. Esta classificação racial familiar pode nos falar muito da sociedade brasileira, no que diz respeito à cor e à raça, mas também nos diz muito das dinâmicas familiares e das identificações singulares de cada sujeito, ou seja, para compreender como as classificações raciais acontecem no seio familiar é preciso um olhar psicossocial que compreenda e articule ao mesmo tempo três dimensões do que Mandelbaum (2014), Puget e Berenstein (1993) propõem para examinar um fenômeno que é a um só tempo psíquico e social. São estas as dimensões intrassubjetivas, intersubjetivas e transubjetivas⁶.

Método

Nessa pesquisa foram feitas entrevistas com famílias inter-raciais; incluímos ainda a observação participante e também anotações de conversas informais com

sujeitos de famílias inter-raciais, por meio das quais foi possível compreender como os sujeitos se apropriam do significado de raça e como se apropriam de discursos sobre o tema. Escolhemos, aqui, uma família para construir uma narrativa e sua respectiva contextualização técnica, tendo em vista o foco em pessoas nascidas de famílias inter-raciais.

Tanto nas entrevistas, como nas conversas informais e nas observações, anotamos os conteúdos manifestos nas falas dos sujeitos e também as formas em que se enunciavam as falas de cada um. Parte importante da pesquisa foi a observação de quem fala o quê, como é falado, o que é silenciado na frente de uns e dito na frente de outros, bem como as posições hierárquicas que ocupam as falas de cada um no interior das relações familiares. A entrevista é um componente fundamental, irradiador de formulações e, ao mesmo tempo, sua comprovação. Todos os entrevistados foram consultados antes de terem suas falas aqui expostas, além da óbvia proteção que o anonimato lhes dá. Há nas entrelinhas dos fragmentos transcritos uma construção de confiança que permitiu a ambos, pesquisadores e pesquisados, uma interação franca, direta e com níveis de tensão característicos do tema. Esta pesquisa cumpre os princípios éticos em vigência no país bem como os contidos na Declaração de Helsinki e todos os participantes assinaram Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

As análises destas entrevistas nos possibilitaram localizar temas compartilhados entre todas as famílias entrevistadas. Estes serviram como motivação para a categorização e reorganização das análises. Optamos por escolher alguns temas e dividi-los. Cabe lembrar, entretanto, que estes são recortes de um todo e que cada entrevista poderia trazer uma diversidade de análises impossível de contemplarmos em artigos.

Nem todos os filhos puderam dizer sua autoclassificação, pois alguns ainda eram muito novos para falar. Contudo, uma das perguntas que fizemos aos pais era: qual a forma que você classifica racialmente seu filho? Nas entrevistas em que os filhos estavam presentes, por sua vez, perguntamos: como é que você se autoclassifica? Nos casos das famílias observadas, o objetivo foi perceber como o assunto aparecia e em que momentos.

Há algo que é consenso entre todos: a categoria parda, escolhida pelo IBGE, para referir-se a brasileiros mestiços, não foi uma opção de autoclassificação e tampouco de

heteroclassificação dos pais. Em todos os entrevistados, mesmo os que se consideram mestiços, há uma rejeição ao termo. Isso deixa evidente que as categorias do IBGE não dão conta das demandas identificatórias dos sujeitos, já que, ao se referir à cor/raça, eles acabam não se encaixando em nenhuma destas categorias. Quando falamos de “cor”, portanto, mesmo que isto seja uma metáfora para “raça”, estamos nos referindo a uma gama cromática infinita entre o preto e o branco, que produz sentidos a partir das aparências fenotípicas do sujeito. O termo “raça”, por sua vez, pode ser interpretado e usado como categoria de identificação por origem familiar, ascendência, cultura, tradição, opção política, ideológica, entre outras.

Neste sentido, pensamos o conceito de identificação como processos que aparecem como sínteses abertas resultantes da apropriação de diversos significados culturais e simbólicos ao longo do percurso singular de cada sujeito. Os sujeitos procuram conciliar vivências afetivas muitas vezes contraditórias de diferentes contextos sociais em que se inserem como a família, a escola, grupos sociais etc. No entanto, o processo de identificação nunca começa do zero. Este movimento de apropriação de significados e produção de sentidos se baseia sempre em um conjunto de determinados materiais simbólicos construídos sócio-historicamente dentro da cultura e da família em que estão inseridos.

Pardo não remete a uma ligação ancestral, não remete à cultura, não é uma opção política e tampouco parece corresponder a traços fenotípicos. Não é, portanto, uma forma pela qual os próprios sujeitos se identificam na questão racial. Percebe-se, ainda, que a autoclassificação racial de cada sujeito está menos ligada à cor da pele e mais ligada aos afetos e identificações que cada sujeito tem com os membros brancos e negros de suas famílias. Assim, a cor é vista através de uma complexa lente psicossocial e histórica.

Família Soares e os diferentes lugares dado ao mestiço

Escolhemos a família Soares⁷ uma vez que pai, mãe e filha expõem uma questão crucial para as relações raciais brasileiras: o lugar dado aos “mestiços”. A entrevista trouxe falas significativas para pensarmos como cada um deles se identifica racialmente como parte dos processos de cada um. A família Soares tem a seguinte configuração: o pai, Alfredo,

branco, 53 anos; a mãe, Janice, negra, 50 anos e a filha Amanda, 25 anos – esta última dizendo não saber se autotransclassificar racialmente. Alfredo é de Minas Gerais e Janice, paulistana. Conheceram-se em São Paulo e vivem atualmente na mesma cidade. Os dois cursaram universidade. Autodenominam-se "classe média". A filha Amanda faz pós-graduação.

Os três entrevistados apresentam conhecimento teórico e vivencial sobre o funcionamento do racismo brasileiro e constroem um discurso crítico sobre a ideologia do embranquecimento, o mito da democracia racial e demonstram ter consciência dos privilégios simbólicos e materiais que beneficiam a população branca brasileira. Podemos dizer que esta é uma família com consciência da ideologia racial brasileira, que produz, discursivamente, significados positivos ligados à negritude e que está inserida de diversas maneiras nas organizações sociais negras.

A entrevista com a família aconteceu em um café, em São Paulo (lugar sugerido por eles) e durou cerca de 2 horas.

É importante frisar que os trechos das análises que aparecem aqui são aqueles que tanto os entrevistadores como os entrevistados falam sobre as classificações raciais. Isso faz com que as perguntas e respostas percam parte do encadeamento original, mas em nome do nosso enfoque, a classificação racial.

Resultados e discussão

Como os sujeitos se autotransclassificam racialmente e como cada membro da família classifica os outros membros da própria família? Nesta entrevista em particular, foi preciso que fizéssemos a mesma pergunta de diferentes formas pois a família já ia construindo uma resposta, uma vez que Amanda não poderia respondê-la de forma simples e certa como foi respondida pelos seus pais. Portanto, o que pode parecer insistência foi apenas uma percepção de que o tema estava, naquele momento, sendo modalizado pelos entrevistados.

Há uma "mobilidade" durante a conversa. No início da entrevista, a mãe de Amanda classifica a filha como "branca logo ao nascer". Mas, ao perguntarmos como hoje ela classificaria a filha, diz: "como negra". Em outro momento da entrevista diz a considerar branca, o que mostra a característica processual destas classificações. O pai, Alfredo, classifica Amanda como branca e ela própria diz não saber como se autotransclassificar.

ENTREVISTADORES: E como vocês se autotransformam?
ALFREDO: Eu me classifico como branco. JANICE: Eu, como negra. E Amanda, você? AMANDA: Nada ainda. É um saco isso, porque várias pessoas me perguntam isso, né? E aí eu sempre faço piada, começo a cantar música, porque não sei. ALFREDO: Já teve debates acadêmicos lá em casa, sobre isso. AMANDA: É. Várias vezes. Eu estava pensando estes dias. Não sei. Nunca sei responder, porque não sou negra de fato, como várias das minhas amigas são. Não só no quesito pigmentação, mas no quesito de sofrer preconceitos. Eu entro na livraria Cultura, ninguém vai ficar me seguindo. Eu entro em um restaurante e ninguém vai ficar me olhando. Isso eu tenho claro, tenho evidente. Ao mesmo tempo, em outros espaços, quando eu morei em Portugal, eu era, não totalmente negra, mas era afrodescendente. Uma não branca. E sofri uma série de coisas, assim, relacionada à sexualização do corpo. Não só por ser brasileira, mas por ter uma pigmentação diferente, ser puta, estas coisas. Então, eu não sei lidar ainda com a definição. ENTREVISTADORES: Mas, Amanda, você se sente branca, por exemplo? AMANDA: Não. Não me sinto. Mas também não me sinto negra. Sei lá, é difícil. Não sei definir mesmo. ENTREVISTADORES: Você falaria mestiça? AMANDA: É que eu não sei. Eu não tenho propriedade para falar destes termos ainda. Não sei. Não pesquisei o suficiente.

A dificuldade de Amanda em se autotransformar pode ser baseada em dois fenômenos diferentes: o primeiro é em relação ao seu fenótipo, ou seja, a pigmentação de sua pele que, segundo ela, não é tão escura. O segundo é o fato de não sofrer discriminação na sociedade brasileira. Neste sentido, há uma consciência dos privilégios que pessoas classificadas como não negras adquirem em uma sociedade estruturada pelo racismo antinegro. Em sua fala fica evidente que a convivência com negros de pigmentação escura bem como a convivência com pessoas dos movimentos sociais que evidenciam um discurso baseado no ser negro através das discriminações vividas são os fatores que a colocam neste não lugar racial.

ENTREVISTADORES: Tem gente, com a tua coloração, que se auto-classifica como negro. Sua fala mostra que você não se sente legítima para isso. O que a faz não sentir? AMANDA: Saber que tem pessoas que têm a coloração muito mais forte que a minha, e que sofrem muito mais preconceito, pela cor, do que por qualquer outra coisa. Porque eu não sofro preconceito pela cor, como estas pessoas. Então, eu tenho este receio de me declarar como negra e de repente “ah, você é negra? As pessoas falam para você alisar o teu cabelo? Você é seguida no supermercado, quando vai comprar alguma coisa?” Sabe? Coisas deste tipo. ENTREVISTADORES: Alguém

já chegou para você e falou “samba aí morena?” AMANDA: Já escutei relato de N situações de mulheres negras e nunca passei por elas. No máximo, foram estas, por exemplo, relacionadas à minha mãe. “Ah, sua mãe é sua babá?”. Mas direcionado a ela, não a mim. A mim, nunca me falaram algum racismo pela minha cor. Então eu fico tentando não me definir como tal, porque não sofro tanto quanto. Não sei se faz sentido.

Para Amanda, ser negra e poder se considerar negra parece estar ligado ao significado de sofrer inferiorização, discriminação e ter uma vida socialmente marcada pela cor da pele. Neste sentido, percebe-se que o raciocínio sobre o que é ser negro e o que é ser branco (um dizer permitido a ela) alinha-se com as reflexões atuais de alguns coletivos que propagam que uma pessoa que não sofre discriminação não deve se autodeclarar negra, como podemos ler nas falas já citadas: “eu tenho este receio de me declarar como negra e de repente as meninas do movimento: “ah, você é negra? As pessoas falam para você alisar o teu cabelo?... Já escutei relato de N situações de mulheres negras e nunca passei por elas”. No entanto, ao perguntarmos para Amanda como ela se sente emocionalmente, ela não tem dúvida em dizer que suas identificações estão relacionadas ao ser negro e à negritude.

ENTREVISTADORES: Mas, emocionalmente? Esquece a teoria. AMANDA: Emocionalmente, eu falaria negra. Sem dúvida. Agora não dá para reparar porque meu cabelo está bem curto, mas eu tenho cabelo enrolado... Ele é bem crespo. Eu fico meia hora no sol, sem bronzeador, e já estou preta. Tenho alguns traços. Então, emocionalmente, sim. Mas, teoricamente, não sei. Parece que não posso. ENTREVISTADORES: Você tem uma identificação cultural? AMANDA: Tenho. Total. Identificação cultural completa. Se escuto um atabaque, fico maluca. Porque eu sou “negona”, eu não deveria. Brincadeira. Mas escuto um atabaque, uma dança... Nunca fiz aula de dança afro e começo a ver as meninas dançando, e começo a dançar naturalmente. ENTREVISTADORES: Sem ter tido aula? AMANDA: Fui fazer aula de capoeira estes dias e superentendi tudo no primeiro dia. Então, culturalmente, eu super me reconheço com a cultura afrodescendente.

Apesar de Amanda não se dizer negra, seu sentimento de pertença étnico-racial é de negra. Ela está identificada com a cultura negra e está identificada, também, com a mãe negra.

Mandelbaum (2008) aponta que a família é o local onde “transmitimos e recebemos continuamente mensagens conscientes e inconscientes” (p. 98) e que a “via régia dos processos de transmissão psíquica é a identificação” (p. 99). A dança, a capoeira, as rodas de atabaque são signos compartilhados pelos afrodescendentes brasileiros com os quais Amanda se identifica, o que comprova em Amanda o sentimento de pertencimento à coletividade negra, pois são esses signos comuns que constituem esses sujeitos como uma coletividade específica. A negritude é passada de mãe para filha. Amanda é herdeira das experiências da mãe e de todo um povo. Podemos ainda dizer que tanto a dimensão intrassubjetiva como a transsubjetiva – que dizem respeito às relações entre os sujeitos e o universo sociocultural – em que Amanda habita fazem com que ela se identifique positivamente com a negritude. Podemos perceber isso na fala de Janice sobre ser negra, que, de alguma forma, assemelha-se à fala de Amanda:

ENTREVISTADORES: O que te faz ser negra? JANICE: Eu acho que é também a cultura. Eu acho que sim. Eu não tenho certeza, mas, assim, esta questão do batuque mesmo, esse negócio parece que, em mim, mexe. Mexe comigo por dentro. Então, parece que é uma coisa, assim, mais longe do que eu posso explicar. Eu gosto e tenho prazer de estar nestes lugares, mas, quando toca, quando toca o pandeiro, quando toca o batuque mesmo, parece que é uma coisa, assim, que é lá da origem que eu desconheço. Eu me encontro naquele som. Parece que é uma coisa assim, se eu pudesse dizer, de uma outra geração, de muito longe, eu diria que isso mexe comigo desta forma. Eu não sei explicar. Não sei se é só o prazer que eu tenho, porque é minha família e todas as festas da minha família eram assim. Não com o samba só, mas a gente reunida. Os meus sobrinhos, eles têm a pele mais escura do que eu, meus irmãos, então eu acho assim: aquela imagem, aquela reunião daquele povo todo batucando ou ouvindo música, e os lugares que eu frequentava, não sei se é só isso ou se este sentimento é alguma coisa que pode se explicar assim de ancestralidade. Não sei, não faço ideia, mas toca lá no fundo.

Apesar de a identificação intrassubjetiva de Amanda com a negritude ser evidente, é marcante no discurso dela – bem como na dimensão intersubjetiva (o que é vivido por Amanda em suas relações familiares e de amizades) –, algo que interdita o desejo e as identificações estéticas pelas quais ela se caracterizaria: “Então, emocionalmente, sim. Mas, teoricamente, não sei. Parece que não posso. Se escuto um atabaque, fico maluca.

Porque eu sou ‘negona’, eu não deveria. Brincadeira”. Nestas frases, observa-se a todo momento que Amanda afirma sua negritude e também a interdita. Entre falas, gestos, reações e olhares, a entrevista sugere ainda que, para além da pigmentação da sua pele, o modo como seu pai branco – consciente dos privilégios da branquitude e inserido nas discussões de algumas organizações negras – a classifica, parece estar intrinsecamente ligado a esta proibição. Neste sentido, fica evidente que a fala do pai, que também é a fala de muitos movimentos negros, aparece no discurso da filha como uma posição coerente da qual ela não pode discordar.

ENTREVISTADORES: Se o IBGE viesse perguntar a raça da sua filha, vocês diriam o quê? JANICE: Eu diria negra. Diria porque o IBGE não dá conta de explicar isso. Tem que explicar de alguma forma. E como a gente aprendeu, estudou, participava dos movimentos, esta questão de falar moreno, mulata... Esse padre Toninho, que é negro, fez o nosso casamento, ele explicava bem pedagogicamente: “mulata é uma mula”. Ele associava com a questão de mula. Então eu nunca quis colocar esta expressão bronzeada, morena. Eu diria, para o IBGE, diria negra. Sem ter que explicar toda essa questão. Negra pelos ambientes em que ela vive. Pelo sentimento que provoca o atabaque, porque foi amamentada por uma mãe negra. Sei lá. Mas eu não saberia dizer assim. Não saberia preencher essa... ALFREDO: Eu já comentei com a Amanda que eu a classifico como branca. Ela já me apresentou esta dúvida anteriormente e eu entendo que ela tem todos os privilégios de um branco. Até entendo que o desejo dela fosse se considerar uma negra e tal, mas, como o conceito de raça é um conceito social, então, socialmente, ela não é negra. JANICE: É. Ela é branca. ALFREDO: Eu não classificaria ela como negra de jeito nenhum. JANICE: Eu, só por essa questão de onde você nasceu, de onde você se alimentou, eu diria. Mas... ALFREDO: Eu acho que no nosso caso, é um conflito bom, entendeu? Essa dúvida, essa dialética. JANICE: Alguém tem que resolver esta questão na sociedade. ALFREDO: Principalmente porque como a gente é ativista do movimento, a gente já pertence a uma geração e um ambiente que gerou este negócio que é o orgulho de ser negro, entendeu? Em outro ambiente, em outra época, isso jamais aconteceria. Por exemplo, acho que o desejo da Amanda de ter mais este pertencimento à negritude, é mais fruto disso: do conhecimento, da convivência e da prática. Então, eu considero este, um dilema, um conflito bom. De constatar os valores e aspirar por eles, mas sabendo que, socialmente, tem essas diferenças. Agora, a gente volta naquela questão anterior que é a gente usar da branquitude para contribuir com o movimento. Tanto eu, quanto ela, a gente intervém bastante neste aspecto.

Neste trecho, Janice classifica a filha como negra, pois é dos seios negros que ela foi alimentada, é nas rodas de samba com negros que Amanda se sente feliz, é ali o lugar onde ela se sente conectada com seus ancestrais. O pai, entretanto, é enfático em dizer que Amanda não sofre a violência do racismo e, por isso, não pode ser negra. Para ele, Amanda é branca. E para Amanda a resposta é: não sei. Uma hipótese a ser considerada é que a posição de Amanda – que pode ser vista negativamente como uma posição de não lugar – também pode ser pensada como uma forma estratégica de não escolher nem pelo pai nem pela mãe, já que ambos divergem nesse quesito. Talvez, escolher simbolicamente por uma destas classificações poderia ter o sentido não apenas de optar por uma classificação, mas também por uma filiação. Como se a classificação (não) escolhida remetesse a apenas um de seus progenitores. A este respeito, cabe lembrar que esta entrevista foi feita com todos os sujeitos reunidos em um mesmo momento e que as falas são também mobilizadas através dos vínculos e de dinâmicas familiares desconhecidas por nós pesquisadores. Portanto, definir-se em uma das identidades raciais estabelecidas pelos pais pode parecer como escolha por um em oposição ao outro. Esta hipótese, ressaltamos, é aqui considerada.

Ainda sobre o efeito produzido pela presença do outro-familiar em uma entrevista, é interessante notar que Janice muda sua posição depois de Alfredo explicar as razões pelas quais Amanda não pode ser negra. Isso mostra que o pai aparece nesta família como a autoridade sobre o discurso racial familiar e também como o porta-voz da posição política com a qual todos supostamente se identificam. É interessante pensar que tanto a voz do pai como a do movimento negro cumprem funções ambivalentes, pois ao mesmo tempo em que impedem Amanda de se afirmar como negra, é a posição de consciência do privilégio branco – bem como a solidariedade aos sujeitos mais prejudicados pelo racismo – que possibilita que todos os membros da família se insiram de uma forma orgânica dentro do movimento negro e construam significados positivos sobre a negritude, tal como afirmou Alfredo.

Todo sujeito é permeado pelas condições políticas, históricas e sociais da conjuntura que o cerca e, neste sentido, o discurso de Alfredo e de Amanda estão atravessados por identificações com relação aos movimentos em que estão inseridos. É preciso, a partir

disso, pensar que estas construções discursivas não foram construídas do nada, mas sim como resposta ao modo como o racismo opera no Brasil.

O discurso produzido estrategicamente como resposta à ideologia do embranquecimento e da mestiçagem no interior das organizações negras é o que faz com que haja uma interdição da classificação racial de Amanda, tanto como mestiça, quanto como qualquer “metáfora” de nomenclatura dada para esta categoria (tais como morena ou mulata). A estratégia destes movimentos parece responder a diferentes aspectos do racismo brasileiro: 1) Classificar-se como mestiço sempre foi uma forma de embranquecer o negro e fugir da negritude. 2) A mestiçagem como mistura entre grupos não é de fato o que está em jogo, pois sabemos que todos os grupos humanos se misturam. A prova disto é que o mestiço fenotipicamente branco não é uma questão para o Brasil. Desta forma, pode-se concluir que o mestiço que chamam de “mulato”, “moreno” ou “queimado” é sempre aquele que tem traços fenotípicos que caracterizam aqueles que são nomeados como população negra. 3) Dividir a população negra pela pigmentação da pele favorece a desunião deste grupo no combate ao racismo. Ou seja: para combater a ideologia da mestiçagem como instrumento de branqueamento da população, as organizações negras optam pela classificação bipolar de brancos e negros.

Com base neste conjunto de aspectos, é possível entender que esta família se alinha ao que D’Adesky (2001) e Telles (2003) apontam como forma de classificação racial estratégica escolhida pelos movimentos sociais negros. Como apontou Janice: “E como a gente aprendeu, estudou, participava dos movimentos, esta questão de falar moreno, mulata está fora... esse padre Toninho, que é negro, fez o nosso casamento, ele explicava bem pedagogicamente: ‘mulata é uma mula’. Ele associava com a questão de mula. Então eu nunca quis colocar esta expressão bronzeada, morena”.

Optar por esta estratégia discursiva, no entanto, não significa que estes sujeitos não saibam da existência de outros modos de classificação racial. Amanda chega a dizer em um momento o seguinte: “A gente, do movimento negro, fala negros e brancos. Mas socialmente, a gente sabe que, na sociedade brasileira, tem o lugar da morena. Não é tão negra, mas você também não é branca. E é neste lugar que estou, o da morena”.

Esta fala mostra o caráter político das decisões familiares. Amanda sabe que

popularmente é vista, olhada e nomeada como morena. Contudo, recusa-se a se classificar como tal, já que entende que morena é uma forma brasileira de classificar os negros sem que os estereótipos negativos sejam modificados. E aí, então, cabe perguntar: se Amanda se identifica positivamente com a negritude, tem consciência racial e um fenótipo no qual poderia se classificar como negra de pele clara, por que então a fala determinada do pai em chamá-la de branca, a ponto de que a mãe e ela mesmo modifiquem suas posições frente a ele? Podemos perceber que ele, assim como todas as discussões teóricas sobre branquitude, aponta o privilégio como fator preponderante para classificá-la racialmente como branca.

É também este reconhecimento de ter uma vida não aviltada pelas experiências do racismo e a solidariedade que sente por suas amigas de pele mais escura que faz com que Amanda não se classifique como negra. Ela reconhece o privilégio de estar fenotipicamente perto dos traços atribuídos aos brancos de nossa sociedade e, portanto, da branquitude brasileira. Esse reconhecimento parece uma opção de pessoas de pele clara que se colocam ativas na luta antirracista exatamente para denunciar tais privilégios a partir de suas experiências. Neste sentido, esta opção vai ao encontro da posição da antropóloga Joyce Souza Lopes (2014), que afirma que optou por se classificar como branca ao reconhecer este lugar de privilégio simbólico em nossa sociedade:

Por ser resultado de uma relação inter-racial (mãe preta – pai branco), e por apresentar um fenótipo ambíguo, a minha autoafirmação racial é sempre questionada/questionável. A questão é que o/a brasileiro/a branco/a se sente cada vez mais confortável em considerar a miscigenação, em reconhecer o “pé na senzala” ou “desenterrar a avó preta”, mas isso não ausenta o poder e/ou os privilégios do mesmo. Quero dizer que o racismo brasileiro não se concretiza em genética, em ancestralidade, na gota de sangue. Se reconfigura nas relações do olhar, da estética, sobretudo e todas as coisas da cor da pele, o nosso racismo é estruturalmente epidérmico, melaninocrático. Sendo assim, a aparência branco-mestiça representa também valor de brancura. Toda minha socialização, familiar, escolar, de bairro/comunidade foi, e permanece sendo, hegemonicamente entre os/as negros/as e sendo a mais clara, ora a menos escura, noto-me diferenciada em relação à negritude e suas implicações raciais. (LOPES, 2014, p. 49).

A opção pela categoria branca está imbricada por uma construção identitária política e, talvez, longe das identificações da dimensão intrassubjetiva de Amanda. Quando perguntamos a ela como ela se sente ao se classificar como branca após a classificação paterna (dimensão intersubjetiva), ela diz o seguinte:

ENTREVISTADORES: Mas você se classifica como branca em alguns momentos? AMANDA: Sim, no sentido que meu pai apontou, dos privilégios. Gostaria de não me classificar como branca. Me sinto mal. Acho um saco isso. Tipo, é que virou piadinha e me acostumei. Minhas amigas negras, que fazem dança, elas me zoam o tempo todo, tipo: “ah, sua branquela”. Eu levo como brincadeira mesmo, porque, de fato, elas, de coloração, são muito mais negras do que eu. Eu não gostaria. Se eu pudesse falar “não, não sou branca”, seria ótimo. Acho chato mesmo, dizer que sou branca de uma mãe negra, de um avô negro indígena, é muito ruim para mim. Eu fico incomodada.

Eis que a condição de ser branca, mais uma vez, está associada aos privilégios que os brancos recebem, privilégios esses estabelecidos pelo pai. A grande questão que esta entrevista enseja é: para a realidade social brasileira, "ser negro" parece ter uma associação direta com o sofrimento advindo do racismo. "Ser branco", por sua vez, está diretamente ligado a uma vida de privilégios, suave e não marcada. Vale dizer que, mais que a pigmentação da pele, a posição de classe da família Soares é o fator decisivo para que eles construam os significados de raça no peculiar tecido social brasileiro.

Considerações finais

Ao invés de interpretarmos este lugar racial, no qual sujeitos intermediários atuam, como um "não lugar" ou até mesmo como um lugar "problemático", no que se refere à construção de identidade, preferimos pensar de maneira diferente: as falas desta família são emblemáticas para compreendermos que as classificações raciais são sempre construções sociais, pois partem de um pressuposto inexistente no campo biológico e concreto no mundo social: o pressuposto da raça. Afirmar-se intimamente como negra classificando-se publicamente como branca, aceitar o rótulo social de morena e vivenciar a negritude de fato em um país europeu é exatamente o resultado da percepção de como estes lugares têm relativa mobilidade e são sociais e arbitrários.

O ponto central estabelecido pela entrevista é a radicalidade do processo relacional nas classificações raciais. Amanda, como qualquer outro sujeito, é o sujeito da relação e se faz através das suas três dimensões: intra, inter e transubjetivas. Entre brancos europeus, Amanda escolhe o termo "afrodescendente" para se autoclassificar e designar as vivências relacionadas à objetificação do corpo da mulher negra. O racismo experienciado por ela em Portugal se assemelha à objetificação histórica vivida pelas mulheres negras no Brasil e em toda diáspora, tal como apontou a autora canadense Nicole Seck (2013) a qual sustenta a argumentação que a exploração e a violência sexual são os principais meios pelos quais a branquitude, compreendida como um sistema de dominação, exerce seu poder sobre os corpos de suas vítimas racializadas, marginalizadas e hipersexualizadas. Todas as mulheres no Ocidente vivem presas em confinamentos repletos de ideologias capitalistas e europatriarcais, nos quais homens têm a habilidade de exercer poder sobre mulheres e garotas. (p. 94)

Já a decisão de se nomear como branca em algumas situações não se dá através de uma identificação com o grupo racial branco, mas sim através de uma posição que ela ocupa na sociedade em relação às amigas de pele mais escura. Esta classificação se dá pelo fato de que, em comparação com as amigas – e quando o racismo está em jogo –, ela se sente beneficiada pelos privilégios comuns aos brancos. E cabe dizer que se sente beneficiada em uma sociedade onde os corpos são hierarquizados pela pigmentação da pele. Quando Amanda diz se sentir negra, ela se refere aos processos identificatórios com a mãe, com toda a cultura e com o povo negro. Ao dizer que ocupa, por sua vez, o lugar da morena, Amanda, ainda, se coloca em situação de relação direta com os lugares sociais ocupados por mestiços de pele clara. Tudo isso revela a complexidade e a sutileza que a autoclassificação racial enseja e promove na realidade singular do Brasil.

Vale apontar, ainda, o caráter relacional da própria entrevista em que Amanda, Alfredo e Janice interagem. Para além de responderem a uma entrevista, eles estavam juntos elaborando essas questões e, como pudemos observar, as próprias classificações raciais se modificavam e se modificaram ao longo da entrevista. Há que se considerar também o fato de que a entrevista é dada para dois pesquisadores acadêmicos, cujo problema de suas pesquisas envolve investigações acerca das dinâmicas relacionais em famílias inter-

raciais. O sentido do nosso trabalho abre inúmeras possibilidades interpretativas para os entrevistados. Nossa intervenção acaba gerando repostas motivadas por mecanismos psíquicos. Um desses mecanismos é o da defesa. Falar sobre racismo com uma família de intelectuais engajados e esclarecidos sobre a temática pode gerar a afirmação defensiva de que a família em questão não é racista e que, também, não há hierarquias raciais dos discursos que ela produz. A autoridade familiar (no caso, Alfredo) se torna responsável, não só por ser o mantenedor da ordem daquilo que se espera de uma família nos moldes neoliberais (harmonia, coesão, estruturação etc), mas também por ser o mantenedor da ideia de que a família não é atravessada pela dinâmica hierárquica racial. Ou seja, Alfredo necessita garantir que a família dele exerça a função social atribuída às famílias e que, também, não haja hierarquias raciais legitimando os discursos. Em síntese, cabe a Alfredo coordenar o grupo rumo à família harmoniosa e não racista, afinal, como diz Florestan Fernandes “o brasileiro tem preconceito de ter preconceito”.

É importante ainda mencionar – a fim de revelar as questões interseccionais de raça e gênero qual o lugar da voz de Amanda nas hierarquias de raça e gênero, tal como foi apontado por Wane (2013) em uma pesquisa feita no Canadá com mulheres negras, que uma de suas entrevistadas (Angeline) demonstrou o impacto da opressão de raça e gênero na formação de sua identidade, pois para ela era preciso mediar sua própria constituição como sujeito entre a forma que ela própria entendia suas habilidades e identificações com o olhar pelos quais as pessoas brancas a enxergavam. No caso de Amanda, podemos dizer que o representante da autoridade familiar se declara como homem branco e o restante da família é composto por duas mulheres: uma autodeclarada negra e a outra inter-racial, cuja identificação está sempre em questão. Quando perguntamos a Janice acerca da identificação racial da filha em um contexto objetivo como o do IBGE, a resposta inicial dela foi “negra” e, após a intervenção de Alfredo, ela a anuncia como “branca”. Amanda, como vimos, gostaria de ser negra, mas se conforma com o fato de não ser, pois, segundo seu pai, ela tem privilégios da branquitude. O conflito em torno da identificação racial de Amanda é também atravessado pela condição da mulher negra frente ao homem branco e, como se pode observar, a posição do homem branco prevalece. Existem argumentos para que Amanda seja classificada socialmente como branca ou como negra durante a

entrevista (eis aí uma característica relevante do filho inter-racial) e, como Amanda cita, a sua (não) garantia de privilégios da branquitude é uma questão de contexto. Em Portugal, ela é negra. Com suas amigas da dança, ela é branca e assim por diante⁸. Em qual discurso está a verdade sobre a identificação racial de Amanda? O consenso a que se pode chegar garante que a posição de Alfredo é prevalente. Por que isso acontece? Uma hipótese considerada por nós é a de que o discurso do homem branco, historicamente, prevalece sobre o da mulher. Mais ainda quando essa mulher é negra, tal como aponta Wane (2013) que demonstrou como a vida das mulheres negras no Canadá são marcadas pela dupla opressão de raça e gênero.

Nesta perspectiva, é importante dizer que esta possibilidade de se classificar de modos distintos em diferentes situações e relações não é permitido a todos os sujeitos em nossa sociedade, uma vez que nosso racismo é de marca, é fenotípico. Assim, no corpo estão inscritos significados racializantes: ele está imerso em um campo de significados construído por uma ideologia racista. Portanto, ao ser percebido socialmente, esse corpo emerge do campo ideológico marcado, investido e fabricado por significados inscritos na sua própria corporeidade. Trata-se de uma heterogeneidade que corresponde a uma escala de valores raciais, segundo a qual alguns sinais/marcas físicas balizam uma hierarquia que vai do branco ao preto, cujo *status*/valor é distribuído de maneira desigual entre os sujeitos.

Referências

AZEVEDO, C. M. M. (1987). *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites – século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

ÂNGELA E. C. DE B. (2003). *Educação de Mestiços em Famílias Inter-raciais* (Dissertação de Mestrado). Faculdade de Educação e Ciências Humanas da Universidade de São Carlos, São Carlos. Recuperado de <https://repositorio.ufscar.br/bitstream/handle/ufscar/2521/DissAECB.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

BASTIDE, R. (1955). Introdução. In: FERNANDES, Florestan. *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo: ensaio sociológico sobre as origens, as manifestações e os efeitos do preconceito de cor no município de São Paulo*. São Paulo: Anhembi.

D'ADESKY, J. (2001). *Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismo e anti-racismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas.

FERNANDES, F. (1955). *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo: ensaio*

sociológico sobre as origens, as manifestações e os efeitos do preconceito de cor no município de São Paulo. São Paulo: Anhembi.

_____. (1978). *A integração do negro na sociedade de classes*, (Vol. 1). São Paulo: Ática.

_____. (1978). *A integração do negro na sociedade de classes*, (Vol. 2). São Paulo: Ática.

FREYRE, G. (1936). *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global.

HORDGE-FREEMAN, E. (2015). *The Color of Love: Racial Features, Stigma, and Socialization in Black Brazilian Families*. Louann Atkins Temple Women & Culture Series. Austin: University of Texas Press.

GUIMARÃES, A. S. A. (1999). *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Fundação de apoio à Universidade de São Paulo; Editora 34.

GRIN, M. (2002). Modernidade, identidade e suicídio: o "judeu" Stefan Zweig e o "mulato" Eduardo de Oliveira e Oliveira. *Topoi*, 3(5), 201-220. Recuperado de http://www.revistatopoi.org/numeros_antteriores/topoi05/topoi5a8.pdf.

IANNI, O. (1988). *As Metamorfoses do Escravo: apogeu e crise da escravatura no Brasil Meridional*. São Paulo: Hucitec.

LOPES, J. S. (2014). Branco(a)-mestiço(a): problematizações sobre a construção de uma localização racial intermediária. *Revista da ABPN*, 6(13), 47-72. Recuperado de <http://www.abpn.org.br/Revista/index.php/edicoes/article/viewArticle/464>.

MANDELBAUM, B. P. H. (2008). *Psicanálise da família*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

_____. (2014). *Trabalhos com famílias em Psicologia Social*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

MUNANGA, K. (2008). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica.

NOGUEIRA, O. (1979). *Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais*. São Paulo, T. A. Queiroz.

OLIVEIRA E OLIVERIRA, E. D. (1979). O Mulato: um obstáculo epistemológico. *Argumento*, 1(3), 65-73.

PUGET, J.; BERENSTEIN, I. (1993). *A psicanálise do Casal*. São Paulo: Artes Médicas.

PETRUCCELLI, J. L. (2007). *A cor denominada – Estudos sobre a classificação etnicoracial*. Rio de Janeiro: DP&A.

PIZA, E.; ROSEMBERG, F. (2003). Cor nos censos brasileiros. In: CARRONE, I. (Org.) *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

- REIS, E. A. (2002). *Mulato: negro-não-negro e/ou branco-não-branco*. São Paulo: Altana.
- SECK, NICOLE (2013) "The hypersexualization and undesirability of black/african women" p. 90-103 In: Wane, Njoki; JAGIRE, Jennifer; MURAD, Zahra. *Ruptures: Anti-colonial & Anti-racist Feminist Theorizing*. Toronto: sense publishers.
- SCHWARCZ, L. M. (2013). *Nem Preto Nem Branco, Muito Pelo Contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira*. Coleção Agenda Brasileira. São Paulo: Claro enigma.
- SKIDMORE, T. E. (1976). *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- TAYLOR, C. (1998). A política de reconhecimento. In: C. Taylor (Org.), *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Telles, E. (2003). *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- WANE, Njoki. (2013) Uncovering the Well: Black Feminism in Canada, p. 3-22. In: Wane, Njoki; JAGIRE, Jennifer; MURAD, Zahra. *Ruptures: Anti-colonial & Anti-racist Feminist Theorizing*. Toronto: sense publishers,

Notas

- ¹ Doutorado em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo (USP). Pesquisadora associada do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC), Florianópolis, SC. liavainers@gmail.com – concebeu o projeto, realizou as entrevistas, a análise das falas e redigiu o texto.
- ² Mestrando no programa de Educação: Psicologia da Educação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, SP. – colaborou na realização das entrevistas, discutiu algumas análises e revisou o texto.
- ³ Agradecemos aos entrevistados, por aceitarem o convite para participar da pesquisa; e à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, pela bolsa de pós-doutoramento concedida à pesquisadora Lia Vainer Schucman.
- ⁴ Uma análise minuciosa sobre a história da classificação racial no Brasil pode ser encontrada no artigo de Edith Piza e Fúlvia Rosemberg (2003).
- ⁵ Concluding, this research highlights how racial hierarchies shape Afro-Brazilian families, while also making visible the affective consequences of practices that naturalize black inferiority. Highlighting how Afro-Brazilians families simultaneously reproduce and resist racism offers a dynamic and innovative conceptual approach that enriches our understanding of racial socialization in families. This research suggests that efforts towards racial equality in Brazil might consider involving families because racialized dynamics within them can compromise subjective well-being in ways that are more devastating than structural inequality. So, what has love got to do with it? In families, love is present but as an emotional resource, what love looks like may depend, in part, on what you look like.
- ⁶ A conceitualização dos espaços psíquicos, intra, inter e transobjetivo foi denominada pelos psicanalistas Berenstein e Puget, assinalando a capacidade de representação do aparelho psíquico frente aos diferentes vínculos. Os autores demarcam o espaço intrapsíquico como aquele que diz respeito às fantasias inconscientes do mundo interno de cada um. O espaço intersubjetivo é o da estrutura familiar inconsciente, já o espaço transobjetivo, é o das “representações do mundo externo real (social e físico) que o eu adquire desde o originário assim como pela mediação familiar. In: PUGET, J. *Disso não se fala... Transmissão e memória*. In: CORREA, O. (Org.). *Os avatares da transmissão psíquica geracional*. São Paulo: Escuta, 2000. p. 73-87.
- ⁷ Todos os nomes são fictícios, bem como algumas referências sobre lugares. Optamos por isto para que os entrevistados não sejam reconhecidos.
- ⁸ Não queremos aqui relativizar a condição estrutural das pessoas negras e brancas na sociedade. Pelo contrário, estamos afirmando essa desigualdade e como ela se mostra nas relações psicossociais das famílias. Há um recorte para a relativização do acesso aos privilégios da branquitude em evidência.