

Universidade Candido Mendes
CENTRO DE ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS
Universidade Federal da Bahia
CENTRO DE ESTUDOS AFRO-ORIENTAIS

**V FÁBRICA DE IDÉIAS
CURSO AVANÇADO SOBRE RELAÇÕES
RACIAIS E CULTURA NEGRA**

2002

Módulo 4 – Raça, gênero saúde e sexualidade
Coordenação: Profª. Márcia Lima – CEAB/PUC-RJ

Raça, gênero, saúde e sexualidade

Coordenação: Márcia Lima (CEAB-UCAM/PUC-RJ)

O objetivo deste módulo é fornecer aos alunos uma reflexão sobre a interface do tema das relações raciais com os temas de gênero, saúde e sexualidade. Apoiados em bibliografia específica e pesquisa, cada seminário procurará trazer um enfoque das possíveis dimensões analíticas dessa interface.

1º Seminário (22/07/2002) – Sexo, “raça” e desigualdade.

Profª Márcia Lima (CEAB-UCAM/PUC-RJ)

Este seminário tem um caráter introdutório às demais discussões que serão desenvolvidas ao longo deste módulo. Um enfoque especial será dado à articulação dessas discussões com a questão da desigualdade.

Nesse sentido, serão analisadas as conexões entre as hierarquias de sexo e “raça” e seus desdobramentos, através de três pontos: 1) representações sociais sobre sexo e “raça”; 2) conceituação de desigualdade e 3) a articulação de “raça”, sexo e classe através de uma discussão sobre mulheres negras.

Bibliografia:

Stolke, Verena (1990). “Sexo está para gênero assim como raça para etnicidade?”. *Estudos Afro-Asiáticos* (20). Rio de Janeiro.

Suárez, Mireya (1991). As categorias “mulher” e “negro” no pensamento brasileiro. XV Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu, Minas Gerais.

Lima, Márcia (1999). Trajetória educacional e realização sócio-econômica das mulheres negras In: Hasenbalg, Silva & Lima. *Cor e estratificação social no Brasil*. ContraCapa: Rio de Janeiro.

2º Seminário (23/07/2002) Discutindo a definição genética de raça e a sua interface com saúde

Profa. Marilda de Souza Gonçalves(FF-UFBA/CPqGM-FIOCRUZ)

Nesta aula realizaremos discussão sobre os avanços da genética e a tentativa de expandir os conceitos de raça, abrangendo as questões relativas a origem do negro no Brasil. Também serão discutidos tópicos relacionados a saúde da população negra, sua interface com gênero e sexualidade. Neste segmento abordaremos tópicos sobre a Anemia Falciforme (Doença de negro?), sua relação com a saúde da população negra e a origem genética da doença. Também serão discutidos marcadores genéticos da origem geográfica da anemia falciforme e a sua utilização para a determinação da origem africana da doença. As implicações políticas ligadas diretamente a saúde da população negra. A idéia de que algumas vezes, a ciência pode favorecer o aparecimento de pesquisadores reducionistas, que podem utilizar uma doença alvo, propondo estratégias de emergência, as quais devem levar em consideração todos os possíveis fatores causais. A noção de doença e a equação do fenômeno de que certas doenças ocorrem mais frequentemente em determinados grupos étnicos e a consideração de uma maquiagem genética e a discussão sobre a desconsideração da associação de outros possíveis fatores.

Bibliografia:

GONÇAVES M.C. et al. 1994. "Sickle cell disease in a Brazilian population in São Paulo: a study of the B^s haplotypes", *Hum Hered* 44: 322-327.

RAMOS, Jair de Souza 1996. "Dos males que vêm com o sangue", In: Ricardo Ventura Santos e Marcos Chor Maio, *Raça, Ciência e Sociedade*, Rio de Janeiro: Editora da Fiocruz, 59-82.

VENTURA SANTOS, Ricardo 1996. "Da morfologia às moléculas, de raça à população: trajetórias conceituais em antropologia física no século XX", In: Ricardo Ventura Santos e Marcos Chor Maio. Op. Cit, 125-140.

3º Seminário (24/07/2002) - Da Cor do Desejo nos Mercados Afetivo-Sexuais Heterocrômicos

Prof. Laura Moutinho (IMS/UERJ)

Esta aula tem por objetivo discutir as razões sociais, afetivas e sexuais presentes nos relacionamentos afetivo-sexuais inter-raciais no Brasil, a partir do cotejamento entre o trabalho de campo realizado no Rio de Janeiro e da bibliografia socio-antropológica clássica que tratou desta questão.

Os relacionamentos afetivo-sexuais inter-raciais, sejam eles formais ou não, são tidos como uma espécie de sismógrafo do grau e extensão do preconceito da discriminação raciais. No Brasil, entretanto, este tema está abandonado desde a publicação em 1975 de *Democracia Racial* de Thales de Azevedo. Em fins da década de 80, Nelson do Valle Silva e Elza Berquó retomaram o tema e evidenciaram, através de análises de cunho estatístico, algumas características surpreendentes da seletividade conjugal no Brasil.

A aula está, nesse sentido, estruturada a partir de dois grandes eixos reflexivos. No primeiro eixo, discutiremos de que forma os dados estatísticos tanto interpelam as representações sociais (e acadêmicas) sobre o tema, como evidenciam vários pontos de tensão acerca não somente dos casamentos inter-raciais, mas como estes evidenciam um peculiar intercruzamento entre raça/miscigenação, gênero e sexualidade no Brasil contemporâneo.

O segundo eixo contemplará o próprio trabalho de campo no Rio de Janeiro. Iremos discutir aspectos que os dados estatísticos e as análises sociológicas não explicitam. Focalizando, mais especificamente, algumas das faces mais sutis e inexploradas do preconceito racial assim como a forma como as relações afetivo-sexuais inter-raciais são concebidas e vividas nas redes de sociabilidade, parentesco e amizade em um âmbito local específico.

Bibliografia obrigatória

MOUTINHO, Laura (2001) *Raça, 'Cor' e Desejo: uma Análise Comparativa sobre Relacionamentos Afetivo-Sexuais 'Inter-raciais' no Brasil e na África do Sul*. Tese de Doutorado. PPGSA/IFCS/UFRJ. (Capítulo 5 – Da Cor do Desejo no Mercado Afetivo-Sexual Carioca)

Bibliografia de apoio

BERQUÓ, Elza (1988). "Demografia da Desigualdade". *Novos Estudos (Cebap)*, nº 21, pp. 74-85.

BOZON, Michel (2002) *Sociologie de la Sexualité*. Paris, Nathan Université.

____ (1998) "Demografia e Sexualidade". In: Loyola, M. (org.) *A Sexualidade nas Ciências Humanas*. Rio de Janeiro, EdUERJ.

- CARRARA, Sérgio "Estratégias Anti-Coloniais: Sífilis, Raça e Identidade Nacional no Brasil de Entre-Guerras" (no prelo).
- CAUFIELD, Sueann (2000). *Em Defesa da Honra: Moralidade, Modernidade e Nação no Rio de Janeiro (1918-1940)*. Campinas, Unicamp/Centro de Pesquisa Social da Cultura.
- FRY, Peter (2000). "Brazil: The Burden of the Past, the Promise of the Future". *Daedalus*, vol. 129, nº 2.
- _____. (1996). "O que a Cinderela Negra Tem a Dizer sobre a 'Política Racial no Brasil'". *Dossiê Povo Negro – 300 anos, Revista da USP*, nº 28, pp. 122-135.
- _____. (1982). "Da Hierarquia a Igualdade: A Construção Histórica da Homossexualidade no Brasil". In: *Para Inglês Ver: Identidade e Política na Cultura Brasileira*. Rio de Janeiro, Zahar.
- HEILBORN, Maria Luiza (1999). "Construção de Si, Gênero e Sexualidade". In: (ORG) HEILBORN, M. L. *Sexualidade: O Olhar das Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.
- _____. (1999) "Corpos na Cidade: Sedução e Sexualidade" In: (ORG.) Velho, G *Antropologia Urbana: Cultura e Sociedade no Brasil e em Portugal*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.
- MISSE, Michel (1981). *O Estigma do Passivo Sexual: Um Símbolo de Estigma no Cotidiano*. Rio de Janeiro, Achiamé.
- PETRUCCELLI, José Luis (2001) "Seletividade por Cor e Escolhas Conjugais no Brasil dos 90" In: *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 23, Nº 1, pp. 32-51.
- PERLONGHER, Néstor (1987). *O Negócio do Michê*. São Paulo, Brasiliense.
- RIBEIRO, Fernando Rosa (1995). *Apartheid e Democracia Racial: South Africa and Brazil in Contrast*. Tese de Doutorado. Universidade de Utrecht.
- _____. (1994). "A Construção da Nação na África do Sul: A Ideologia Individualista e o Apartheid". *Série Estudos Ciências Sociais*, nº 3, PPGS/LPS/IFCS/UFRJ.
- SCALON, Maria Celi R. C. (1992). "Cor e Seletividade Conjugal no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 23, pp. 17-36.
- SILVA, Nelson do Valle (1991). "Estabilidade Temporal e Diferenças Raciais no Casamento Inter-Racial". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 21, pp. 49-60.
- _____. (1987). "Distância Social e Casamento Inter-Racial no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 14, pp. 54-84.
- STOLCKE, Verena (1992). *Racismo y Sexualidad en la Cuba Colonial*. Madrid, Alianza Editorial.
- WADE, Peter (2000). "Identidade Racial, Formação do Estado e Nacionalismo: Uma Visão Teórica". *Revista Interseções*, Ano 2, nº 1, UERJ/NAPE.
- _____. (1993). *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia*. The Johns Hopkins University Press.
- YOUNG, Robert (1995) *Colonial Desire: Hibridity in Theory, Culture and Race* London/NY, Routledge.

4º Seminário (25/07/2002)- Práticas Homossexuais e Identidades Negras em Perspectiva Comparada

Prof. Osmundo Pinho (UNICAMP/CEAB)

EMENTA:

Nesta aula procuraremos explorar diferentes contextos para a interação entre identidade e/ou cultura negra e homossexualidade masculina e/ou *cross dressing*. Estes contextos se referem a níveis diferentes de sociabilidade assim como à diversidade das experiências de sexualidade e raça no Brasil, na África e na Diáspora Africana. Procuraremos salientar o aspecto criativo, performado e contingente destas práticas de sexualidade e identidade chamando a atenção para algumas questões presentes na bibliografia, por exemplo a interface entre candomblé e homossexualidade ou *cross dressing*; a dissociação entre práticas homossexuais e identidade homossexual; o caráter histórico e construído das identidades; a relação destas identidades com a mídia e a indústria cultural. A metodologia da aula está baseada em uma exposição e discussão prévia de conceitos e contextos, seguida de atividade dirigida de discussão de textos "nativos" do meio homossexual brasileiro que discutem as mesmas questões propostas de um ponto de vistaêmico.

Bibliografia obrigatória:

- CADERNO DE TEXTOS "NATIVOS" (1# DILLUZ, Dillah. As Cores da Injustiça. GLS Point Magazine. Ano 01, no. 01. São Paulo, 2000. pp. 12/ 2# QUIMBANDA-DUDU. Madame Satã [15-2-1900 +12-4-1976] Centenário de um famoso gay, negro, artista e marginal; e O que é o Quimbanda-Dudu. Boletim do Quimbanda-Dudu. Grupo Gay Negro da Bahia (boletim no.3). Boletim do GGB, ano XXI, fevereiro de 2001. pp. 3-5;18-19/3# MAZZARO, Marcos. Futuro sem Rótulos. Sui Generis. Ano IV, no. 34. 1998. Rio de Janeiro. Pp. 38-43./4# SANTOS, Valdir. Negros, Lindos e Abusados. Basfond Magazine. Ano II no. 15, junho de 2001. Campinas. s.p.).
- CORNWALL, Andrea. Gendered Identities and Gender Ambiguity among *Travestis* in Salvador, Brazil. In . _____. Dislocating Masculinities. Comparative Ethnographies. CORNWALL, A & LINDISFARNE, N. (Eds.) Routledge, London and New York. 1994. Pp. 111-132.
- ELDER, Glen. Of Mofies, Kaffirs and Perverts. Male homosexuality and the discourse of moral order in the apartheid state. In . _____. Mapping Desire. Geographies of Sexualities. BELL, D. & VALENTINE, G. (eds.) Routledge. London and New York. 1995. Pp. 56-65.
- GATTI, José & BECQUER, Marcos. Elementos do Vogue. Imagens. Etnias e Minorias. UNICAMP. N. 4. Abril de 1995. pp. 39-46

5º Seminário (26/07/2002)- Carreiras afetivo-sexuais: juventude, gênero e cor

Maria Luiza Heilborn (IMS/UERJ)

A aula pretende apresentar o estilo de pesquisa fundada na coleta de biografia e de análise de trajetórias afetivo-sexuais, procedimento que enfoca práticas e valores relativos à sexualidade. Gênero, classe social e cor são elementos significativos que modelam diferencialmente a experiência da sexualidade, que será abordada sobretudo na esfera da juventude, concebida como um *processo*. Nesse período, acontecem o evento da entrada na vida sexual, colocando em evidências os constrangimentos sociais relativos à escolha de parceiros. Contrastando-se as carreiras sexuais masculinas com as femininas, busca-se salientar os vínculos entre a esfera sexual e as relações de gênero e a subjetividade. A aula terá um caráter expositivo e recorrerá ao uso de

exemplos de diferentes pesquisas para ilustrar o tema da cor em sua articulação com os temas da sexualidade e do gênero.

Bibliografia obrigatória:

HEILBORN, Maria Luiza Construção de si, gênero e sexualidade in -_____. Sexualidade: o olhar das ciências sociais. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1999.

Verena Stolcke**

* Comunicação apresentada à I Conferência da Associação Europeia de Antropólogos Sociais, Coimbra, 31 de agosto a 3 de setembro de 1990. Traduzida do original "Is sex to gender as race is to ethnicity?" por Carlos Alberto Medeiros. Recebido para publicação em dezembro de 1990.

** Professora do Departamento de História da Universidade Autônoma de Barcelona.

La coutume est une seconde nature qui détruit la première. Mais qu'est que nature, pourquoi la coutume n'est elle pas naturelle? J'ai grand peur que cette nature ne soit elle-mesme qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature. (Pascal, *Pensée*, 1670, cit. por Lévi-Strauss, 1985, Parte I, p. 1.)

O útero é para a raça o que o coração é para o indivíduo: é o órgão de circulação para a espécie. (Smith, W. Tyler, *Manual of obstetrics*, 1847, cit. por Poovey, 1986, p. 145.)

O senso comum ocidental percebe natureza e cultura como dois aspectos da experiência humana obviamente distintos. Neste artigo, pretendo desafiar essa perspectiva dualista, com duplo objetivo. Na medida em que não se lhes atribua significado social, natureza e cultura, de fato, constituem dois reinos distintos. Quero examinar, contudo, o modo como, na

sociedade de classes, certas desigualdades socialmente relevantes são marcadas e legitimadas por uma explicação que as representa como tendo raízes nas diferenças naturais. Para isso, apoiar-me-ei no argumento de Pascal de que esses "fatos naturais" podem se revelar como sendo formulações culturais.

A imagem das mulheres que se depreende da afirmação do dr. Smith, citada na epígrafe, é um caso em questão. É exemplo de como, no século XIX, a profissão médica conceituava as mulheres com base em uma noção muito particular sobre a natureza delas. Poucas décadas depois, outro médico levou adiante essa concepção sobre as mulheres: era, argumentava ele, "como se o Todo-Poderoso, ao criar o sexo feminino, tivesse pegado o útero e, em torno dele, construído uma mulher" (Poovey, 1986, p. 145). A essência das mulheres estaria no ventre. No entanto, talvez inadvertidamente, o dr. Smith acrescentou uma outra idéia: a de que as mulheres não só teriam a sua feminilidade definida pelo ventre, assim como o útero, e portanto sua portadora, tinha uma função

específica – a de reproduzir a espécie, a raça. Neste artigo, proponho fornecer uma explicação para essa noção biológica, natural, do papel das mulheres na cultura ocidental e sugerir o que a conceptualização da “raça” tem a ver com isso. Meu objetivo é desenvolver uma teoria da desigualdade na sociedade de classes que dê conta da relação entre ambos os fenômenos.

Até agora, a teoria feminista tem visto geralmente as mulheres como uma categoria social indiferenciada. Em anos recentes, a insatisfação das mulheres negras com o que sentem como falta de sensibilidade das feministas brancas em relação às formas de opressão específicas àquelas acrescentou, contudo, uma nova questão à agenda feminista, ou seja, de que modo abordar a maneira como gênero, classe e raça se cruzam para criar não apenas fatores comuns, mas também diferenças na experiência das mulheres. Como Moore, por exemplo, insiste, já é mais do que tempo de dedicarmos especial atenção às diferenças entre as mulheres:

Esta fase envolverá a construção de formulações teóricas que deem conta da diferença, e terá a preocupação crucial de examinar o modo como a diferença racial se constrói através do gênero, como o racismo divide a identidade e a experiência de gênero, e como a classe é moldada por gênero e raça. (Moore, 1988, p. 1.)

Nesse ponto, minha intenção é ir um passo além e perguntar por que existem essas interseções entre gênero, raça e classe.

Outra razão que acrescenta urgência a esta investigação são certos argumentos e políticas públicas de ordem demográfica que acompanham a formação da Comunidade Européia. O alarme generalizado entre os políticos europeus sobre taxas de natalidade declinantes, com suas consequências para o futuro financiamento do *Welfare State*, e uma ofensiva pró-natalista no sentido de cortar as conqui-

tas, frequentemente limitadas, obtidas pelas mulheres com respeito à liberdade de aborto caminham de mãos dadas com um racismo cada vez mais explícito dirigido contra os chamados não-europeus.

Não pretendo, porém, formular uma teoria universal que explique as variações transculturais em matéria de desigualdades de gênero. Para começar, espero unicamente elucidar os processos políticos e as justificativas ideológicas que, de maneira dinâmica e interdependente, estruturam as desigualdades “raciais” e de gênero na sociedade de classes burguesa. O fenômeno crucial nesse sentido é a tendência, na sociedade de classes, a “naturalizar” ideologicamente as desigualdades sociais. A questão central é por que, especialmente, as diferenças “sexuais” e “raciais”, ao lado das de classe, se destacam entre outras características disponíveis dos seres humanos, tais como, por exemplo, peso corporal, como indicadores significativos da desigualdade social e como elas interagem para reproduzir a opressão das mulheres em geral e as diferenças particulares entre elas na sociedade de classes.

Inicialmente, farei um levantamento das diversas formas pelas quais a teoria feminista tem abordado a construção social das hierarquias de gênero. A espécie humana se reproduz bissexualmente. Focalizarei especialmente o polêmico nexo causal entre o fato natural das diferenças sexuais biológicas entre machos e fêmeas humanos e os significados simbólicos engendrados que estruturam as desigualdades entre homens e mulheres como agentes sociais.

Como passo seguinte, discutirei parte da volumosa literatura sobre relações raciais e inter-étnicas nas três últimas décadas. Aqui, minha preocupação básica será principalmente com os estudos britânicos, e alguns norte-americanos, sobre relações raciais. Tratarei das noções de etnicidade e grupo étnico na medida em que as discordâncias terminológicas e as desconfortáveis variações conceptuais nesses estudos entre os termos “raça” e “etnici-

dade” exibem problemas similares, tanto quanto específicos, em comparação com os que se vinculam à análise das relações de gênero.

A principal questão se refere à própria “natureza” das diferenças supostamente naturais a que se atribui significado social para marcar as relações de desigualdade. Observe-se, porém, que minha abordagem não é construtivista nem relativista, mas antropológico-histórica. Como argumentarei, a desigualdade de gênero na sociedade de classes resulta de uma tendência historicamente específica a “naturalizar” ideologicamente desigualdades sócio-econômicas prevalentes. Tal como vejo, essa “naturalização” é um subterfúgio ideológico destinado a conciliar o irreconciliável, ou seja, o difundido *ethos* (ilusão) de igualdade de oportunidades para todos os seres humanos, nascidos livres e iguais, com a existência real de desigualdades sócio-econômicas no interesse dos beneficiários destas. Essa “naturalização” ideológica da condição social, que desempenha um papel tão fundamental na reprodução da sociedade de classes, é que é responsável pela especial importância atribuída às diferenças sexuais.

DO SEXO AO GÊNERO

O termo “gênero” como categoria de análise foi introduzido nos estudos feministas na década de oitenta. Antes, nos anos setenta, a pesquisa feminista havia demonstrado que aquilo que então se chamava papéis sexuais variava amplamente em termos transculturais (Moore, 1988, esp. cap. 2). Desse modo, eles não podiam ser simplesmente reduzidos ao inevitável fato natural e universal das diferenças de sexo.

O conceito analítico de “gênero” se destina a desafiar a máxima essencialista e universalista de que “a biologia é o destino”. Ele transcende o reducionismo biológico, interpretando as relações entre homens e mulheres como formu-

lações culturais resultantes da imposição de significados sociais, culturais e psicológicos sobre identidades sexuais. Em consequência, tornou-se necessário distinguir entre “gênero” como criação simbólica, “sexo”, que se refere ao fato biológico de a pessoa ser fêmea ou macho, e “sexualidade”, que tem a ver com preferências e comportamento sexuais (Showalter, 1989, p. 1-4; Caplan, 1987, esp. Introdução). Para explicar essas variações transculturais nas relações entre mulheres e homens, era preciso buscar as raízes históricas e sociais dessas variações.

Depois da introdução do conceito de “gênero”, seguiu-se o desenvolvimento da teoria do gênero, que não é, entretanto, desprovida de desacordos. Embora a teorização do gênero como criação social tenha progressivamente ganho terreno, a teoria feminista ainda não fornece um modelo incontestado para sua análise, nem tampouco há um consenso sobre o próprio conceito de gênero (Showalter, 1989; Moore, 1988; Jaggar, 1983). “Gênero” se tornou uma espécie de taquigrafia acadêmica que representa relações socialmente definidas entre mulheres e homens, mas seu significado e implicações do ponto de vista político nem sempre são claros.

A abordagem categórica dos estudos sobre mulheres, por focalizar sua atenção basicamente nas experiências – sejam elas desvantagens ou realizações – das mulheres *per se*, encontrou sua expressão política na luta por direitos iguais aos dos homens. A teoria do gênero, ao contrário, introduziu uma abordagem relacional que envolvia o estudo das mulheres em suas relações com os homens. Mas nem sempre fica claro que isso tenha aberto caminho para a análise de formas culturalmente diversas de poder masculino e de dominação das mulheres, e do que as causou historicamente. Não obstante, apenas dessa perspectiva é que a teoria do gênero implica uma nova e subversiva forma de política de gênero que não somente desafia o poder masculino, mas também

as raízes sócio-políticas gerais da desigualdade de gênero. Além disso, desse ponto de vista, o objetivo não é mais se tornar tão semelhante aos homens quanto possível, mas transformar radicalmente as relações de gênero, projeto político que, por sua vez, requer a superação de todas as formas de desigualdade.

Teorizar as relações de gênero como formulações culturais impõe pelo menos dois conjuntos de questões analíticas. A teoria do gênero, por desafiar essencialismos biológicos anteriores, problematiza e permite uma nova discussão sobre a maneira pela qual os fatos naturais das diferenças entre os sexos são relacionados a formulações de gênero. Simultaneamente, o conceito de gênero como forma sócio-histórica de desigualdade entre mulheres e homens chama a atenção para outras categorias de diferença que se traduzem em desigualdade, tais como raça e classe, e coloca a questão de como elas se cruzam (Showalter, 1989, p. 3; Signs, 1987; Stolcke, 1984).

Um assunto controverso fundamental na análise de gênero se refere a se – e, em caso positivo, como – os fatos biológicos das diferenças de sexo são interligados transculturalmente com as categorias de gênero. Em outras palavras, quais as diferenças factuais a partir das quais se constroem os gêneros? Ou, de modo ainda mais radical, terá o gênero, como formulação cultural, algo a ver necessariamente com os fatos naturais das diferenças de sexo?

Já no início da década de oitenta, Judith Shapiro percebia as dificuldades conceituais envolvidas quando se procura separar gênero de sexo:

[Sexo e gênero] servem a um útil propósito analítico ao contrastar um conjunto de fatos biológicos com um conjunto de fatos culturais. Se eu tivesse de ser escrupulosa no uso desses termos, empregaria o termo "sexo" apenas quando estivesse falando de dife-

renças biológicas entre machos e fêmeas e o termo "gênero" quando quer que me estivesse referindo às formulações sociais, culturais e psicológicas que são impostas sobre tais diferenças biológicas (...) Gênero (...) designa um conjunto de categorias a que podemos atribuir o mesmo rótulo translinguisticamente, ou transculturalmente, por terem a mesma relação com as diferenças de sexo. Essas categorias são, contudo, convencionais ou arbitrárias, na medida em que não são redutíveis a fatos naturais, biológicos, nem diretamente derivadas destes; elas variam de uma língua para outra, de uma cultura para outra, na maneira em que ordenam a experiência e a ação (Shapiro, 1981, cit. por Collier e Yanagisako, 1987, p. 33.).

Collier e Yanagisako, por sua vez, mais recentemente desafiaram a ligação necessária entre sexo e gênero, questionando a persistente tendência nos estudos comparativos a atribuir a organização cultural de gênero à "diferença biológica nos papéis de mulheres e homens na reprodução sexual". Segundo eles, isso é análogo às reificações genealógicas tão características dos estudos antropológicos convencionais sobre sistemas de parentesco que Schneider, por exemplo, empregou para os Estados Unidos algum tempo atrás (*op. cit.*, p. 32-3) e dos quais outro exemplo é a extraordinária controvérsia antropológica sobre a alegada *ignorantia paternitatis* de certos povos ditos "primitivos" (Leach, 1967; Delaney, 1986). No entanto, enquanto os antropólogos hoje em dia reconhecem que as teorias sobre concepção e os sistemas de parentesco são fenômenos antes culturais que biológicos, questionar a relação entre sexo e gênero é realmente uma novidade. Collier e Yanagisako, com efeito, sugerem que, em vez de se tomar como fato real as raízes biológicas das categorias de gênero, quaisquer que possam ser suas realizações culturalmente específicas, de-

veríamos começar questionando tal relação universal:

(...) colocamo-nos contra a noção de que as variações transculturais em matéria de categorias e desigualdades de gênero são apenas elaborações e extensões diversas do mesmo fato natural. (*Op. cit.* p. 15.)

Ainda assim, ou seja, embora questionem as raízes biológicas do gênero, Collier e Yanagisako assumem como verdade a idéia de que as diferenças de sexo constituem fatos naturais. McDonald, contudo, apontou, com muita correção, que mesmo as visões da biologia e da fisiologia, e nesse caso da natureza como tal, são conceptualizações sócio-políticas (McDonald, 1989, p. 310). Uma rápida revisão da história da biologia, da embriologia e das imagens do corpo fornece abundantes evidências nesse sentido (por exemplo, Mayr, 1982; Hubbard, 1990; Bridenthal *et al.*, 1984; Martin, 1987). Nesse ponto o leitor pode se sentir invadido por uma estranha sensação de levitação conceitual. Entretanto, para não ser apanhado numa espécie de espiral construtivista infinita incapaz de jamais fornecer uma explicação para o motivo pelo qual certos fatos "naturais" são conceptualizados em formas culturalmente específicas, o que deve ser feito é examinar os antecedentes históricos responsáveis por visões particulares da biologia e da natureza e, ao contrário, por que determinadas relações sociais são conceptualizadas em termos naturais.

Desafios ao conhecimento estabelecido tais como o de Collier e Yanagisako têm um efeito liberador para a futura pesquisa transcultural, mesmo que, como as autoras estão conscientes, não se possa facilmente pular sobre os fantasmas conceituais de nossa própria cultura. Precisamente por essa razão, devemos analisar também nossas próprias pré-concepções. É o que desejo fazer aqui, ou seja, dissecar e examinar os pressupostos culturais que fundamentam as conceptualizações de substância

biogenética, herança e formulações de gênero na sociedade de classes burguesa. Esse é um passo necessário para elucidar como e por que classe, raça e sexo se cruzam na estruturação das relações de gênero. A interpenetração de fatos biológicos supostamente "naturais", de significados "culturais" e de relações sócio-econômicas é o ponto crucial.

DA RAÇA PARA A ETNICIDADE E VICE-VERSA

Harding recentemente chamou a atenção para a interseção entre gênero e raça a fim de mostrar como essas diferentes formas de dominação afetam mulheres e homens, ou brancos em contraste com negros, de maneiras particulares:

(...) em culturas estratificadas tanto por gênero quanto por raça, o gênero é também uma categoria racial e a raça, uma categoria de gênero (Harding, 1986, p. 18; para outras referências às relações entre gênero, classe e raça, ver Gordon, 1974; Carby, 1985; Harroway, 1989.)

Contudo, para a maioria dos autores, a interação de gênero, classe e raça tem até aqui escapado a uma conceptualização e a uma interpretação claras. As análises tendem a se concentrar nos efeitos sócio-econômicos diferenciados dessas categorizações para as mulheres, e não nas raízes e nos laços entre esses sistemas combinados de desigualdade. Uma exceção é o belo e precoce estudo de Gordon sobre o controle da natalidade nos Estados Unidos. Como Gordon mostrou, as doutrinas de pureza social combinada à racial foram resultado de uma estrutura sócio-econômica determinada, tendo influenciado decisivamente as noções de gênero e, portanto, a experiência das mulheres (Gordon, 1974). Moore, por outro lado, insistiu corretamente em que não se trata de uma questão de mera convergência ou "combinação", um tipo de processo de adição,

de diversas formas de opressão para configurar a condição social das mulheres e as relações de gênero. As verdadeiras inter-relações de gênero, raça e classe permanecem, não obstante, por esclarecer (Moore, 1988, p. 86).

Já a preocupação com gênero está visivelmente ausente na recente literatura sobre raça e etnicidade. Em vez disso, ocupam lugar destacado polêmicas altamente politizadas sobre os significados conceituais e as implicações sociais de raça, etnicidade e racismo. Tratarei dessa discussão em três níveis: no primeiro, para estabelecer o desenvolvimento do uso contemporâneo de "eticidade" em adição ou substituição a "raça" na pesquisa sobre relações raciais; no segundo, para desfazer a ambivalência do significado de "eticidade" e "grupo étnico"; e, no terceiro, para indicar que, a despeito dessa guinada conceptual, pode-se detectar uma continuidade entre o que alguns autores nas últimas três décadas têm designado como "novo racismo", ao analisar as tensões raciais no Reino Unido e mais recentemente na Europa, e as discriminações e doutrinas racistas mais antigas.

Com raras exceções (por exemplo, Smith, 1986), agora se reconhece entre os estudiosos que, em termos estritamente biológicos, não existem "raças" entre os seres humanos. Os sistemas de desigualdade e exclusão ligados a diferenças raciais, assim como sua base "natural" na "raça", constituem formulações sócio-históricas. Por um lado, as características fenotípicas que tendem a ser interpretadas como indicadores da diferença racial e são usadas para legítimar o preconceito e a discriminação raciais refletem apenas uma fração do genótipo de um grupo humano. Por outro lado, há exemplos de racismo bem-conhecidos em que não há sequer diferenças fenotípicas visíveis e coerentes. Para enfatizar esse caráter ideológico das discriminações "raciais", o termo "raça" tem sido ultimamente substituído

pelo conceito de "eticidade" ou "grupo étnico".

O uso do termo "eticidade" e da expressão "grupo étnico" para designar uma categoria de pessoas ligadas por traços comuns é recente, ao contrário do uso dos termos "raça", de origem muito mais antiga (Conze, 1984; Corominas, 1982), e "racismo", que se diz ter se tornado popular apenas no período entre as duas guerras mundiais (Rich, 1986, p. 12). Um relatório sobre raça e cultura publicado em 1935 pelo Royal Anthropological Institute distinguia, por um lado, tipos raciais, mas, por outro, contestava a aplicabilidade estritamente científica do conceito. No mesmo ano Huxley e Haddon, em *We European*, atacavam o uso nazista de "raça" como categoria antropológica adequada e propunham, em seu lugar, a expressão "grupo étnico". Esse foi o primeiro sintoma de uma guinada significativa no vocabulário das ciências sociais quanto ao emprego do termo "raça" (citado por Rich, 1984, p. 12-3).

O termo "étnico" ganhou uso mais generalizado no período do pós-guerra. A repugnância ética às doutrinas raciais nazistas daí por diante levou muitos acadêmicos a evitar o termo "raça". A intenção era enfatizar que os grupos humanos eram um fenômeno histórico e cultural, e não categorias de pessoas biologicamente determinadas exibindo traços hereditários comuns em termos morais e intelectuais. O *Oxford english dictionary* registra o primeiro uso do substantivo "eticidade" em 1953 (Tonkin *et al.*, 1989, p. 14-5).

No entanto, era evidente que uma mudança de terminologia não transformaria a realidade nem as maneiras de percebê-la. Os cientistas sociais consultados sobre o projeto da Unesco no pós-guerra de desmistificar as doutrinas racistas exibiram consideráveis desacordos conceituais e políticos. Um grupo interpretava os chamados problemas raciais como problemas étnicos (leia-se culturais). Outro aceitava

as diferenças raciais usadas como indicadores da desigualdade social, mas negava qualquer propósito justificatório. Outro ainda pretendia que a expressão "relações raciais" fosse reservada para situações caracterizadas pelo racismo (Rex, 1986, p. 18 ss.).

A mudança do uso de "raça" para "eticidade" teve pelo menos duas consequências. De um lado, tendia a minimizar ou evitar o racismo prevalente, ou seja, discriminações e exclusões ideologicamente justificadas, como resultando de supostas deficiências morais ou intelectuais realmente existentes e, portanto, hereditárias. Por outro lado, a "raça", sendo relegada ao reino da natureza, em contraste com a "eticidade", compreendida como identidade cultural, era paradoxalmente reificada como fenômeno distinto.

Os sociólogos norte-americanos Glazer e Moynihan, por exemplo, endossaram em 1973 uma definição bastante vaga e circular de "eticidade", definida como "a condição de se pertencer a um grupo étnico determinado". Ademais, interpretavam os exemplos de tensões entre grupos, tais como entre negros e brancos nos Estados Unidos contemporâneos, como "conflitos étnicos" com vistas ao acesso aos direitos civis e às oportunidades econômicas (Glazer e Moynihan, 1975, p. 1-5). De maneira tipicamente liberal, viam a "condição objetiva" (*ibid.*, p. 1) da etnicidade como mais um critério de estratificação social que, por conta do "renascimento étnico" dos anos 60, podia até mesmo ter desbancado o fator classe social como principal divisor na sociedade moderna (Cashmore, 1984, citando Glazer e Moynihan). O sociólogo britânico J. Rex, contudo, criticou esse uso da noção pretensamente cultural de "grupo étnico" no lugar da de "raça" como uma abordagem liberal do problema do racismo pelo fato de ela neutralizar as consequências das situações raciais em termos de conflito (Rex, 1973, p. 183). Raça e etnicidade não eram elementos independentes da estrati-

ficação social, mas deviam ser entendidas no contexto dos sistemas de dominação a que dão significado (Rex e Mason, 1986, p. xii-xiii).

Alguns políticos e estudiosos europeus vêem o surgimento do sentimento antimmigrantes no continente como uma expressão de xenofobia e não como racismo, ou seja, como uma compreensível hostilidade em relação a estrangeiros. Como A. Touraine (1990a) recentemente argumentou, "o surgimento da xenofobia – que não é o mesmo que o racismo, do qual está muito distante, pois o que se questiona aqui é uma cultura e não uma raça – constitui parte de um conjunto de movimentos de opinião diferentes e até mesmo opostos que são, não obstante, da mesma natureza" (grifos meus). Essa distinção é discutível.

Em artigo um pouco posterior, Touraine (1990b) fornece um exemplo notável da maneira como eufemismos politicamente carregados tais como etnicidade ou xenofobia podem servir para encobrir o racismo. Aqui Touraine argumenta que xenofobia é uma reação contra grupos sociais que se empenham em se incorporar à classe média francesa. Ele diz que o "racismo, ao contrário, dirige-se contra aqueles que se marginalizam a si mesmos (*sic*) e que, sendo dissocializados (*sic*), são julgados e condenados devido a sua conduta social, não em termos sociais (...) mas devido a sua raça". De fato, o que Touraine chama de "automarginalização" é a recusa a ser assimilado. Como exemplo menciona os negros nos Estados Unidos, os caribenhos, hindus e paquistaneses no Reino Unido, que designa como "grupos étnicos".

A disputa quanto a se "eticidade" e "raça" são fenômenos interligados ou se se referem a sistemas distintos de classificação social parece análoga aos enigmas sobre se as diferenças de sexo constituem a base natural a partir da qual se constroem as relações de gênero. Como McDonald recentemente apontou, "tal como houve uma mudança no sentido de

se falar de 'etnicidade' em vez de se falar de 'raça', assim também aconteceu, no mesmo período, um afastamento das interpretações biológicas e essencialistas das diferenças de sexo para uma compreensão de gênero". E ela então indica ser tão impossível alcançar uma identidade étnica essencial quanto saber como são realmente os "homens" e as "mulheres" (McDonald, 1990, p. 310).

No entanto, eu argumentaria que há um fator a complicar essa aparente analogia. Entre os seres humanos, não existem "raças" em termos estritamente biológicos. A espécie humana pode ser classificada segundo umas poucas características fenotípicas que expressam apenas uma fração do seu genótipo, mas não há evidência de que diferenças morais ou intelectuais estejam associadas a tais diferenças físicas. Apesar disso, traços culturais comuns tendem com frequência a ser atribuídos à "raça". Já as diferenças fisiológicas de sexo de fato existem, mas a questão em pauta é inversa, ou seja, se as relações de gênero em todas as circunstâncias podem ser atribuídas a elas.

Com efeito, Just, numa pesquisa muito recente sobre aquilo que normalmente se entende pelo termo "etnicidade", argumenta que essa noção é desprovida de qualquer status específico. Atributos grupais como território, continuidade histórica, língua e cultura servem meramente de evidência de pertença a um determinado grupo étnico, mas não como definição de etnicidade:

A própria etnicidade, a identidade étnica, se permite que tenha uma existência independente, uma definição essencial, mesmo que tal definição permaneça sabiamente encoberda (...).

No entanto ele acrescenta:

Há, contudo, um valete no bolso (e parece ser um valete cuidadosamente evitado pelos proponentes acadêmicos da etnicidade), ou

seja, a raça! (...) de fato, a noção de raça funcionou (e lamentavelmente continua a funcionar) como um substituto biológico – na verdade, como em formulações anteriores – de etnicidade. (Just, 1989, p. 76-7; Wash, 1989; ver também Morin, 1980, para uma excelente revisão dos múltiplos significados de etnicidade.)

A seguirmos esses autores, "etnicidade", por um lado, refere-se a traços culturais compartilhados, o que, no entanto, por outro lado, tende a ser dotado de uma realidade essencial. Rompe-se aqui a velha dicotomia entre natureza e cultura, a natureza revelando-se também como uma criação cultural.

Outro exemplo dessa confusão na distinção entre cultura e natureza é a recente definição de Tambiah da etnicidade:

(...) uma identidade autoconsciente e verbalizada que substancializa e naturaliza um ou mais atributos – os comuns sendo cor da pele, língua, religião, ocupação territorial – e os liga a coletividades como sua propriedade inata e seu legado mito-histórico. Os componentes centrais dessa descrição de identidade são idéias de herança, ancestralidade e descendência, lugar ou território de origem e um parentesco compartilhado. (Tambiah, 1989, p. 335; ver também Banton, 1988, para as incertezas jurídicas que cercam o significado do termo "étnico").

De modo semelhante, a Convenção Internacional para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial define como discriminação "qualquer distinção, exclusão, restrição ou preferência baseada em raça, cor, descendência, origem racial ou étnica (...)" (cit. por Banton, 1988, p. 4).

Nos exemplos acima, os traços culturais são naturalizados ou estão conjugados com critérios supostamente biológicos sob o título de discriminação racial. Isso é o que Lawrence

adequadamente chamou de "culturalismo biológico" (Lawrence, 1982, p. 83). Nossa perplexidade diante dessa aparente confusão de critérios de diferenciação de ordem cultural e natural deve-se a duas pré-concepções: a de que há, de fato, dois reinos distintos, um cultural e o outro natural, como se mostra, por exemplo, na dicotomia convencional entre natureza e cultura, e a de que existe, afinal, alguma coisa como "raça" como indicador específico das diferenças humanas. Na década de setenta, essa confusão conceptual foi transmitida ao público leigo. A informação acadêmica contribuiu para que se focalizasse a "raça", e não a etnicidade, como unidade do debate (Husband, 1982, p. 16), enquanto o discurso político apresenta o problema em termos de etnicidade (por exemplo, Touraine, 1990a e b).

Onde quer que se empregue "raça" como indicador de diferença e desigualdade sociais estamos lidando – não menos que no caso de etnicidade – com uma construção sócio-histórica.

Mas haverá, então, alguma diferença sociológica significativa entre as chamadas "relações étnicas" e aquelas atribuídas a "raça" e, nesse sentido, a classe? Novamente divergem as opiniões dos estudiosos. Rex sustentou que "há similaridades estreitas e uma forte relação entre o conflito de classes e o conflito racial e étnico" porque não existe algo como processos de exclusão e inclusão informados por atributos étnicos que sejam desprovidos de conflito, de vez que estão sempre relacionados a processos macropolíticos (Rex, 1986, p. 1 e 96-7). Do lado oposto do espectro analítico, M. G. Smith rejeita a confluência de "raça" com "etnicidade" porque as diferenças fenotípicas (observe-se a confusão entre fenótipo e raça) são hereditárias e imutáveis e, portanto, particularmente poderosas como indicadores de desigualdades de status. A etnicidade como princípio cultural de estratificação é negociável (Smith, 1986, p. 187-225). No entanto, como Rex corretamente argumentou, se se re-

conhecesse que não existem as características físicas *per se*, mas as idéias e os comportamentos a elas associados, que são usados para definir uma categoria de pessoas, os grupos "raciais" poderiam ser tão flexíveis quanto aqueles baseados na etnicidade (Rex, 1986, p. 16).

Se "raça" não é um fato biológico básico, mas ela própria uma conceptualização social, o "racismo" não pode, portanto, derivar dela, devendo-se buscar uma explicação em outro lugar. Inversamente, sem o "racismo" como uma doutrina ideológica, a "raça" ficaria desprovida de qualquer importância social (Rich, 1986, p. 2). Isso então levanta a questão, analítica e politicamente crucial, de por que e como processos macrossócio-políticos geram as classificações raciais e o "racismo".

Estudiosos não-marxistas atribuíram a "raça" um irredutível papel social, muito embora as desigualdades resultantes das diferenças "raciais" tenham conseqüências econômicas e políticas.

Os estudiosos marxistas tentaram superar a dificuldade de ligar "raça" e classe como fontes de desigualdade conceptualizando a prioridade do fator classe de diferentes maneiras (cf. Wolpe, 1986, para uma visão geral). Eles não procuraram uma resposta nos próprios atributos de grupo, mas, em vez disso, interpretaram "raça" como uma manifestação ideológica da luta de classes. Como o coloca Wolpe, que rejeita uma concepção puramente econômica de classe e uma simples redução de "raça" a classe, ao mesmo tempo que enfatiza as dimensões ideológicas da acumulação de capital, a "raça pode, sob determinadas condições, tornar-se interiorizada na luta de classes" (Wolpe, 1986, p. 123). Fundamental para esse debate é a noção de classe e a extensão em que o conflito de classes pode dar conta das desigualdades elaboradas em termos de "raça".

Uma abordagem é o reducionismo clássico. As classes têm uma origem econômica nas re-

lações de produção e os conflitos de raça são expressões ideológicas da luta de classes. Wolpe desafia essa visão das classes como entidades econômicas unitárias com interesses compartilhados, enfatizando que podem existir clivagens no interior delas, de vez que as classes se formam através não apenas da economia, mas também da política e da ideologia. Exemplo concreto de tais clivagens é a luta por salários, que pode incorporar, além de cálculos econômicos, considerações tais como raça e gênero (Wolpe, 1986, p. 123). Em outras palavras, noções ideológicas e culturais podem ser exploradas no interesse da acumulação de capital e ter um efeito divisivo para a coesão de classe. Mesmo nessas formulações analíticas, porém, é ainda o sistema de produção que fornece o derradeiro *locus* da luta de classes.

Em contrapartida, tentarei propor uma explicação que concebe o racismo e o sexismo como elementos relacionados constitutivos da sociedade de classes burguesa.

SEXO ESTÁ PARA GÊNERO ASSIM COMO RAÇA PARA ETNICIDADE?

Creio ser justo neste ponto aceitar pelo menos os fatos que relaciono a seguir. Quando usados como indicadores dos limites de grupo, as características raciais, não menos que as étnicas, são *formulações simbólicas*. Já entre os seres humanos, que constituem uma espécie bissexual, as diferenças biológicas existem de fato. Se agora retornássemos à minha pergunta inicial – “sexo está para gênero assim como raça para etnicidade?” –, pareceria à primeira vista que tal homologia, desse modo, não se sustenta. Apesar do desafio feito por Yanagisako e Collier, as diferenças biológicas de sexo parecem fornecer, possivelmente não de maneira universal, mas com frequência, o material a partir do qual, historicamente, se elaboraram as relações concretas entre os gêneros.

Em contraste, “raça” como categoria biológica de diferenciação social sistemática não existe. De maneira inversa, nem sempre a etnicidade é necessariamente concebida como um atributo de grupo puramente cultural, não-naturalizado. Entretanto, as categorias classificatórias não são um fenômeno independente. Para serem entendidas adequadamente, não é possível divorciá-las do contexto sócio-político mais amplo em que são usadas, pois é este que lhes dá seu significado simbólico.

Assim, quero propor que, ao menos na sociedade de classes, essa homologia de fato se sustenta. De forma correlata, que procurarei explicar, as diferenças de sexo, não menos que as de raça, foram e continuam a ser ideologicamente identificadas como fatos biológicos socialmente significativos na sociedade de classes e são construídas e legitimadas por se basearem nos supostos *fatos* biológicos das diferenças de raça e de sexo. A característica decisiva da sociedade de classes a esse respeito é uma tendência geral a naturalizar a desigualdade social. Essa naturalização constitui, com efeito, um procedimento ideológico fundamental na sociedade de classes para superar as contradições que lhe são inerentes. Em última instância, as classes são, de fato, baseadas nas relações de produção. Mas, particularmente em períodos de polarização política, essa ideologia naturalizante é decisiva para a perpetuação da desigualdade de classes.

GÊNERO, RAÇA E CLASSE

Rich, acertadamente, chamou a atenção para os riscos do *presentismo* na análise histórica, ou seja, projetar significados atuais em fenômenos do passado (Rich, 1984, p. 3) “Raça”, então, deve ser estudada historicamente para se compreender seu significado em cada contexto particular (Husband, 1982, p. 11).

Há evidências isoladas do uso do termo “raça” nas línguas românicas a partir do século XIII. Mas a palavra parece ter sido mais amplamente adotada em inglês apenas no século XVI. Inicialmente, em francês e inglês, “raça” se referia ao fato de se pertencer uma família, ou dela ser descendente, ou a uma casa no sentido de linhagem nobre, e portanto tinha uma conotação positiva (Conze, 1984, p. 137-8). Em castelhano, contudo, o termo foi contaminado a partir do século XVI pela doutrina da pureza de sangue adotada no processo de expulsão dos judeus e dos mouros da península Ibérica (Corominas, 1982, p. 800-1). Aparentemente esse uso difere da moderna noção *científica* de um grupo de pessoas que compartilham traços comuns com raízes biológicas. No entanto, num nível mais abstrato, ambos os conceitos têm em comum a idéia de que “raça” é uma condição inata e, portanto, hereditária.

Um caso inicial do emprego de “raça” para fins de segregação e exclusão social que já envolvia uma confluência natureza-cultura é a doutrina católica da *pureza do sangue*, que data pelo menos do século XIII. Mais ou menos até essa época, muçulmanos, judeus e cristãos tinham vivido lado a lado com relativa tolerância e harmonia. O casamento misto entre famílias distintas não fora incomum. Quando se introduziu a doutrina da *pureza de sangue*, destinava-se a segregar os cristãos dos não-cristãos, especificamente dos muçulmanos e dos judeus. A origem da noção do sangue como veículo, inicialmente, de fé religiosa e mais tarde como indicador de condição social provavelmente tem relação com a teoria fisiológica medieval, segundo a qual o sangue da mãe alimentava a criança no ventre e depois, transformado em leite, alimentava o bebê fora do útero (Walker Bynum, 1989, p. 182 ss.) A substância da criança era fornecida pelo sangue da mãe. Assim, pureza de sangue significava descender de mulheres cristãs.

O que começou, porém, como discriminação religiosa e cultural que podia ser supe-

rada pela conversão à verdadeira fé, à altura do século XV, quando os judeus e, um século depois, os mouros (muçulmanos convertidos) foram expulsos do império espanhol, transformou-se numa “doutrina racista do pecado original do tipo mais repulsivo” (Kamen, 1985, p. 158). A partir daí, descender de judeus ou muçulmanos era visto como uma mancha permanente e indelével. Quando essa doutrina foi transplantada para as colônias espanholas, gradualmente se estendeu para incluir também os africanos e seus descendentes em geral e encontrou expressão numa grande preocupação entre os europeus e seus descendentes quanto ao casamento endogâmico e ao nascimento legítimo como meios de assegurar e atestar a pureza racial combinada com a social como pré-requisito para a proeminência social.

Na Europa, a diversidade física e cultural entre os seres humanos e seu lugar na grande cadeia dos seres em geral atraíram uma atenção mais sistemática da parte dos cientistas naturais à altura do século XVII, o que resultou numa série de tipologias humanas baseadas em diferentes critérios fenotípicos (Jordan, 1968, p. 216 ss.). No final do século XVIII, essa preocupação com as diferenças “raciais” entre os seres humanos se transformou nas primeiras formulações daquilo que agora é convencionalmente conhecido como racismo científico, ou seja, a demonstração pseudocientífica da fundamentação física das diferenças culturais. As “raças” eram, além disso, ordenadas das superiores às inferiores, com os chamados “caucasianos” ocupando o primeiro lugar. Seguiram-se logo após teorias mais elaboradas da desigualdade racial ligadas à desigualdade sócio-política no século XIX. No Novo Mundo, já estavam então bem desenvolvidas as justificativas racistas para a escravidão.

Essas doutrinas raciais não eram, contudo, como argumentaram alguns autores (p. e.,

Rex, 1973, p. 75), nem um resultado direto do colonialismo nem um produto ideológico especial da escravidão. Ao contrário, essas interpretações "racistas" das diferenças sócio-culturais eram pelo menos igualmente relevantes no que se refere ao desenvolvimento sócio-político da Europa como explicações para os conflitos políticos domésticos e como instrumentos para enfrentar as emergentes desigualdades de classe (Biddis, 1972, p. 572; Husband, 1982, p. 12).

Todas essas formas de preconceito e discriminação raciais têm em comum dois procedimentos ideológicos, quais sejam, "naturalizar" diferenças socialmente significativas e interpretar tais diferenças como desigualdades.

O aspecto mais surpreendente do moderno debate sobre o lugar ocupado pelos seres humanos na natureza é a crescente tensão entre a tentativa do homem de domar a natureza, por um lado, e a tendência simultânea a "naturalizar" os papéis sociais de homens e mulheres, por outro. A consolidação da sociedade de classes, no século XIX, consolidou a desigualdade social. Esse processo, não obstante, foi acompanhado por um *ethos* de iguais oportunidades para todos os seres humanos, nascidos iguais, livres e portanto responsáveis pelos seus atos. Ora, por que motivo, numa sociedade meritocrática composta de indivíduos autodeterminados, a naturalização das condições sociais – eu diria que o racismo moderno é um importante exemplo disso – desempenha o papel tão fundamental e contraditório de sustentar as desigualdades de classes?

A ilusão da igualdade de oportunidades para todos pode, até certo ponto, obscurecer as desigualdades sociais, mas, ao mesmo tempo, ao desafiar a desigualdade de classes, reforçou a tendência a naturalizar as relações sociais. Se o indivíduo autodeterminado, pela sua persistente inferioridade social, parecia incapaz de tirar o máximo proveito das oportunidades que lhe eram oferecidas pela sociedade, isso devia

ter por base alguma deficiência essencial, inata e, portanto, hereditária. A própria pessoa – ou, melhor ainda, seus dotes biológicos – devia ser culpada disso.

As concepções sobre o eu, a pessoa, o indivíduo, a natureza humana não são nem óbvias nem noções imutáveis a partir dos quais se constroem as sociedades (Carrithers *et al.*, 1985). Perceber a posição social como determinada pela descendência, e portanto inata, não era novidade na história europeia. A noção universalista de indivíduo livre, autodeterminado e responsável era, contudo, um novo conceito datado da Renascença que se consolidou com o Iluminismo. O *status* obtido, ou seja, "*self-made*", não obstante, não substituiu o *status* atribuído, ao contrário do que têm sustentado tanto os sociólogos liberais quanto os marxistas. A atribuição por descendência, como princípio da definição de *status*, persistiu na sociedade de classes.

No século XIX, a burguesia não podia mais justificar seus próprios privilégios puramente em termos de uma ética de abstinência e esforço, uma vez que essas virtudes não eram responsáveis pelo seu próprio sucesso. O resultado foi um tipo de elitismo sócio-político baseado em teorias de superioridade racial (Hobsbawm, 1975). Tais doutrinas de superioridade racial, além disso, por implicarem que a inferioridade das massas empobrecidas era igualmente inata, num período de crescentes tensões políticas, poderiam mantê-las no seu lugar. Ao naturalizar a posição social, conciliava-se a igualdade e a liberdade que se alegava serem direitos de todos os homens com o aprofundamento das desigualdades sociais. O desenvolvimento do naturalismo científico no século XIX forneceu a esses procedimentos ideológicos contraditórios a base pseudocientífica de doutrinas como o darwinismo social, o spencerismo, o lamarkismo e a eugenia, que serviam para disfarçar as raízes sócio-econômicas da desigualdade ao atribuí-la às leis da natureza (Young, 1973; Leeds, 1972; Hof-

tadter, 1955; Stolcke, 1988, e Martinez-Alier, 1989).

Se o racismo moderno pode ser explicado nesses termos, não vejo qualquer diferença qualitativa entre a variedade do século XIX e aquilo que alguns autores têm denominado o "novo racismo", que tem mostrado sua cara feia nas últimas décadas (Centro de Estudos Culturais Contemporâneos, 1982). Ambas as instâncias são formulações ideológicas geradas pelas contradições inerentes à sociedade capitalista entre o *ethos* de igualdade de oportunidades para todos e a real existência de uma situação de desigualdade e dominação sócio-econômica em âmbito nacional e internacional.

Tanto nos Estados Unidos quanto na Europa, violência e conflitos raciais têm ocorrido com crescente frequência desde a década de sessenta. Formas mais sutis de preconceito e discriminação raciais contra os chamados imigrantes não-europeus podem ser detectadas em países como a República Federal da Alemanha, a França e também a Espanha e a Itália (Husband, 1982; Rich, 1984; Banton, 1989; Solomos, 1988; Centro de Estudos Contemporâneos, 1982; Rose, 1969; Jenkins e Solomos, 1987; Rex e Mason, 1986). E teorias científicas sobre raça ressurgiram uma vez mais, por exemplo, no polêmico artigo de Jensen, publicado em 1969, em que ele procura demonstrar a inferioridade mental inata dos negros norte-americanos justamente quando eles estavam se mobilizando para exigir a igualdade de direitos.

Como mostrei acima, uma característica do racismo é a naturalização de supostas diferenças raciais e/ou culturais para justificar a exclusão e a discriminação. Interpretar o sentimento europeu anti-imigrantes como xenofobia significa minimizar o problema, disfarçando seu perverso conteúdo racista. Isso, efetivamente, não é diferente da propaganda racialista britânica que atribui as tensões sociais geradas pela crescente presença de pessoas das

ex-colônias, com suas culturas *estrangeiras*, à imigração e não à "raça" (Dummett, 1982, p. 101). Stanbrook, membro conservador do parlamento britânico, forneceu nos anos setenta um exemplo revelador dessa confusão:

Não vamos ficar chovendo no molhado. O imigrante médio de cor tem uma cultura diferente, uma religião diferente e uma língua diferente. É isso que cria o problema. Não é apenas por causa da raça (...) Creio que a preferência de uma pessoa pela própria raça é tão natural quanto a preferência pela própria família. (Stanbrook, L., Hansard, p. 1.409, cit. in Lawrence, 1982, p. 82.)

As circunstâncias históricas concretas sob as quais a política se torna abertamente racializada, os grupos sociais concretos que passaram a ser racialmente discriminados e a gravidade das consequências disso podem ser distintos. Mas há um elemento comum subjacente. O racismo está sempre latente e se torna aberto em períodos de polarização política e sócio-econômica para legitimar a desigualdade. No entanto, por outro lado, precisamente em razão do *ethos* da igualdade de oportunidades, é possível desafiar essa discriminação racial.

Ora, que tem a ver essa naturalização da desigualdade social com as hierarquias de gênero prevalentes na sociedade de classes? Como mostrei em outro trabalho (Stolcke, 1988), essas doutrinas de desigualdade com fundamentos biológicos têm servido para consolidar a noção da família genética como a célula básica, natural e, portanto, universal da sociedade. Ela reforçou a noção da paternidade fundada em ligações biológicas individualizadas e da relação entre pais e filhos como laços de sangue. O conhecido provérbio inglês que diz ser o sangue mais grosso que a água revela perfeitamente a distinção essencial que estabelecemos entre o parentesco e as relações baseadas em afinidade pessoal. Um resultado

disso é o forte desejo, especialmente dos homens, de atingirem a imortalidade pela perpetuação de seus genes através das gerações e a correlata imagem das mulheres como biologicamente destinadas, em princípio, à maternidade e à domesticidade a serviço dos machos. Se a posição social expressa os dotes biológicos, então a endogamia é fundamental para as classes privilegiadas preservarem a sua proeminência social. As classes inferiores são o que são por defeito. Uma forma bem-conhecida de se atingir a reprodução endogâmica é através do controle, pelos homens, da sexualidade das mulheres. Esse controle se traduziu na necessidade, por parte das mulheres, da proteção masculina e, portanto, na dependência delas em relação aos homens. Precisamente porque as mulheres desempenham o principal papel na reprodução social é que elas são apresentadas como frágeis e precisam ser protegidas, o que significa ser controladas.

Tudo isso pode soar muito vitoriano. Pode-se argumentar que, embora a sociedade de classes não tenha mudado de maneira fundamental, a revolução sexual e a contracepção desataram esse nó das restrições sexuais e, ainda mais, que a tradicional família nuclear monogâmica está caindo aos pedaços. Isso é certo até determinado ponto.

Com efeito, houve uma mudança de significados que afeta em especial a maneira como se constrói hoje a imagem das mulheres. Numa sociedade cada vez mais competitiva, fragmentada pela divisão social do trabalho em milhares de funções hierarquicamente ordenadas, pensa-se que a função e o sucesso individuais determinam a posição social de uma pessoa quase a ponto de excluir outros critérios, tais como a origem familiar. O lugar de uma pessoa na divisão social do trabalho, contudo, em contradição com o valor dado aos méritos individuais, é também atribuído à habilidade natural. Como Durkheim afirmou, de maneira reveladora, quase um século atrás:

(...) a única causa determinante da maneira como se divide o trabalho, portanto, é a diversidade de capacidade (...) o trabalho divide-se espontaneamente (e gera solidariedade em lugar de conflito) apenas se a sociedade é constituída de maneira tal que as desigualdades sociais expressem exatamente as desigualdades naturais. (Durkheim, 1964, p. 378.)

As diferenças de sexo adquiriram um significado singular como uma das fontes de diferenciação social. No século XIX, durante o processo formativo da sociedade de classes, atribuiu-se às mulheres o papel instrumental de mediação entre a pureza biologicamente concebida e a proeminência social. Num novo giro do parafuso naturalista, numa sociedade industrial avançada, as mulheres, além disso, tendem a ser definidas, de uma forma não-mediada, por suas características sexuais em primeiro lugar e acima de tudo como mães, por sua essencial, incomensurável e biológica diferença em relação ao homem. Devido à crescente importância atribuída também ao mérito pessoal, as mulheres são agora vistas como inferiores e dependentes dos homens em si mesmas porque, em face de sua função "natural" como mães, não podem competir com eles em termos iguais. A discriminação no mercado de trabalho, os salários diferenciados, a exclusão da política são apenas alguns resultados disso.

O recente alarme quanto ao declínio das taxas de nascimento em alguns países europeus e o natalismo fomentado por essa preocupação são apenas uma outra instância de como o racismo reforça o papel maternal das mulheres. Se as taxas de nascimento declinantes são, com efeito, uma ameaça, como afirmam alguns políticos conservadores nesses países, para os chamados *Welfare States*, uma solução certamente seria fornecer emprego aos desempre-

gados e/ou abrir as fronteiras aos milhões de pobres do Terceiro Mundo, mas acontece que estes geralmente não são "brancos".

Deixem-me resumir minha argumentação. Tentei demonstrar o modo como gênero, classe e "raça" se articulam para formar e perpetuar a sociedade de classes, uma sociedade que é profundamente desigual e contraditória. O conflito de classes, mesmo nestes tempos de desilusão e desmobilização política, sempre espreita sob a superfície e, ademais, tornou-se internacionalizado. As crescentes desigualdades e tensões entre o Norte e o Sul estão aqui para prová-lo. A ilusão liberal de que o sucesso sócio-econômico depende apenas da boa vontade e do esforço do indivíduo é uma armadilha ideológica que tira a atenção das verdadeiras causas da desigualdade no acesso ao poder e à propriedade. Desse modo, enfraquece as possibilidades de resistência coletiva. Mas a noção de igualdade de oportunidades para todos também fornece a matéria-prima para desafiar as desigualdades que de fato existem. A naturalização das desigualdades sociais, ou seja, o racismo, é uma doutrina político-ideológica fundamental destinada a conciliar, embora obviamente sem sucesso, a igualdade de oportunidades com a desigualdade existente na vida real. Quando quer que a con-

dição social seja atribuída a deficiências naturais, as mulheres caminham para o palco central como mães, como responsáveis por dar à luz e reproduzir, seja uma classe ou uma "nação". Se a classe ou a "nação" é conceptualizada em termos essenciais, a capacidade procriativa das mulheres precisa ser controlada para perpetuar os privilégios de classe e nacionais com os raciais. E o controle implica a dominação pelos homens. Não estou indicando, porém, que as desigualdades de gênero sejam um epifenômeno dos processos macrosociais. Ao contrário, são fundamentais para estes últimos. O paradoxo contemporâneo entre políticas conceptivas pró-natalistas no Primeiro Mundo e agressivas políticas de controle populacional no Terceiro são exemplares dessa ideologia racista combinada à sexista.

Essa complexa constelação de elementos econômicos e político-ideológicos é que, na sociedade de classes, embasa as relações de gênero nas diferenças de sexo e a etnicidade na "raça". As diferentes experiências que as mulheres têm da opressão, dependendo de sua classe e/ou raça, são manifestação disso. Entretanto, essa "naturalização" não se dá de maneira incontestada precisamente porque a noção do indivíduo autodeterminado é um de seus elementos constitutivos.

BIBLIOGRAFIA

- BANTON, M. *Racial theories*. Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- . Which relations are racial relations? Discurso presidencial ao Royal Anthropological Institute, 29 de junho de 1988.
- . Science, law and politics in the study of race relations. Discurso presidencial ao Royal Anthropological Institute, 28 de junho de 1989.
- BIDDIS, M. D. Racial ideas and the politics of prejudice, 1850-1914. *The Historical Journal*, 15(3), 1972.
- BRIDENTHAL, R. GROSSMANN, A. & KAPLAN, M. (orgs.). *When biology became destiny: women in Weimar and Nazi Germany*. New York, Monthly Review Press, 1984.
- CAPLAN, P. (org.). *The cultural construction of sexuality*. London, Routledge, 1987.
- CARBY, H. V. On the threshold of woman's era: lynching, empire and sexuality in black feminist theory. In Gates Jr., L. (org.), "Race", *writing and difference*. Chicago, The University of Chicago Press, 1985.

- CARRITHERS, M., COLLINS, S. & LUKES, S. (orgs.). *The category of the person: anthropology, philosophy, history*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- CASHMORE, E. E. *Dictionary of race and ethnic relations*. London, Routledge, 1984.
- CENTRO de Estudos Culturais Contemporâneos, Universidade de Birmingham. *The Empire strikes back: race and racism in 70s Britain*. London, Hutchinson, 1982.
- COLLIER, J. F. & YANAGISAKO, S. J. Toward a unified analysis of gender and kinship. In Collier, J. F. & Yanagisako, S. J. (orgs.), *Gender and kinship: essays toward a unified analysis*. Stanford, Stanford University Press, 1987.
- CONZE, W. 'Rasse'. In Brunner, O., Conze, W. & Koselleck, R. (orgs.), *Geschichtliche Grundbegriffe: historische Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 5, Klett-Cotta, 1984.
- COROMINAS, J. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid, Gredos, 1982.
- DURKHEIM, E. *The division of labour in society*. New York, The Free Press, 1964.
- GATES Jr., L. 'Race', *writing and difference*. Chicago, The University of Chicago Press, 1985.
- GORDON, L. *Woman's body, woman's right*. New York, Penguin Books, 1977.
- GLAZER, N. & MOYNIHAN, D. P. (orgs.). *Ethnicity: theory and experience*. Harvard, Harvard University Press, 1975.
- GUIDIERI, R., PELLIZI, F. & TAMBIAN, S. J. (orgs.). *Ethnicities and nations: processes of interethnic relations in Latin America, Southeast Asia, and the Pacific*. Austin, University of Texas Press, Rothko Chapel Book, 1988.
- HARAWAY, D. *Primate visions: gender, race and nature in the world of modern science*. New York, Routledge, 1989.
- HARDING, S. *The science question in feminism*. Milton Keynes, Open University Press, 1986.
- HOBBSBAWM, E. *The age of capital*. London, Weidenfeld and Nicholson, 1975.
- HUBBARD, R. *The politics of women's biology*. New Jersey, Rutgers University Press, 1990.
- HUSBAND, C. (org.). 'Race' in Britain: *continuity and change*. London, Hutchinson, 1982.
- HOFSTADTER, R. *Social darwinism in American thought*. Boston, Beacon Press, 1955.
- JAGGAR, A. M. *Feminist politics and human nature*. Sussex, The Harvester Press, 1983.
- KAMEN, H. *La Inquisición española*. Barcelona, Critica, 1988.
- JENKINS, R. & SOLOMOS, J. *Racism and equal opportunity policies in the 1980s*. Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- JENSEN, A. R. How much can we boost IQ and scholastic achievement?. *Harvard Educational Review*, 33, 1969.
- JORDAN, W. D. *White over black: American attitudes toward the Negro 1550-1812*. New York, Penguin Books, 1968.
- JUST, R. Triumph and ethnos. In Tonkin, E., McDonald, M. & Chapman, M. *History and ethnicity*. London, Routledge, 1989.
- LAWRENCE, E. Just plain common sense: the 'roots' of racism. In Centro de Estudos Contemporâneos, *op. cit.*
- LEEDS, A. Darwinism and 'Darwinian' evolutionism in the study of society and culture. In Glick, T. F. (org.). *The comparative reception of Darwinism*. Austin, University of Texas Press, 1972.

- LÉVI-STRAUSS, C. *The view from afar*. New York, Basic Books, 1985.
- . *Race and history*. *Structural Anthropology*, 2, 1978 (publ. pela primeira vez em 1952).
- MARTIN, E. *The woman in the body*. Boston, Beacon Press, 1987.
- MARTINEZ-ALIER, V. *Marriage, class and color in nineteenth century Cuba: a study of racial attitudes and sexual values in a slave society*. The University of Michigan Press, 1989, 2ª ed.
- MAYR, E. *The growth of biological thought: diversity, evolution and inheritance*. Harvard, Harvard University Press, 1982.
- MOORE, H. L. *Feminism and anthropology*. University of Minnesota Press, 1988.
- MORIN, F. Identité ethnique et ethnicité. Analyse critique des travaux anglosaxons. In Trapp, P. (org.), *Identité collective et changements sociaux*. Toulouse, Privat, 1980.
- NASH, M. *The cauldron of ethnicity in the modern world*. Chicago, The University of Chicago Press, 1989.
- POOVEY, M. Scenes of an indelicate character: the medical 'treatment' of Victorian women, *Representations*, (14), 1986.
- REX, J. *Race, colonialism and the city*. London, Routledge, 1973.
- . *Race and ethnicity*. Milton Keynes, Open University Press, 1986.
- . & MASON, D. (orgs.). *Theories of race and ethnic relations*. Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- RICH, P. B. The long Victorian sunset: anthropology, eugenics and race in Britain, 1900-48. *Patterns of Prejudice*, 18(3), 1984.
- ROSE, E. J. B. *Colour and citizenship: a report on British race relations*. Oxford, Oxford University Press, 1969.
- SHOWALTER, E. (org.). *Speaking of gender*. New York, Routledge, 1989.
- SOLOMOS, J. *Black youth, racism and the state: the politics of ideology and policy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- SMITH, M. G. Pluralism, race and ethnicity in selected African countries. In Rex, J. & Mason, D. (orgs.). *Theories of race and ethnic relations*. Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- STEPAN, N. *The idea of race in science*. Oxford, St. Antony's College/Macmillan Press, 1982.
- STOLCKE, V. New reproductive technologies: the old quest for fatherhood. *Reproductive and Genetic Engineering*, 1(1), 1988.
- TAMBIAN, S. J. Ethnic conflict in the world today. *American Ethnologist*, 16(2), 1989.
- TONKIN, E., McDONALD, M. & CHAPMAN, M. (orgs.). *History and ethnicity*. London, Routledge, 1989.
- WALKER BYNUM, C. The female body and religious practice in the later Middle Ages. In Feber, M. et al. (orgs.). *Fragments for a history of the human body*. Vol. I. Massachusetts M.I.T. Press, 1989.
- SIGNS. Within and without: women, gender, and theory. 12(4), 1987.
- YOUNG, R. The historiographic and ideological contexts of the nineteenth century debate on man's place in nature. In Teich, M. & Young, R. (orgs.). *Changing perspectives in the history of science*. Boston, Kluwer, 1973.
- TOURRAINE, A. *El País*, 12 de junho de 1990(a), p. 15.
- . *El País*, 29 de outubro de 1990(b), p. 8.

Is sex to gender as race is to ethnicity?

According to Western world's common sense, nature and culture are two distinct aspects of human nature. The article challenges this dualistic perspective and examines how, in class society, certain socially relevant inequalities are marked and legitimized by an interpretation that views these inequalities as rooted in natural differences. The article also uses Pascal's argument that certain 'natural facts' can prove to be cultural formulations.

Nineteenth-century medicine saw the womb as expressing the essence of woman, and the prime function of the bearer of a uterus as the reproduction of the species. In order to explicate Western culture's supposedly biological notion of woman's role – and suggest what race may have to do with this – the article presents a theory of inequality in class society which endeavors to account for the relation between nature and culture.

During the eighties, scholars of feminist studies introduced the concept of gender as an analytical category, in an effort to account for transcultural differences between sex roles: while sex refers to a biological fact and sexuality refers to preferences and behavior patterns, gender is a symbolic creation. But the gender theory that evolved thereafter has been fraught with differences of opinion, even regarding the concept itself. Although this theory introduced a relational approach that entails the study of women and their relationships with men, it did not necessarily open the way for an analysis either of the culturally diverse forms of masculine power and dominion over women or of their historical causes – an analysis that would imply challenging not only masculine power but also the social and political roots of gender inequalities. From this perspective it would no longer be women's goal to become as similar to men as possible but, rather, to radically transform gender relations. This is a political project that in turn requires all forms of inequality to be overcome.

The advancement of the gender question sheds light on the question of 'racial' and class differences, likewise often argued to have biological bases. But it should also not be forgotten that the various views of

biology and of physiology themselves constitute socio-political conceptualizations. For this reason, the text endeavors to dissect the cultural presuppositions that underlie biogenetic conceptualizations, inheritance, and gender formulations in bourgeois society, as an essential step in clarifying how and why class, race, and sex intersect in structuring gender relations.

An interesting parallel between studies dealing with the domination of women and those dealing with the domination of non-whites is found in the development of the concept of ethnicity to replace the concept of race – here we can detect ambivalence and difficulties similar to those found in the question of sex and gender. Although the term 'race' is unsustainable biologically, its replacement is not only ambiguous but also serves to rationalize the status quo. This is what is taking place in Europe, for example, where the 'new racism' manifested against immigrants cloaks itself in the guise of 'cultural or ethnic differences'.

The article rejects the classic Marxist, reductionist approach that views race as a mere sub-chapter of class struggle, and offers instead an explanation that sees both racism and sexism as related constitutive elements of bourgeois class society. Despite scientific evidence to the contrary, class society continues to ideologically identify differences of sex and race as significant biological entities. On this point, the decisive characteristic of class society is its general tendency to 'naturalize' social inequality, a trend that has recently been reinforced through the 'equality of opportunities' illusion.

Current alarm over declining birth rates in some European nations – and the kind of population policy fed by this concern – is just one more instance in which racism and sexism come together. The truth is that in a class society a complex constellation of economic and political-ideological elements lays the foundations of gender relations in sex differences and of ethnicity in race. The different forms of oppression experienced by woman, depending on her class and/or race, are a reflection of this.

Le sexe est au genre ce que la race est à l'ethnicité?

Selon le sens commun occidental, la nature et la culture constituent deux aspects distincts de la nature humaine. L'auteur de cet article remet en question ce point de vue dualiste et analyse comment, dans une société de classe, certaines inégalités socialement importantes portent la marque d'une explication qui les légitime et voit leurs racines dans les différences naturelles. Elle développe parallèlement une thèse de Pascal selon laquelle certains "faits naturels" peuvent s'avérer être des expressions culturelles.

Selon l'optique médicale du XIX^{ème} siècle, l'essence des femmes se trouvait dans le ventre et plus précisément dans l'utérus: elles avaient pour fonction spécifique la reproduction de l'espèce. Pour expliquer cette notion pseudo-biologique du rôle des femmes que véhicule la culture occidentale, et émettre des hypothèses sur les liens qui l'unissent à celle de "race", l'auteur développe une théorie de l'inégalité dans la société de classes qui cherche à tenir compte de ces deux phénomènes. Elle montre comment a été introduit, au cours des années 80, le concept de genre dans les études féministes en tant que catégorie d'analyse propre à rendre compte des différences transculturelles qui existent entre les rôles sexuels. Ainsi, alors que le sexe désigne un fait biologique et que la sexualité a trait aux préférences et aux comportements, le genre est une création symbolique. Mais la théorie du genre qui a été formulée par la suite est remplie de contradictions, y compris dans son concept central. Bien que cette théorie ait favorisé l'introduction d'une approche relationnelle qui incluait l'étude des femmes dans leurs rapports avec les hommes, elle n'a pas forcément ouvert le chemin à une analyse des formes culturellement différenciées du pouvoir masculin, de la domination exercée sur les femmes et de leurs causes historiques. Cela impliquerait un défi, et pas seulement au pouvoir masculin, mais aussi aux racines sociales et politiques de l'inégalité des genres. Dans cette optique, le but des femmes ne serait plus de ressembler le plus possible aux hommes mais de transformer radicalement les rapports entre les genres. Or, il s'agit là d'un projet politique qui requiert que l'on surmonte toutes formes d'inégalités.

L'approfondissement de l'analyse du concept de genre éclaire la question des différences de "race" et de classe que l'on présente souvent comme ayant des fondements biologiques. A ce propos, il ne faut pas oublier que les conceptions que l'on a sur la biologie

et sur la physiologie constituent, elles aussi, des concepts socio-politiques. C'est pourquoi l'auteur s'efforce de disséquer les postulats culturels qui se trouvent à la base des concepts de substance bio-génétique, d'héritage et d'expression de genre présents dans la société bourgeoise. Il s'agit là d'une étape nécessaire en vue de l'élucidation de plusieurs questions: comment et pourquoi la classe, la race et le sexe s'entre-croisent dans la structuration des rapports de genre.

On peut établir un rapport intéressant entre les études concernant la domination subie par les femmes et par les non-blancs. Il s'agit du développement du concept d'ethnicité qui est venu remplacer celui de race (avec toutes les ambivalences et les problèmes que posent les questions de race et de sexe). Il est vrai que le terme de race est insoutenable sur le plan biologique, mais son substitut n'est pas seulement ambigu: il se prête à des utilisations visant à attribuer une rationalité au statu-quo. C'est notamment le cas en Europe quand le "nouveau racisme" qui atteint les immigrants est présenté comme étant uniquement dû à des différences "culturelles" et "ethniques".

L'auteur rejette l'approche réductionniste marxiste classique qui voit dans le facteur race un simple élément de la lutte des classes. Elle propose une explication selon laquelle le racisme aussi bien que le sexisme sont des éléments qui font partie de la société bourgeoise et qu'ils sont reliés entre eux. Malgré les preuves scientifiques qui réfutent de telles vues, les différences de sexe et de race continuent à être perçues sur le plan idéologique comme des faits biologiques significatifs dans la société de classes. Celle-ci, en effet, a pour caractéristique décisive une tendance générale à naturaliser les inégalités sociales, ce qui n'a fait que se renforcer de nos jours avec l'illusion sur "l'égalité des chances".

Un autre exemple de combinaison entre racisme et sexisme concerne les vives préoccupations qu'a inspiré récemment le déclin des taux de natalité dans certains pays européens et le fomentement à la natalité qui s'en est suivi. En fait, dans la société de classes, une constellation complexe d'éléments économiques et politico-idéologiques base les rapports de genre dans les différences de sexe et l'ethnicité dans la "race". Les différentes expériences d'oppression vécues par les femmes – dans le cadre de leur classe ou de leur race – en sont un témoignage.

910072

A S C A T E G O R I A S "M U L H E R" e "N E G R O"
n o P E N S A M E N T O B R A S I L E I R O

Mireya Suárez
Universidade de Brasília

Grupo de Trabalho Temas e Problemas da População Negra no Brasil
XV ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS: 15 A 18 DE OUTUBRO DE 1991
Caxambu, Minas Gerais

I N D I C E

	<u>Página</u>
INTRODUÇÃO	1
I NATUREZA e CULTURA: DICOTOMIA BÁSICA do PENSAMENTO OCIDENTAL	6
II SEXO, RAÇA e CLASSE	11
III DESNATURALIZAÇÃO da CATEGORIA "MULHER"	16
IV DESNATURALIZAÇÃO da CATEGORIA "NEGRO"	21
BIBLIOGRAFIA	

I N T R O D U Ç Ã O.

Virginia Woolf e Simone de Beauvoir repararam, com muita propriedade, que a mulher e a feminilidade eram assuntos que intrigavam profundamente o pensamento europeu. Woolf (1985) agrega que o tema obsesionava particularmente aos homens e Beauvoir (1980) comenta que o "problema" do que fosse mulher estava colocado, exclusivamente, por e para eles. Entretanto, para os propósitos deste ensaio é significativo reter o fato de que, seja como resposta reativa ao pensamento masculino ou, como acredito, por compartilharem das temáticas de seu tempo, as duas escritoras, como muitas outras depois delas, também se colocaram a questão¹.

A identidade "da mulher", em singular, perpassa discursos de diferentes origens sociais, como o literário, o científico e o religioso, e diferentes orientações ideológicas, como os discursos tradicionais de senso comum e os diversos discursos progressistas, incluídos aqueles produzidos pelo feminismo.

Todos esses discursos diferem e divergem o suficiente como para configurar, no campo em que se encontram e se atritam, uma das polêmicas mais importantes deste século. Entretanto, o fato de ser possível identificar neles elementos comuns conduz a

¹ Na apresentação de um dos trabalhos mais notáveis de sua obra, Beauvoir (1980:9) afirma que "Se a função de fêmea não basta para definir a mulher, se nos recusamos também explicá-la pelo 'eterno feminino' e se, no entanto, admitimos, ainda que provisoriamente, que há mulheres na terra, teremos que formular a pergunta: que é uma mulher?."

pensar que constituem transformações de uma mesma estrutura de pensamento que, como argumentarei, é essencialista.

A construção da identidade feminina, baseada nas características biológicas, na celebração da maternidade e nas numerosas atitudes a ela associadas, acaba por definir a mulher enquanto categoria natural que, resistente às forças arbitrárias da cultura, da história e da pessoa, existe sempre única e imutável. Muito embora essa construção seja, da perspectiva racional, descuidada o bastante para enunciar idéias improváveis e contraditórias¹, ela tem mostrado um alto poder persuasivo (ou sedutor?) na conformação do discurso de senso comum. O elogio à essência feminina, tão antigo quanto o cristianismo, continua a ser parte do cotidiano que vivemos. Em trabalho recentemente publicado pela Secretaria de Educação do Estado de Rio Grande do Sul (1990:87), lê-se:

"Este é um trabalho que se destina a prestar uma homenagem à mulher, este ser que sempre, e em todo lugar, tem sido sinônimo de amor, de doação e busca de soluções para os problemas que nos afligem no que diz respeito à educação, à posse da terra, ao trabalho, à habitação, etc.

Entretanto, a construção de uma identidade feminina universal (situada em alguma medida fora do tempo e do espaço), celebrada por algum de seus atributos e fundamentada na natureza, encontra-se não apenas nos discursos de senso comum mas também nos discursos científicos e feministas.

¹ Como aquelas da mulher ter inclinações naturais para essa maternidade imaculada (cujo arquétipo é a Virgem Maria) e também para a sedução impura (cujo arquétipo é Eva).

Ao examinar o pensamento dos fundadores da teoria sociológica moderna, Kandal (1989) mostra que, com raras exceções, eles presumem que a categoria "mulher" refere-se a uma condição essencial, dada pela natureza ou, então, tornada uma segunda natureza em virtude da prática da dominação masculina³. Entre as formulações teóricas mais universalisantes e, portanto, essencialistas, se destaca a de Lévi-Strauss, para quem a mulher é (nos sistemas sociais não ocidentais mas, aparentemente, também nestes) um dos bens que, ao serem trocados, propicia a agregação requerida para a constituição da sociedade. Celebrando com bastante entusiasmo a função comunicativa e lúdica desempenhada pela mulher nos mundos dos homens, Lévi-Strauss (1976:105) a define enquanto "...um dos presentes, o presente supremo, entre aqueles que podem ser obtidos somente em forma de dons recíprocos. Não devemos portanto nos espantar ao ver as mulheres compreendidas entre as alocações

³ As exceções, segundo Kandal, encontram-se entre os autores que tentaram explicar o conflito mais do que a ordem social. Destaca, para exemplificar, o pensamento de Engels em A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado, a respeito de quem afirma (1989:264) que "...não se baseia nas funções da procriação e da maternidade para explicar a origem e perpetuação da opressão da mulher. Ele entende que com a emergência da propriedade privada as mulheres adquiriram um valor de troca...e se tornaram instrumentos para a produção de crianças". Entretanto, no mesmo parágrafo, a autora sintetiza o pensamento do pensador marxista citando uma de suas frases conclusivas: "a deposição do direito materno foi a derrota histórica mundial do sexo feminino". Retendo-se o fato de que poucos ou nenhum direito é entendido ser mais natural do que o materno, ao invés de descartar o essencialismo naturalizante, Engels acaba reafirmando-o quando, fazendo uso da estrutura do discurso de senso comum, censura ao capitalismo pelo "fato" de ter privado a mulher de um direito baseado na sua natureza de fêmea.

recíprocas, pois têm esse caráter em grau máximo, ao mesmo tempo que outros bens, materiais e espirituais."

Também o feminismo parte do suposto de que as mulheres compartilham, real ou potencialmente, alguma(s) característica(s). Muito embora a intenção progressista do feminismo, esse suposto confirma e reproduz, ao invés de quebrar, a idéia de que existe uma identidade feminina essencial, que se exprime em toda parte e tempo de maneira similar. Referindo-se as dificuldades de fazer uma Antropologia feminista, Moore (1988:188), escreve que o equacionamento do feminismo com o princípio antropológico de entender o outro a partir de seu próprio ponto de vista (no caso, o ponto de vista das mulheres dos diversos grupos sociais), torna-se difícil devido a que aquele "presupõe que há uma perspectiva ou ponto de vista de mulher que sendo único, pode ser considerado como evidência de que existe uma inequívoca categoria sociológica de "mulher."

Parece que, do mesmo modo que ocorre com as mulheres, os negros são aprendidos como categoria singular, resultando assim não mais haverem negros mas "o negro", admitindo-se, no máximo, a pluralidade nacional exprimida com o rótulo "o negro brasileiro". A respeito deste negro existem discursos bastante divergentes (Seyferth, 1989 e Azevedo, 1987). Mesmo assim, todos eles parecem ser, como no caso do discurso sobre a mulher, transformações do pensamento essencialista.

Do mesmo modo que no caso da construção da identidade de mulher, a construção da identidade de negro, é baseada nas

características biológicas e nas atitudes a ela associadas. O resultado é a definição do negro enquanto categoria natural, única e imutável.

De modo diferente ao que acontece com a categoria "mulher", não é claro que a categoria "negro" seja utilizada no interior da teoria sociológica para indicar uma condição essencial, resultante da biologia ou da prática da dominação. Entretanto, escritores de grande importância na formação do pensamento social brasileiro têm usado essa categoria para descrever as inadequações e aptidões essenciais do povo brasileiro (Seyferth, 1989 e 1991 e Azevedo, 1987). Além disso, do mesmo modo que os movimentos feministas encontram sua principal base de agregação na condição essencial da feminilidade, os movimentos negros a encontram na da negritude, condição não menos essencial.

Partindo do exame da construção da categoria "mulher", procurei pensar a construção da categoria "negro", como expressões de naturalização das convenções sociais. Na primeira parte deste ensaio trato da dicotomia natureza/cultura e da naturalização da mulher. Na segunda parte, examino as categorias de sexo, raça e classe para na terceira e quarta partes comentar comparativamente o processo de desnaturalização¹ das categorias "mulher" e "negro".

¹ O termo desnaturalização está sendo usado, nas Ciências Sociais, de maneira redefinida. Além de "perda da cidadania", o Dicionário Aurélio define o verbo desnaturalizar como "perverter ou corromper a natureza". O verbo desnaturalizar se define aqui, contrariamente, como negar a existência de direitos e deveres impostos pela natureza.

I. NATUREZA e CULTURA: DICOTOMIA BASICA do PENSAMENTO OCIDENTAL.

Entendendo as culturas como tradições intelectuais, pode se encontrar, em todas elas, um número variável de conceitos com os quais aprendem e explicam a realidade. Nenhuma dessas explicações, como é sabido, é idêntica à realidade⁵ porque entre aquelas e esta se interpõem os sujeitos pensantes, as pessoas com seus imaginários.

Para examinar criticamente o imaginário que constrói as categorias essenciais "mulher" e "negro" e para produzir um imaginário alternativo--um dos grandes desafios de nosso tempo--é conveniente reter a idéia de que as pessoas não se relacionam com os fatos e as coisas mas com representações que criaram a respeito desses fatos e coisas. Também é importante tomar em consideração que as representações do que existe no mundo estão ligadas, nem sempre de maneira evidente, aos conceitos com que a tradição intelectual torna esse mundo inteligível.

Entre os conceitos da tradição intelectual do ocidente, "natureza" e "cultura", dois conceitos postos dicotomicamente, são de grande importância para entender o imaginário que constroi a mulher. A existência dessa dicotomia permite entender que tudo quanto existe no mundo é natural (dado pela natureza), ou então,

⁵ A realidade, conforme Berger e Luckmann (1966:) é uma "...qualidade pertencente aos fenômenos que reconhecemos terem uma existência independente de nossa própria vontade" na medida em que existem independentemente de nossos desejos e do que deles pudermos pensar.

cultural (feito pelo "homem"). Junto com muitas outras, a dicotomia natureza/ cultura vem servindo, por milênios, ao propósito de perceber e explicar a realidade. Fazendo uso da distinção entre cultura e natureza é possível classificar, descrever e explicar qualquer realidade porque ela não apenas estabelece a diferença entre acontecimentos e coisas situadas no campo da cultura ou "feitos pelo homem" e acontecimentos e coisas situados no campo da natureza ou "dados ao homem", mas também oferece uma detalhada explicação sobre as propriedades e possibilidades das realidades naturais e culturais.

Além de sua evidente função cognitiva, essa dicotomia também tem funções importantes de poder, porque, dependendo do campo onde algo seja situado, lhe será concedida a possibilidade de autonomia e mudança (o campo da cultura) ou lhe será destinada a subordinação e imutabilidade (o campo da natureza). Entretanto, ainda com relação as funções de poder, o mais importante é que a própria dicotomia, e não apenas um dos seus campos, é naturalizada: o que define a pertencência a um campo ou ao outro são as características essenciais da coisa classificada. Chega-se, assim, à conclusão, bastante surpreendente, de que as coisas e seres situados no campo da cultura são essencialmente culturais⁶.

⁶ A "naturalização da cultura" surpreende apenas pela contradição implícita, pois o exame da história do conceito de cultura mostraria que muito embora tenha adquirido recentemente um referente estrutural, o fenômeno local, unitário e incomensurável esta na sua origem e continua a ser o mais marcante até os dias de hoje. A esse respeito, Berlin (1976:136) escreve que, no fim do século XVIII, "a noção do espírito de uma nação ou de uma cultura" foi uma idéia central não apenas em Herder mas também em Vico, Montesquieu e outros. Ele agrega

Enquanto os homens são classificados como seres culturais¹, as mulheres tem sido situadas, em alguma medida, no campo da natureza que é o campo do "dado ao homem", do subordinável, do essencialmente imutável e, portanto, impermeável ao arbítrio da história.

Examinando a naturalização da qual as mulheres tem sido objeto, Ortner (1979:101) mostra que ela pode ser vista tanto como parte do campo da natureza quanto como intermediária entre os dois campos. Partindo do suposto discutível de que a dico-

(:145), que o imperialismo era detestável para Herder na medida em que desagregava as unidades culturais "naturais" para constituir monstros "inaturais", como no caso do Império Romano e de seu sucessor cristiano, descritos por ele como "uma cabeça de leão com cauda de dragão, uma asa de águia e uma garra de urso (coladas juntas)." Para Herder, no século XVIII, como para Geertz, no século XX, cultura é uma unidade local incomensurável. Para Herder, afirma Berlin (:140) "compreender uma coisa era ver como ela podia ser vista, determinada e avaliada como o era, dentro de um contexto específico, por uma cultura ou tradição em particular." Para Geertz (1978:24) cultura "é um contexto, algo dentro do qual eles [acontecimentos, comportamentos, instituições e processos] podem ser descritos de forma inteligível."

¹ Provavelmente foi Freud quem mais claramente mostrou o significado dado pelos ocidentais às diferenças entre os sexos e a atribuição de capacidade cultural aos homens. As mulheres representam, diz ele (1986: 31-32), "...os interesses da família, da vida sexual, enquanto a obra cultural torna-se cada vez mais uma tarefa masculina, impondo aos homens dificuldades crescentes e obrigando-os a sublimar seus instintos; sublimação para a qual as mulheres estão escassamente dotadas."

tomia natureza/cultura existe na tradição intelectual de todas as sociedades¹, a autora afirma que:

"... as mulheres são identificadas ou simbolicamente associadas à natureza, em oposição aos homens que são identificados com a cultura. Uma vez que o plano da cultura sempre é submeter e transcender a natureza, se as mulheres são consideradas parte dela, então a cultura achará 'natural' subordiná-las para não dizer oprimi-las."

Entretanto, prossegue a autora, a idéia mais elaborada pelo pensamento ocidental é a de que a mulher esta mais próxima da natureza do que o homem. Ela seria, afirma Ortner (1979:106), intermediária entre a natureza e a cultura, pertencendo às duas e não pertencendo completamente a nenhuma:

"Eu tentei aqui demonstrar uma parte da lógica desta visão, a parte que surge diretamente das diferenças biológicas entre os homens e as mulheres. Em razão do maior envolvimento do corpo feminino com a função natural que circunda a reprodução, ela é encarada mais como elemento da natureza do que o homem. Contudo, em parte por sua consciência e participação no diálogo social, ela é reconhecida como uma participante da cultura. Portanto, ela surge como intermediária entre a cultura e a natureza numa escala de transcendência inferior a do homem."

Sejam as mulheres entendidas como pertencendo à natureza ou como intermediando os dois campos, é bastante claro que: 1) o modelo explicativo usado para entender as diferenças entre homens e

¹ A universalidade da dicotomia bem como da naturalização do feminino é, sem dúvida, questionável. Ver, por exemplo, Strathern (1980 e 1988) e Moore (1988). Entretanto, isso é irrelevante para os fins deste ensaio já que, mesmo não sendo universais, tanto a dicotomia quanto a naturalização das mulheres continuam a ser elementos do pensamento ocidental.

mulheres tem sido a dicotomia essencialista natureza/cultura, 2) as concepções a respeito das relações entre homens e mulheres são repiques metafóricos da estrutura de relacionamento entre a cultura e a natureza 3) essa estrutura pressupõe uma relação de subordinação, dentro da qual o campo da cultura subordina o campo da natureza⁹.

Se efetivamente pensamos dessa maneira, a mudança da condição da mulher na sociedade requeria a desconstrução da dicotomia natureza/cultura ou então, o que efetivamente vem sendo feito, a desnaturalização do gênero, entendida como o processo simbólico de redefinir as mulheres e os homens a partir de uma conceitualização histórica que, entretanto, incluía a diferença de sexo que se encontra na base desse processo.

O mesmo imaginário que naturaliza as mulheres é responsável pela naturalização dos negros, realizada de modo similar.

⁹ Com o objetivo de esclarecer a idéia de "englobamento do contrário", Dumont (1985:129) faz uso da relação subordinativa homem/mulher nos seguintes termos: "Deus criou primeiro Adão, ou seja, o homem indiferenciado, protótipo da espécie humana. Depois, numa segunda etapa, extraiu de algum modo desse ser indiferenciado um ser de sexo diferente. Eis, face a face, Adão e Eva, agora como macho e fêmea da espécie humana. Nessa curiosa operação, Adão, em suma, mudou de identidade, ao mesmo tempo que aparecia um ser que é membro da espécie humana e diferente do representante principal dessa espécie. Adão, ou em nossa linguagem, o homem, é duas coisas ao mesmo tempo: o representante da espécie humana e o protótipo masculino dessa espécie. Num primeiro nível, homem e mulher são idênticos; num segundo nível, a mulher é o oposto ou o contrário do homem. Essas duas relações, tomadas em conjunto, caracterizam a relação hierárquica, a qual não pode ser melhor simbolizada do que pelo englobamento material da futura Eva no corpo do primeiro Adão."

II SEXO, RAÇA e CLASSE.

Como no caso de toda identidade construída com base em critérios biológicos, a identidade de negro acaba sendo entendida como algo essencial e, portanto, invariável e imutável. A partir do suposto de que as diferenças biológicas se associam a diferenças de comportamento, o pensamento ocidental procura encontrar condutas naturais onde quer que exista uma diferença física notável, como no caso do gênero e da raça. Quando essas diferenças não existem, as categorias sociais podem ser bem entendidas enquanto fatos históricos (arbitrários) sem necessidade de apelar para as explicações biológicas (determinantes). Por essa razão é que não é necessário produzir um pensamento alternativo que estabeleça o princípio de que "não se nasce operário mas que se chega a sê-lo", enquanto que nem mesmo os mais poderosos movimentos sociais do nosso século têm conseguido firmar a idéia de que ninguém nasce mulher ou negro.

Dentro da lógica da dicotomia natureza/cultura, mulheres e negros pertencem ao campo da natureza enquanto operários pertencem ao campo da cultura. Diferente das identidades de classe, entendidas enquanto identidades adquiridas (obtidas pelos indivíduos), as de mulher e negro somente são inteligíveis, porque assim foram construídas, enquanto realidades naturais. Aparece, assim, na sua máxima perfeição, o fenômeno de inventar e institucionalizar categorias sociais (a mulher e o negro, no caso) que são explícita e conscientemente entendidas como sendo categorias naturais.

Convivem e entrecruzam-se, desse modo, categorias produzidas pelo pensamento essencialista e categorias produzidas, posteriormente, pelo pensamento individualista. A esse respeito Stolcke (1991:112) escreveu recentemente que:

"Perceber a posição social como determinada pela descendência, e portanto inata, não era novidade na história européia. A noção universalista de indivíduo livre, autodeterminado e responsável era, contudo, um novo conceito datado da Renascença que se consolidou com o Iluminismo. O status obtido, ou seja, "self-made", não obstante, não substituiu o status atribuído, ao contrário do que têm sustentado tanto os sociólogos liberais quanto os marxistas. A atribuição por descendência, como princípio de definição de status, persistiu na sociedade de classes."

As categorias de classe foram construídas pelo pensamento individualista (ou moderno) justamente para, através da ênfase na mobilidade social, firmar a idéia de autodeterminação individual, em todo contrária à idéia de destino natural¹⁰. Entretanto, independentemente de suas diferenças, o individualismo e o essencialismo se articulam para resolver a contradição implícita entre o fato de existir uma ideologia igualitarista e o fato das desigualdades sociais não apenas persistirem mas aumentarem. A esse respeito Stolcke prossegue (:115) dizendo que "A naturalização das desigualdades sociais, ou seja, o racismo é uma doutrina político-ideológica fundamental destinada a conciliar...a igualdade de oportunidades com a desigualdade existente na vida real."

Enquanto às desigualdades de raça e gênero outorga-se uma

¹⁰ Um exemplo do modo como as Ciências Sociais estabeleceram a distinção entre condição social obtida (ou adquirida) e condição social herdada (ou dada) pode ser encontrado em "Casta, Racismo e Estratificação", onde Dumont (1974) discute as diferenças de casta, raça e classe.

existência absoluta, na medida em que são entendidas como fenômenos naturais, as desigualdades de classe são vistas como algo circunstancial, não tendo existência intrínseca, mas aparecendo como resultados da restrição da livre concorrência introduzida pelas capacidades e incapacidades individuais. Como mostra Dumont, referindo-se ao pensamento americano clássico (1974), a desigualdade não está no ponto de partida (já que no credo americano, o sistema é igualitário), mas é produzida no processo da concorrência (já que para o mesmo credo, as capacidades individuais precisam ser, por razões funcionais, recompensadas desigualmente). A naturalização da classe é de segunda ordem porque apresenta-se intermediada, de maneira bastante coerente, pelas naturalizações de primeira ordem como as de raça e gênero.

Do dito acima, pode-se chegar a duas conclusões: A primeira é que as desigualdades de classe não somente não são naturalizadas, mas que (e talvez pelo próprio fato de não o serem) não existem essencialmente. A segunda conclusão é que as desigualdades essenciais de raça e gênero permitem encontrar na natureza (resguardando o igualitarismo do sistema social) a explicação última das desigualdades de classe.

Sexismo e racismo são expressões ideológicas da representação essencialista do mundo; são desdobramentos metafóricos da mesma estrutura que lê nas diferenças biológicas capacidades e incapacidades coletivas. Classismo, por seu lado, é um tipo de discriminação baseado na estrutura que lê nas diferenças de status social capacidades e incapacidades individuais.

A dominação exercida sobre mulheres e negros é causada por interesses práticos e configura relações sociais substantivas. Entretanto, essas relações de dominação somente podem acontecer quando existe um imaginário inteligível e persuasivo o suficiente para as pessoas poderem encontrar nele sentidos para as relações sociais das quais participam, seja enquanto dominadoras, dominadas ou, como é mais frequente, dos dois modos. Dessa perspectiva, a visão essencialista do mundo e seu operador, a dicotomia natureza/cultura, não causam nada¹¹, mas mediatizam a existência das desigualdades sociais. Por isso não faz sentido a inesgotável e superficial polêmica a respeito de se a discriminação contra os negros é causada pela sua condição de classe ou pela sua raça. A este respeito, a comparação com o sexismo é reveladora porque, mesmo estando ausente, neste caso, a condição de classe, as mulheres (de todas as classes) são igualmente discriminadas sob o mesmo suposto essencialista de serem inatamente diferentes e desiguais. Sem dúvida, como diz antes, o sexismo é causado por interesses práticos. Entretanto, não são interesses limitados ao espaço clássico da dominação de classe, mas ao espaço mais amplo da prática utilitária do cotidiano. A polêmica classe vs. raça poderia estar servindo, subrepticiamente, ao propósito de ocultar

¹¹ Poder-se-ia dizer a respeito dessa dicotomia, o que Geertz (1978:24), como já se mostrou, diz a respeito da cultura: "...não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos causalmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível..."

a existência do que em termos dos valores cristãos e modernos é inaceitável: o credo da inferioridade essencial do negro.

O imaginário que constantemente recria a mulher e o negro, em singular, pode ser entendido como um instrumento cultural usado pelas pessoas para tornarem inteligíveis suas práticas, mais do que como um instrumento de dominação deliberado. Para apreciar melhor o poder desse imaginário é conveniente abandonar os supostos relativos à racionalidade humana. As pessoas não realizam suas práticas, mesmo aquelas interesseiras, informadas pelos conceitos mais eficazes para um determinado fim, mas pelos que efetivamente portam. A esse respeito, Bourdieu (1989:76) têm frisado que o habitus, que produz práticas específicas, "esta imediatamente inscrito no presente, coisas para se fazer ou não se fazer, para se falar ou não se falar em relação a uma realidade próxima que se impõe com uma urgência e um apelo a existir que exclui toda deliberação".

III DESNATURALIZAÇÃO da CATEGORIA "MULHER".

Ao longo de, pelo menos, os últimos dez anos vem se desenvolvendo no interior das Ciências Humanas e particularmente dentro da Antropologia uma produção crítica orientada para a desnaturalização das mulheres. Essa crítica, baseada na definição e operacionalização do conceito de gênero, não parece ter paralelo nos grupos que trabalham com as questões raciais pela ausência, acredito, de um conceito que, como o de gênero, seja capaz

de distinguir, conceitualmente, o fenômeno biológico do fenômeno sociológico.

Desdobrando o potencial analítico da própria dicotomia natureza/cultura, essa crítica parte do suposto de que sexo e gênero se referem a realidades não apenas diferentes mas também opostas. Os dois termos, afirma Shapiro (1989: 14) são úteis para fazer "... o contraste de um conjunto de fatos biológicos com um conjunto de fatos culturais. Se procurasse ser minuciosa no uso dos termos, utilizaria sexo só ao falar de diferenças biológicas entre homens e mulheres e gênero quando fizesse referências às estruturas sociais, culturais ou psicológicas que se impõem a estas diferenças biológicas."

Ainda orientada pela mesma dicotomia através da qual se essencializou a mulher, a crítica prossegue com o argumento de que se o sexo é uma realidade biológica situada no campo da natureza e gênero é uma realidade histórica situada no campo da cultura, o sexo é dado enquanto o gênero é construído historicamente. Nasce-se fêmea ou macho, aqui e em qualquer outro lugar do planeta, hoje, no passado e no futuro porque trata-se de qualidades que independem da nossa vontade, são dadas, universais e, portanto, imutáveis.

Ao contrário das realidades biológicas, todo quanto é construído historicamente obedece a nossa vontade, enquanto sujeitos que criam e recriam o mundo. Ser mulher, como notou precosmente Simone de Beauvoir (1980), não é uma condição essencial mas um resultado histórico.

Fazendo uso do princípio de que tudo quanto é construído é também transformável, a crítica prossegue mostrando que devido a que antes de qualquer nascimento, em qualquer parte do mundo, o que um homem e uma mulher devem ser já terá sido estabelecido, as pessoas individuais não têm muitas escolhas: se conduzem como homens ou como mulheres. Não obstante, o fato de que conduzir-se como mulher aqui e em qualquer outro lugar do planeta pode ser muito diferente, como também tem sido diferente ser mulher brasileira no passado e no presente, demonstra o carácter construído e mutável da condição de gênero¹².

A observação de que, devido a que o sexo precede ao gênero, estabelece-se freqüentemente uma relação de causalidade da qual se conclui que sexo determina gênero, levou a crítica a procurar, na teoria da língua e dos fenômenos cognitivos, esquemas conceituais capazes de desconstruir essa relação. Nessa direção, afirma-se que o gênero, como o símbolo lingüístico, não guarda uma relação necessária com a realidade a que se refere. A palavra, qualquer que seja, digamos, "rio", foi inventada e entre ela e a

¹² A crítica à idéia de que existe uma mulher singular e universal vem sendo realizada, no interior da Antropologia, como parte da crítica mais ampla ao suposto das culturas diferentes terem sido entendidas "nos seus próprios termos". A esse respeito, Moore (1988:186-87) escreve que "A Antropologia da mulher foi parte desse processo de questionamento das categorias teóricas...O reconhecimento do male bias na disciplina foi um caso particular do reconhecimento dos supostos etnocêntricos subjacentes à teoria antropológica. Esse reconhecimento foi um passo importante porque acabou conduzindo ao questionamento de muitos dos esquemas teóricos que eram tomados como certos dentro da própria Antropologia da mulher, tais como as distinções de doméstico/público e de natureza/cultura.

torrente a que se refere não há nenhuma relação obrigatória, haja visto que a mesma torrente poderia ser chamada de "rio", "river" e de muitas outras maneiras. Do mesmo modo, "mulher" não guarda nenhuma relação específica com o sexo feminino, muito embora essa realidade lhe preceda. O sexo é a realidade dada (assim como a torrente de água) em cuja ausência não existiria gênero (assim como não existiria a palavra "rio" em ausência da torrente de água). Ambos, o gênero e a palavra, são os significados com que entendemos o sexo e a torrente mas não estão determinados nem pelo sexo nem pela torrente. Em virtude dessa indeterminação é que enquanto machos e fêmeas existem, idênticos, em toda parte, os gêneros construídos a partir deles diferem conforme o contexto cultural.

Se conclui, então, que o sexo não determina o gênero mas que o gênero é o sexo posteriormente pensado ou dotado de significado. A relação que eles guardam entre si não é diferente da relação que guardam uma pomba e uma rosa vermelha com a paz e o amor respectivamente. Além disso, uma vez criados, os significados de gênero não apenas servem para pensar homens e mulheres e suas relações, mas tornam-se instrumentos para classificar muitas outras coisas e relações. Strathern (1989:IX e X) define gênero como "...aquelas categorizações das pessoas, dos artefatos, eventos, seqüências e demais que se baseiam em imagens sexuais-- ou nas maneiras como a distintividade das características femininas e masculinas constrói as idéias concretas das pessoas a respeito da natureza das relações sociais. Tomadas apenas como sendo

sobre homens e mulheres, essas categorizações tem se mostrado freqüentemente tautológicas. De fato, suas possibilidades inventivas não podem ser apreciadas a menos que se preste atenção à maneira pela qual as relações são construídas através delas".

A crítica prossegue procurando identificar as bases de poder subjacentes à naturalização do gênero. Quem confundiu gênero com sexo, e por que? Em alguma medida, todos e todas. Seja por omissão, seja por hábito, fomos conduzidos pelas duas instituições mais poderosas no processo de construção ideológica: a religião e a ciência. Essas duas instituições freqüentemente definiram a si mesmas como antagônicas e sem dúvida suas diferenças não podem ser sub-estimadas. Entretanto, como a obra de Foucault o sublinha, no que se refere à construção social do gênero e particularmente do tratamento da sexualidade, religião e ciência apoiaram-se mutuamente ao longo da história.

As mulheres são mulheres e os homens são homens por desígnio divino, para alguns, ou por desígnio natural, para outros. Muito embora os desígnios divinos (estabelecidos no mito da criação, nos mandamentos e na interpretação teológica) e os desígnios genéticos (formulados nas obras e manuais que comunicam os resultados de investigações) não sejam a mesma coisa, é necessário reter a idéia de ambos serem desígnios, isto é, determinações perante as quais pouco mais que o acatamento resta ao indivíduo. Dito de outra maneira, Deus e a Natureza são entidades cujos projetos e propósitos escapam do controle, da vontade e da consciência das pessoas.

Ciência e religião se aproximam muito na crença de que ser mulher está pré-determinado por algo exterior aos sujeitos sociais. As diferenças explicativas de cada uma dessas instituições deixam de ser importante perante o fato delas coincidirem no suposto de que agimos por alguma designação anterior à nossa experiência de viver a vida e de ter a consciência de tê-la direcionado.

Ciência e religião confundiram gênero com sexo ou, pelo menos, não tiveram por longo tempo a preocupação de esclarecer a diferença, porque instruir as pessoas neste assunto implica imediatamente negar a imutabilidade da conduta e abrir o caminho para a mudança dos papéis de homens e mulheres. Mais claramente, as concepções em vigor não tem apenas funções cognitivas, mas também são instrumentos para controlar a conduta da mulher, particularmente sua sexualidade.

Entretanto, na produção e reprodução cotidiana dessas concepções, contribuem não só os grupos de poder mas também aqueles que lhes são subordinados. Isto parece especialmente verdadeiro quando se trata do controle do homem sobre a mulher ou de algum grupo étnico-racial sobre outro. As mulheres e as populações negras, por exemplo, têm incorporado em suas psiques individuais o valor (sub-valor) que lhes é atribuído. Para todos os fins práticos, mesmo quando desvalorizadas, é com essas identidades de mulher e de negro que se vive, e ao fazê-lo, elas próprias são reproduzidas.

IV DESNATURALIZAÇÃO da CATEGORIA "NEGRO".

Diz antes que, pela ausência de um conceito que, como o de gênero, seja capaz de distinguir, relacionando, o fenômeno biológico do fenômeno simbólico/sociológico, a desnaturalização dos negros não mostra a força que apresenta a desnaturalização das mulheres. Muito embora o conceito "mulher" possa ser usado para referir-se tanto ao sexo quanto ao gênero, os conceitos de "fêmea" e "mulher" estão disponíveis se a idéia é distinguir e relacionar o fenômeno da natureza do fenômeno simbólico/social. No caso dos negros, faz falta essa distinção, já que o conceito de raça não se desdobra num conceito simbólico/social que, equivalente ao gênero, permita sua desnaturalização. Por essa razão, o conceito de "negro" deve servir tanto para referir-se às populações (de raça negra) quanto à categoria social (dos negros). O conceito "preto", antes de indicar uma categoria social, que

Fato Natural

sexo: fêmea

raça: negra (preta?)

Fato Simbólico/Social

gênero: mulher

? : negro (preto?)

também indica, parece ser mais um sinônimo de negro (no sentido racial). Entre vários outros significados de "preto", o Dicionário Aurélio acusa dois que suportam essa idéia: "diz-se do homem negro" e "diz-se da cor da pele do negro".

A noção de "etnia" poderia cumprir essa função de distinguir o fato natural do fato simbólico/social. Entretanto, não apenas

essa noção foi, logo após seu surgimento, impregnada com os significados atribuídos anteriormente à raça (Banton, 1979) quanto, ao tentar entender grupos racialmente definidos (e freqüentemente fenotipicamente distinguíveis) a partir exclusivamente de seus contornos culturais, acabou por ignorar um dos elementos que, imaginada ou realmente, constitui o par fato natural vs. fato simbólico/social; algo assim como tentar entender o gênero evitando a consideração do sexo. Mesmo que a raça não exista biologicamente, como toda a evidência das ciências naturais o confirma¹³, na maior parte dos casos onde o senso comum identifica uma raça, existem diferenças fenotípicas que, ao serem pensadas, criam o fenômeno simbólico/social. Ao partirem do suposto (desejável, porém não verificável), de que as diferenças biológicas são irrelevantes, os formuladores da "etnia", não fizeram algo muito diferente, ao nível internacional, do que os formuladores da democracia racial fizeram no Brasil. A esse respeito, Stolcke (1991:107) escreve que "...a 'raça', sendo relegada ao reino da natureza, em contraste com a 'etnicidade', compreendida como identidade cultural, era paradoxalmente reificada como fenômeno

¹³ Convém lembrar que enquanto o sexo feminino é indiscutivelmente aceito por todos como uma realidade natural, a existência de raças, enquanto populações homogêneas que diferem absolutamente (ou essencialmente) das outras, é negada no âmbito das ciências biológicas. A esse respeito, Montagu (1978:230) citando Dobzhansky e Epling, escreve que "Uma raça não é um indivíduo nem um genótipo único, e sim um grupo de indivíduos, uma população em que ocorrem vários genótipos." Entretanto, ao negar a existência de raças, os pesquisadores das ciências biológicas, a diferença dos pesquisadores das Ciências Sociais, não implicam que diferenças genotípicas reais não existam ou que sejam irrelevantes.

distinto." Creio que o problema não se encontra em distinguir raça e etnia como fenômenos distintos, mas em distingui-las em oposição, conforme a dicotomia natureza/cultura, para depois tomar em consideração apenas um dos termos¹¹.

Acredito que os esforços conducentes a desconstruir a imagem que se tem dos negros vem sendo menos assimilados que aqueles destinados a desconstruir a imagem que se tem das mulheres. Acredito também que isto deve-se a que a crítica desconstrutiva vem dispensando o poder de ordenamento e inteligibilidade da dicotomia natureza/cultura. Acreditando contornar, desse modo, o problema do racismo (atribuição de capacidades e incapacidades sociais à dotação genética) evita produzir uma conceitualização que coloque frente a frente a biologia e a culturalidade dos negros de modo a que elas possam ser distinguidas, situadas, discutidas e afirmadas. Dito de outro modo, não acredito que a simples interdição do racismo seja capaz de o exorcisar.

O valor (sub-valor) atribuído às categorias sociais definidas em termos essencialistas, como mulheres e negros, têm raízes históricas profundas, particularmente no caso dos últimos. Entretanto, convém também tomar em consideração que a sociedade ocidental se organiza a partir de um princípio hierárquico em virtude do qual as diferenças parecem se tornar necessariamente desi-

¹¹ Huxley, citado por Montagu (1978:231), escreve que "Seria altamente desejável banissemos o termo dúbio raça de todas as discussões referentes ao homem, e o substituíssemos pela expressão neutra grupo étnico." Note-se que o meio proposto para alcançar a neutralidade (o sublinhado é nosso) não é nada mais complexo do que ignorar o fato biológico.

qualdades¹⁵. Desse ponto de vista, as desigualdades de gênero e de raça são expressões fenomenológicas do princípio que faz de toda diferença uma desigualdade.

Penso que a reflexão sobre a existência desse princípio e de sua participação na construção das realidades sociais é de grande importância, por duas razões.

Em primeiro lugar, se existe o princípio de que toda diferença é desigualdade, a ênfase em qualquer identidade de mulher e de negro, cultural ou pan-cultural, tenderá a ser processada intelectivamente em termos de inferioridade ou superioridade. Visto dessa perspectiva, não surpreende que uma das objeções mais persistentes e difundidas ao feminismo tenha sido a de que apenas pretende inverter as atuais relações de poder entre os gêneros.

Seria necessário discutir a questão de se é possível construir uma identidade neutra, em termos de valor, sem antes fazer a crítica ao princípio segundo o qual toda diferença é desigualdade.

Em segundo lugar, se as desigualdades de gênero e raça são apenas expressões do mesmo princípio que instaura toda desigualdade que não esteja pressuposta na atividade produtiva, os limites da agregação militante deveriam se alongar consideravelmente de modo a criar uma resposta comum ao princípio da hierarquia.

¹⁵ Uma parte importante da teoria sociológica propõe que a sociedade (qualquer sociedade) é essencialmente hierárquica. Partindo desse suposto, Dumont (1977) afirma que, dentre as grandes civilizações, somente a sociedade ocidental tem negado o princípio da hierarquia ao estabelecer, ao nível ideológico, o princípio da igualdade e do direito individual.

Essa reflexão é, no meu entendimento, da maior importância também ao nível existencial porque na sua ausência corre-se sempre o risco de dar suporte ao princípio quando se trata de relações de subordinação diferentes àquelas que sentimos na própria pele. A este respeito, a situação das mulheres negras é um exemplo significativo: Para elas, tanto a crítica dos negros quanto a crítica das mulheres estão devendo uma resposta.

BIBLIOGRAFIA

Azevedo, Célia Maria M. de; Onda Negra Medo Branco; São Paulo: Paz e Terra, 1987.

Banton, Michael; A Idéla de Raça; Perspectivas do Homem/ Edições 70; São Paulo: Martins Fontes, 1979.

Beauvoir, Simone de; O Segundo Sexo; Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

Berger, Peter e Thomas Luckmann; A Construção Social da Realidade;

Berlin, Isaiah; Vico e Herder; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1976.

Dumont, Louis; From Mandeville to Marx; Chicago and London: The University of Chicago Press, 1977.

-----; "Casta, Racismo e 'Estratificação'" in Aguiar Neuma (org.) Hierarquias em Classes; Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

-----; O Individualismo; Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

Foucault, Michel; História da Sexualidade; Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

Freud, Sigmund; "El Malestar en la Cultura" in Obras Completas; Madrid: Editora Biblioteca Nueva, 1968.

Geertz, Clifford; A Interpretação das Culturas; Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

Goffman, Erving; Stigma; New Jersey: Prentice Hall, 1963.

Kandall, Terry R.; The Women Question in Classical Sociological Theory; Miami: Florida International University Press, 1989.

Lévi-Strauss, Claude; As Estruturas Elementares do Parentesco; Petrópolis: Vozes, 1976.

Montagu, Ashley; "O Conceito de Raça e o Mecanismo de Formação das Raças Humanas" in Mussolini, G. (org.), Evolução, Raça e Cultura; São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

Moore, Henrietta L.; Feminism and Anthropology; Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

COR E ESTRATIFICAÇÃO SOCIAL



Carlos Hasenbalg
(IUPERJ)

Nelson do Valle Silva
(LNCC/CNPq e IUPERJ)

Márcia Lima
(IFCS/UFRJ, CEAA e FUC-RJ)



TRAJETÓRIA EDUCACIONAL E REALIZAÇÃO SÓCIO-ECONÔMICA DAS MULHERES NEGRAS*

Marcia Lima

Mulher Negra: Educação e realização ocupacional

A bibliografia atual que discute os processos de mobilidade, estratificação social e realização sócio-econômica apontam numa mesma direção: a educação é um fator determinante no processo de ascensão social e obtenção de *status* ocupacional. No entanto, o retorno do investimento em educação tem se mostrado altamente discriminatório. No caso de homens e mulheres, as diferenças são mais contundentes no que se refere aos rendimentos do que na posição ocupacional. Mas, quando a variável cor é incluída, as diferenças são marcantes, tanto na ocupação profissional quanto nos rendimentos mesmo que ambos (brancos e negros) tenham o mesmo nível educacional.

O objetivo deste ensaio é justamente demonstrar como a relação entre investimento educacional e realização ocupacional dá-se de forma diferenciada para diferentes grupos sociais, ao se levar em conta variáveis como gênero e cor, limitando desta forma, as possibilidades de ascensão de determinados segmentos sociais, neste caso o das mulheres negras.

Ao longo dessas últimas décadas, dois fenômenos contribuíram para que houvesse uma mudança da situação da mulher no mercado de trabalho: a expansão educacional e a reestruturação deste mercado devido ao processo de urbanização e industrialização brasileiro.

A expansão educacional da década de 50 proporcionou um aumento significativo das oportunidades de acesso à escola, sendo as mulheres o grupo mais beneficiado. Elas partem de uma situação bastante desigual nos anos 50 para já em 1980 dividirem equitativamente com os homens as possibilidades de acesso à escola, ultrapassando-os no ensino básico e se igualando no ensino superior.

No entanto, inserção feminina no ensino universitário, tem diferenças importantes que devem ser ressaltadas. Rosenberg (1994) analisando o perfil universitário feminino, a partir dos dados do censo de 1980, constata que uma significativa parcela dessas mulheres opta por cursos *tipicamente femininos*, de *status* inferior e menos valorizado no mercado de trabalho. Por exemplo, ela indica que nas áreas de Ciências Humanas, 53,8% das pessoas matriculadas eram mulheres, enquanto que para a de Ciências Biológicas e Ciências Exatas esses percentuais de participação eram 40,6% e 18,2% respectivamente. Acredita-se, no entanto, que no decorrer dos anos 80 as mulheres aumentaram suas participações nessas carreiras, diminuindo essa guelificação.

Se as variações nos níveis de escolaridade não são mais tão marcadas por diferenças de gênero, permanecem as diferenças raciais¹. Vários estudos têm demonstrado como a população negra é prejudicada desde o ingresso na escola até o retorno do investimento em educação, quando se depara com o mercado de trabalho bastante discriminatório (Hasenbalg e Silva, 1990, Rosenberg, 1991, Andrews, 1992, Barcelos, 1992). Os negros concentram-se em áreas onde existem os maiores índices de analfabetismo, ingressam mais tardiamente na escola, têm os maiores índices de evasão e repetência e atingem

* Artigo publicado na Revista Estudos Feministas vol. 3 nº 2. IFCS/UFRJ - IFCS/UFRI 1995

¹ Um outro fator importante em relação aos níveis educacionais refere-se às diferenças regionais. É sabido que o Nordeste, principalmente rural, apresenta sérios problemas relativos à educação. Para esta discussão ver Barcelos (1992).

o nível universitário em proporções muito inferiores às do grupo branco.

A tabela 1 traz os níveis educacionais das pessoas de 10 anos e mais, segundo sexo e cor no Brasil em 1990. Nota-se que 40% da população brasileira tem menos de três anos de escolaridade: 41,9% dos homens e 40,1% das mulheres. Esses dados permitem apontar que a expansão educacional aumentou o acesso à escola e diminuiu o analfabetismo, mas o nível de escolaridade da população brasileira ainda é uma grande questão a ser resolvida. Eliminar o analfabetismo é um grande passo, mas é necessário que se continue a investir na educação pois com níveis de escolaridade tão baixos as possibilidades de realização sócio-econômica da população brasileira estarão seriamente comprometidas.

Analisando as diferenças entre homens e mulheres, nota-se que, de fato, as mulheres estão começando a superar os homens em relação ao nível de ensino, mantendo taxas ligeiramente superiores nas faixas de oito anos e mais e 12 anos e mais de estudo.

Quanto às diferenças entre os grupos de cor, mais da metade da população negra (pretos e pardos) tem até três anos de estudos, apresentando fortes diferenças em relação aos brancos. Na faixa de oito anos de escolaridade e mais, o grupo negro chega a apresentar metade dos percentuais observados para os brancos. E no nível de ensino mais alto, os negros estão numa situação mais desvantajosa com apenas 2% do grupo com nível universitário, enquanto os brancos atingem a proporção de 11%.

As mulheres negras (pretas e pardas), se comparadas aos homens de seu grupo de cor, estão numa situação um pouco mais vantajosa. Mas, em relação às mulheres brancas, suas desvantagens educacionais são bastante significativas. Enquanto 54,3% das mulheres pretas e 51,8% das mulheres pardas têm no máximo três anos de estudos, para as mulheres brancas esse percentual é de 31,5%.

Tabela 1 - Anos de estudo das pessoas de 10 anos e mais, segundo sexo e cor. Brasil, 1990

	HOMENS				MULHERES			
	Brancos	Pretos	Pardos	Total	Brancas	Pretas	Pardas	Total
Menos de 3 anos	32,0	55,0	54,7	41,9	31,5	54,3	51,8	40,1
Oito anos e mais	32,1	14,2	15,6	24,9	32,9	14,9	17,5	26,4
Doze anos e mais	11,8	2,1	2,8	8,0	11,8	2,5	3,2	8,2

Fonte: Tabulações Especiais, PNAD do ano, apud Silva (1994).

O aumento da participação feminina no mercado de trabalho proporcionado pela industrialização é outro fenômeno que contribuiu para que sua história fosse modificada.

Alguns fatores são importantes para a composição desse novo quadro. Bruschini (1994) analisa o trabalho da mulher no Brasil nos anos 70 e aponta que, a necessidade de complementação da renda familiar, devido à deterioração salarial dos trabalhadores, foi uma importante variável. Além disso, o mercado recebeu as mulheres de classe média e com elevado nível de instrução que, face ao aumento do consumo, tiveram redefinidas suas necessidades econômicas grupo.

Mas essas mudanças são marcadas por uma especificidade do grupo feminino negro. Com a reestruturação do emprego no Brasil, ocorre uma redistribuição das mulheres na PEA (População Economicamente Ativa); elas abandonam cada vez mais o setor primário e ingressam em atividades na indústria e nos setores modernos.

As mulheres provenientes das classes mais pobres dirigem-se à prestação de serviços e aos empregos ligados à indústria, enquanto as mulheres de classe média, aos serviços de produção e de consumo coletivo (setor terciário), devido a seus melhores níveis educacionais. Dada a significativa representação da população negra nos patamares inferiores da sociedade, as mulheres desse grupo de cor compõem uma parcela significativa da força de trabalho feminina

empregada nos serviços mais desqualificados, principalmente o serviço doméstico.

Qual o quadro que pode ser construído a respeito da situação da mulher negra no mercado de trabalho levando-se em conta seus ganhos educacionais?

O trabalho de Telles (1990) traz algumas informações importantes para esta discussão. Ele analisa a importância de determinados atributos sociais, como idade, educação e situação de migrante, a partir das variáveis gênero e cor para a integração do trabalhador no setor formal ou informal nas áreas metropolitanas. Ele conclui que gênero tem um maior poder explicativo quanto à variação da participação do setor formal ou informal. Quanto à educação, ele observa que para as mulheres é necessário uma vantagem de cinco anos de escolaridade para alcançar a mesma probabilidade dos homens conquistarem um emprego no setor formal.

Considerando a variável "raça", o autor observa que ela tem um efeito negativo na probabilidade do indivíduo encontrar emprego no setor formal. Mas ao cruzar as variáveis gênero e "raça" os efeitos são bem mais determinantes. A variável "raça", conclui Telles, atinge muito mais às mulheres negras que aos homens na conquista de emprego no setor formal. Isto faz com que o nível de escolaridade das mulheres negras torne-se um pré-requisito fundamental para seu ingresso neste setor de trabalho.

O restante deste trabalho se preocupará exatamente com essa relação educação/*status* ocupacional. A princípio, será feita uma análise do quadro da distribuição ocupacional no Brasil por sexo e cor e em seguida essa mesma distribuição será avaliada, direcionada para as pessoas com 12 anos ou mais de escolaridade. Esse cruzamento

permitirá avaliar as diferenças de retorno daqueles que fizeram um maior investimento na sua formação escolar.

A tabela 2 apresenta informações a respeito da inserção ocupacional de homens e mulheres, brancos e negros. Quanto à classificação ocupacional, ela resulta agrupamento de um conjunto extenso de ocupações elaboradas pela FIBGE para a PNAD-1990. Esse agrupamento parte da homogeneidade de algumas ocupações a partir das possibilidades sócio-econômicas e *status* que elas proporcionam.

Em primeiro lugar, traçou-se a dicotomia rural/urbano distinguindo os indivíduos empregados no setor primário daqueles dos setores caracteristicamente urbanos, como são o terciário e o secundário². Dentro das ocupações urbanas os estratos foram subdivididos em: não-manual alto, não-manual baixo e manual. Quanto ao primeiro estrato, foram consideradas as ocupações que exigem nível superior, como profissionais liberais (advogados, engenheiros, médicos), funções executivas e administrativas. No estrato não-manual baixo estão incluídos os trabalhos, como funções de escritório, empresários conta-própria, supervisores do trabalho manual. No estrato manual estão agrupados os trabalhadores de indústrias, serviço doméstico e mercado informal, entre outros que correspondem, em sua maioria, a uma categoria de trabalhadores desqualificados e com baixos rendimentos.

Tabela 2 - Distribuição das pessoas ocupadas por sexo e cor. Brasil, 1990

OCUPAÇÕES	HOMENS (63,8%)				MULHERES (3,2%)			
	Branco	Preto	Pardo	Total	Branco	Preto	Pardo	Total
NÃO-MANUAL ALTO	12,1	3,2	4,1	8,3	12,5	2,4	4,8	9,1
NÃO-MANUAL BAIXO	21,4	11,5	13,6	18,0	28,5	14,6	18,8	24,3
MANUAL	41,9	52,4	45,1	43,7	47,2	70,1	59,8	53,0
RURAL	24,5	32,8	37,2	19,8	11,8	12,9	16,6	13,6

Fonte: Tabulações Especiais - PNAD - 1990

² Nas ocupações rurais estão incluídos proprietários na agropecuária, técnicos e administradores da agropecuária, produtores agrícolas autônomos e trabalhadores manuais rurais. Apesar da heterogeneidade dessas ocupações, optou-se, devido ao enfoque deste artigo, por não diferenciá-las. Além disso, estas duas últimas ocupações apresentam uma certa homogeneidade e dão conta de mais de 90% do estrato rural, o que permite fazer este agrupamento.

Analisando as diferenças por gênero e cor para o estrato não-manual alto e baixo, nota-se que as mulheres têm uma participação maior que os homens. Entretanto, essa diferença é significativa somente no não-manual baixo, 18% dos homens e 24,3% das mulheres. Hasenbalg (1993) ao discutir estrutura de classe no Brasil a partir dos dados da FNAD-1988 atenta uma especificidade deste estrato não-manual baixo:

Esses estratos ocupacionais caracterizam-se pelo predomínio da relação de trabalho assalariado, são os que mais tem crescido nas últimas décadas e experimentaram o impacto da expansão do emprego feminino. A feminização do emprego é particularmente notável no setor não-manual baixo, onde as mulheres ocupam 50% dos postos de trabalho.

A situação de alguns grupos ocupacionais do não-manual baixo não se diferencia substancialmente, em termos materiais, dos estratos manuais que desfrutam de uma melhor inserção no mercado de trabalho. Assim, por exemplo, os rendimentos médios dos empregados na categoria não-manual de rotina e funções de escritório são inferiores aos dos trabalhadores manuais da indústria moderna e de alguns trabalhadores manuais do setor informal. (Hasenbalg, 1993, p. 14)

Quanto às diferenças entre os grupos de cor, observa-se o quão dispare são as possibilidades de obtenção de uma posição mais privilegiada no mercado de trabalho. Além disso estas desvantagens são muito mais acentuadas no estrato não-manual alto, o que permite concluir que quanto mais alto o status ocupacional maiores as diferenças entre negros e brancos.

Quanto às mulheres negras, pode-se afirmar que sua situação é relativamente melhor que a dos homens negros somente no estrato não-manual baixo. Em relação às mulheres brancas, suas desvantagens são bastante acentuadas: no estrato não-manual alto, as mulheres brancas representam 12,5% enquanto as mulheres pretas

e pardas apenas 2,4% e 4,8% respectivamente. Das mulheres negras que conseguem um ocupação no estrato não-manual, cerca de 80% delas concentram-se no não-manual baixo.

Observando o percentual de trabalhadores do estrato manual, é possível identificar que o Brasil é formado por uma grande classe trabalhadora, com mão-de-obra desqualificada, concentrada em ocupações de baixo status e baixos rendimentos.

As mulheres têm 53% delas nesse estrato enquanto os homens têm um pouco menos, 43,7%.³ Segundo as tabulações especiais da PNAD-1990, existe uma tendência de concentração masculina na indústria tradicional (alimentação, vestuário, construção civil etc.) e no caso das mulheres, no serviço doméstico. O ponto mais importante dessas considerações é a presença maciça da população preta e parda nessas duas ocupações: 22% dos homens pretos, 18,1% dos homens pardos trabalham na indústria tradicional, enquanto que 48% das mulheres pretas e 30,5% das mulheres pardas estão no serviço doméstico.

Esses dados demonstram que os negros além de terem uma maior presença nas ocupações não-manuais, eles concentram-se nesse estrato, no setor mal remunerado e no caso feminino, possivelmente à margem regulamentação do mercado de trabalho.

A tabela 3 traz a mesma distribuição ocupacional, só que para pessoas de com 12 anos e mais de escolaridade. Esse cruzamento permite rever o processo de de realização ocupacional, eliminando as diferenças atribuídas às desvantagens educacionais entre os grupos de cor. Brancos e negros apresentam a mesma bagagem educacional.

³ A maior presença feminina neste estrato pode ser justificada pela tendência mais urbana de sua força de trabalho, enquanto os homens têm, comparativamente, uma maior presença nas atividades rurais, como mostra a tabela 2.

Tabela 3 - Distribuição das pessoas ocupadas com 12 anos e mais de escolaridade, por sexo e cor. Brasil, 1990

OCUPAÇÕES	HOMENS				MULHERES			
	Branco	Preto	Pardo	Total	Branco	Preto	Pardo	Total
NÃO-MANUAL ALTO	51,4	43,8	41,5	49,9	43,4	20,5	38,9	42,3
NÃO-MANUAL BAIXO	37,4	35,8	42,2	37,7	48,8	62,7	50,8	49,4
MANUAL	8,1	20,4	13,9	8,9	7,4	16,8	10,0	8,1
RURAL	3,1	0,0	2,4	2,4	0,4	0,0	0,3	0,5

Fonte: Tabulações Especiais - PNAD - 1990

A princípio destaca-se a diferença entre homens e mulheres, independentemente da cor, no estrato não-manual alto, 49,9% dos homens e 42,3% das mulheres. Esses índices confirmam a escolha feita pelas mulheres. Acredita-se que tenha ocorrido uma diminuição da ghettoização feminina em carreiras menos valorizadas, mas ainda existe essa tendência. As mulheres com nível superior completo estão com 49,4% delas no estrato não-manual baixo.

O mesmo padrão é apresentado para as mulheres negras. Comparativamente, elas estão em desvantagem tanto em relação aos homens de seu grupo de cor que conseguem uma maior representatividade no estrato não manual alto, quanto em relação às mulheres brancas que, apesar de apresentarem diferenças significativas em relação aos homens brancos, estão com 43,4% delas nesse estrato, enquanto que para as pretas e pardas, seus percentuais são, respectivamente 20,5% e 38,9%. Mesmo com altos níveis de escolaridade, as mulheres negras não conseguem ultrapassar etapas mobilidade social que normalmente são proporcionadas pelo investimento em educação. A sua presença no estrato não-manual baixo, é importante e significativa; mas como já foi colocado, o status desse grupo ocupacional é bastante limitado e que dá às mulheres negras poucas possibilidades de melhorar sua situação sócio-econômica como os outros grupos. Resta, portanto, investigar se as mulheres negras que estão atingindo o nível univer-

sitário estão se dirigindo às carreiras de menor status, enquanto que as mulheres brancas já começaram a ingressar em ocupações de maior prestígio.

As informações aqui apresentadas assinalam que o segmento feminino negro permanece numa situação bastante desvantajosa. O fato de 48% das mulheres pretas e 30,5% das mulheres pardas estarem no serviço doméstico é sinal de que a expansão do mercado de trabalho para essas mulheres não representou ganhos significativos. E quando esta barreira social é rompida, ou seja, quando as mulheres negras conseguem investir em educação numa tentativa de mobilidade social, elas se dirigem para empregos com menores rendimentos e menos reconhecidos no mercado de trabalho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Andrews, G. R. (1992), "Desigualdade racial no Brasil e nos Estados Unidos: uma comparação estatística", *Estudos Afro-Asiáticos* (22) : 47-83, Rio de Janeiro.
- Bairros, L. (1991), "Mulher negra: reforço da subordinação" in *Desigualdade Racial no Brasil Contemporâneo*, UFMG/CEDEPLAR, Belo Horizonte.
- _____. (1992), "Raça e realização educacional no Brasil" Dissertação de mestrado. IUPERJ, Rio de Janeiro.
- Bruschini, C. (1994). "O Trabalho da mulher no Brasil: Tendências recentes" in Saffioti, H. & Vargas (orgs.) *Mulher Brasileira é Assim*. Rosa dos Tempos, Rio de Janeiro./NIPAS/UNICEF, Brasília.
- Caillaux, E. (1994) "Cor e Mobilidade Social" in *Estudos Afro-Asiáticos* (26): 53-66, Rio de Janeiro.
- Castro, N.A. e A.S. Guimarães (1993), "Desigualdades raciais no mercado e nos locais de trabalho", *Estudos Afro-Asiáticos* (24) : 23-60, Rio de Janeiro.
- Carneiro e Santos (1985). *Mulher Negra*. Nobel, São Paulo.
- Hasenbalg, C.A. (1993). "Perspectivas sobre raça e classe no Brasil". Rio de Janeiro. (mimeo)
- Hasenbalg, C.A. & N.V. Silva (1988), *Estrutura Social, Mobilidade e Raça*, Vértice/IUPERJ, São Paulo/Rio de Janeiro.
- Loveil, P.A. (1992), "Raça, classe, gênero e discriminação salarial no Brasil", *Estudos Afro-Asiáticos* (22): 85-98, Rio de Janeiro.

Rosenberg, E. (1987) "Educação: Democratização e Desigualdade. Fundação Carlos Chagas, São Paulo. (mimeo)

_____. (1994) "A Educação da mulheres jovens e adultas" in Saffioti, H. e Vargas, M. *Mulher Brasileira é Assim*. Rosa dos Tempos, Rio de Janeiro./NIPAS/UNICEF, Brasília.

Silva, D.F. da e M. Lima (1992), "Raça, gênero e mercado de trabalho", *Estudos Afro-Asiáticos* (23): 97-111, Rio de Janeiro.

Telles, E. (1990). "Características Sociais dos trabalhadores informais: o caso das regiões metropolitanas no Brasil", *Estudos Afro-Asiáticos* (19): 61-80, Rio de Janeiro.

Raça, Ciência e Sociedade

Raça, Ciência e Sociedade

Organizadores

Marcos Chor Maio
Ricardo Ventura Santos

"Raça, Ciência e Sociedade" é uma obra de grande importância para a compreensão da história da ciência e da sociedade brasileira. O livro aborda a complexa relação entre a ciência e a sociedade, especialmente no contexto da formação da identidade nacional e da construção da cidadania.

Gilberto Valto
Museu Nacional, Rio de Janeiro

O debate sobre as relações raciais no Brasil é de extrema atualidade e felizmente a questão está sendo tratada hoje com admirável originalidade. A maior prova disso é a excelente coleção de

"Raça, Ciência e Sociedade"

Roberto M. de Almeida
Universidade de São Paulo

- SCHWARTZ, L. M., 1993. *O Espetáculo das Raças*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SEYFERTH, G., 1988. Colonização e conflito. In: PPGAS/Museu Nacional, *Comunicação*, 10:1-72.
- SEYFERTH, G., 1991. Os paradoxos da miscigenação. *Estudos Afro-Asiáticos*, 20:165-185.
- SEYFERTH, G., 1994. O incidente do Panther (Itajaí, SC) 1905: estudos sobre ideologias étnicas. In: PPGAS/Museu Nacional, *Comunicação*, 4:15-80.
- SEYFERTH, G., 1995. A invenção da raça e o poder discricionário dos estereótipos. *Anuário Antropológico* 1993, pp. 175-203.
- SILVA ROCHA, J., 1918. *História da Colonização do Brasil*. 2 vols. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.
- SKIDMORE, T. E., 1976. *Preto no Branco: Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- SMITH, A. D., 1986. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell.
- SOUZA LIMA, A. C., 1992. *Um Grande Cerco de Paz: Poder Tutelar e Indianidade no Brasil*. Tese de Doutorado, Rio de Janeiro: PPGAS, Museu Nacional, UFRJ.
- TAVARES BASTOS, A. C., 1976. *Os Males do Presente e as Esperanças do Futuro. Estudos Brasileiros*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.
- WEBER, M., 1971. *Économie et Société*. Paris: Plon.

4 DOS MALES QUE VEM COM O SANGUE: AS REPRESENTAÇÕES RACIAIS E A CATEGORIA DO IMIGRANTE INDESEJÁVEL NAS CONCEPÇÕES SOBRE IMIGRAÇÃO DA DÉCADA DE 20

Jair de Souza Ramos

INTRODUÇÃO

De meados do século XIX até as primeiras décadas do século XX, a diplomacia brasileira se esforçou por desenhar um retrato positivo do Brasil junto ao público europeu e, em menor medida, também ao dos E.U.A., por meio de livros, palestras e exposições, com o objetivo de atrair capitais e imigrantes (Skidmore, 1976:142). Sobre tudo a partir da década de 1890, o objetivo dessa propaganda era trazer trabalhadores supostamente mais aptos que o trabalhador nacional ao regime de trabalho livre que se consolidaria com o fim da escravidão (Azevedo, 1987:60).

Este retrato foi predominantemente construído em torno das "riquezas naturais" do Brasil, mas contemplou também a idéia de que aqui inexistiam conflitos sociais e raciais. A ausência deste último tipo de conflito foi definida a partir da idéia de que a colonização portuguesa se caracterizou pela inexistência de preconceitos raciais, do que a miscigenação seria o melhor exemplo (Skidmore, 1976:147). E esta visão não foi construída somente como "artigo de exportação", tendo sido largamente partilhada por intelectuais e políticos do Império e da Primeira República.

Esta propaganda foi um dos instrumentos de que a República se serviu para atrair aquelas populações que, na condição de minorias no interior dos estados nacionais construídos e destruídos desde o século XIX, viviam a experiência das perseguições religiosas e étnicas, sendo tanguidas de um ponto a outro da Europa por conta das constantes redefinições de fronteiras e lealdade políticas. Estas pessoas eram atraídas pela perspectiva de refazer suas vidas fora da Europa.¹ Todavia, as populações europeias não foram as únicas a se sentirem atraídas por estas promessas de paz e trabalho. Estas ofertas seduziram também os imigrantes japoneses que chegaram ao País nas primeiras décadas do século XX e alcançaram ainda alguns jornais e intelectuais negros nos Estados Unidos (Lesser, 1994:84; Hellwig, 1988:60; Meade & Pirio, 1988:91). Este foi um dos motivos

¹ Em *Carcamano e Comendadores*, Mario Carli (1985:23) revela a importância na emigração italiana dos mecanismos de expulsão a partir das redefinições políticas na Itália. Por outro lado, Wilens (1980:110) mostra o alcance da propaganda na construção da imagem que os imigrantes alemães possuíam no Brasil.

que levou um grupo de afro-americanos a se organizar em uma companhia de colonização e entrar em negociações, em 1921, com o então Presidente do Estado do Mato Grosso, visando obter terras para a fundação de uma colônia.

Em princípio, a vinda ao Brasil destes imigrantes da América e do Japão, países reputados como civilizados e com grande experiência de trabalho livre, deveria encaixar-se, senão perfeitamente, pelo menos parcialmente, nos objetivos confessados da propaganda e da política migratória. Contudo, tanto a realidade da imigração japonesa quanto a possibilidade da imigração negra receberam severas críticas em função dos supostos riscos aos quais o Brasil estava exposto pela falta de controle sobre a entrada de imigrantes, sobretudo *negros* e *amarelos* (Skidmore, 1976).

Qual o fundamento destas críticas? Melhor dizendo, quais fundamentos, para além da intenção confessa de obter uma mão-de-obra apta ao trabalho livre, das políticas migratórias brasileiras?

O que parte significativa da literatura sobre imigração no Brasil revela é que a intenção de obter trabalhadores livres esteve submetida a um critério que poderíamos chamar provisoriamente por *racial* – explicaremos mais adiante qual o significado com que empregaremos o termo – que definiu a preferência pelo imigrante branco e europeu e a rejeição da imigração das raças não brancas.² Como nos mostra Seyferth (1991), desde a lei de terras de 1850 definiu-se o imigrante ideal como “...branco, camponês, resignado...”, ao passo que eram tidas como indesejáveis “as raças atrasadas, não civilizadas e inferiores...” (Seyferth, 1991:165-166). Com esta observação, a autora aponta a presença de um *cálculo racial* na orientação das políticas migratórias desde o Império até a metade do século XIX, tanto em relação às áreas do Sul do País quanto à zona cafeeira de São Paulo (Seyferth, 1991:167). Este cálculo foi tributário da idéia de caldeamento das raças no sentido da constituição de um “tipo brasileiro” física e culturalmente homogêneo.³

Em contraposição a esta representação de um imigrante ideal, que aparece de forma recorrente na literatura sobre imigração, gostaríamos de assinalar a existência de uma outra representação que é a do “imigrante indesejável”. Esta representação qualificou negativamente populações e indivíduos, tendo sido estruturada numa série de critérios que vão da raça às convicções políticas dos imigrantes, critérios estes que, pelo menos parcialmente, tentaremos evidenciar neste artigo.⁴ E ambas as representações, do desejável e do indesejável, pautaram tanto as políticas públicas de imigração quanto as tomadas de posição acerca do tema.

Assim, em todo o período da imigração de massa, de 1880 a 1930, creditou-se ao imigrante branco europeu, com base na teoria do branqueamento, o papel de ingrediente fundamental na construção de um povo e de uma raça brasileira (Hall, 1969:37), ao mes-

mo tempo em que se supunha prejudicial a entrada de determinados imigrantes no País. Ambas as suposições conformaram as ações do Estado brasileiro no sentido de, por um lado, incentivar a imigração européia por meio de propaganda no exterior e de benefícios legais relacionados à posse da terra; por outro, interditar ou restringir a imigração daqueles povos considerados “raças inferiores”.⁵

Tratava-se aí de ver na *mistura* dos imigrantes brancos com os mestiços brasileiros a operação por meio da qual se daria a regeneração da raça, produzindo-se um povo homogêneo. A entrada de sangue branco e a conseqüente depuração do sangue negro pela mestiçagem garantiriam, assim, a “correção” dos componentes étnicos que fundaram o Brasil, produzindo um “tipo” racial brasileiro mais eugênico, porque possuidor de maior quantidade de sangue branco. Esse futuro tipo brasileiro teria como principal virtude fornecer um patamar mais elevado sobre o qual o povo brasileiro construiria sua unidade racial e cultural, e também garantir uma evolução futura do país pela melhoria dos tipos raciais que o compunham.⁶

Este acento sobre a unidade física e cultural que se buscava obter por meio da imigração européia nos permite dar um primeiro passo para entender o que significa o termo “raça” nestas concepções que orientaram a política migratória.

Tem-se chamado a atenção para o fato de que o discurso sociológico e antropológico no século XX foi construído por sobre uma separação entre o biológico e o cultural na explicação dos fenômenos sociais e por uma opção pelo segundo (Ortiz, 1985; Laplante, 1991:63). Contudo, como mostra a literatura mais recente, esta separação não se revela tão nítida no que se convencionou chamar “o pensamento social brasileiro”. Assim, Lesser sublinha o fato de que...

raça, ao menos na primeira metade do século 20 não era meramente um questionário de cor de pele. Realmente minha análise questiona diversas suposições genéricas sobre a raça no Brasil. Mas certamente, ela mostra que a questão étnica abrange a língua, a cultura, a nacionalidade e religião. (Lesser, 1995:308, ênfase adicionada)

Este mesmo entrelaçamento entre características físicas e mentais das “raças” aparece na análise que Maio faz da presença do *neolamarckismo* nas formulações de Gilberto Freyre acerca do *judeu* em *Casa-Grande & Senzala* (Maio, 1995:85). Neste texto o autor chama a atenção para o fato de que a idéia de *adaptabilidade*, um dos eixos básicos da teoria lamarckista, permitiu a Freyre a formulação de um conceito bastante plástico da “raça judaica”. Tal conceito engloba não apenas características físicas mas também mentais, ambas transmitidas pelo “sangue”, e que se transformam no processo de adaptação à natureza e ao empreendimento colonial.

2 Vide Seyferth (1991), Skidmore (1976), Schwarcz (1993) e Azevedo (1987) para citar parte da literatura.

3 Desse modo, a autora chama a atenção para o fato de que, nos debates sobre imigração, aspectos objetivos, tais como o estabelecimento de colônias de pequenos proprietários ou a substituição do escravo pelo trabalhador livre, foram muitas vezes suplantados pela ênfase dada ao papel branqueador atribuído ao imigrante europeu e suas implicações na formação do povo brasileiro (Seyferth, 1991:174).

4 Provavelmente a expressão mais conhecida desta representação seja a primeira lei republicana sobre imigração que proibia a entrada de “indígenas da Ásia ou da África” (Skidmore, 1976:155).

5 As expressões imigrantes “desejáveis” e “indesejáveis” aparecem inclusive quase simultaneamente no discurso, citado por Jeffrey Lesser, de um membro do Conselho de Imigração e Colonização do Estado Novo que criticava a política de cotas por nacionalidade introduzida pela Lei nº 1.009 de 1928, afirmando que as cotas “restringem o ingresso de raças desejáveis e favorecem raças indesejáveis” (Lesser, 1995:301).

6 A partir daí a prática ou não da miscigenação – bem como os tipos que ela viria a produzir – e a possibilidade à assimilação funcionaram como valores de referência ao estimular e a criticar os diferentes empreendimentos migratórios, até mesmo dos “brancos” (Seyferth, 1991).

7 Caso não indicado ao contrário, são minhas as ênfases por sublinhado nas citações de outras fontes ao longo deste capítulo.

Segundo o autor:

...O conceito chave é o de adaptação. É nesta chave lamarkista que poderia ser compreendido o perfil judaico delineado acima, ou seja a combinação entre raça e cultura, entre hereditariedade, condições físicas e psíquicas, realismo econômico e controle dos excessos de espírito militar e religioso na formação brasileira. (Maio, 1995:95)

O que esta literatura nos permite assinalar é a presença, mesmo sem alcançar o grau de sofisticação do discurso de Freyre, de inúmeras sínteses, as mais variadas e ecléticas possíveis, entre o biológico e o cultural, que aparecem por detrás do termo raça no discurso de intelectuais e políticos brasileiros na primeira metade do século XX. Estas observações nos permitem propor como ponto de partida deste artigo a hipótese de que raça foi predominantemente utilizada durante o período da imigração de massa, menos no seu sentido estritamente biológico do que como termo que identificava populações que supostamente carregavam uma unidade física e cultural.

Mas de que modo estas concepções de raça conformaram concretamente as tomadas de posição, e mesmo algumas das iniciativas do Estado brasileiro, sobre a imigração de massa, nos anos 20? Qual o conteúdo desta representação do imigrante indesejável? E de que modo populações concretas foram alvo desta classificação?

Nosso objetivo neste artigo é responder, pelo menos em parte, a estas perguntas através da análise de três desdobramentos da tentativa de imigração dos afro-americanos em 1921. O primeiro momento a ser analisado é o da reação da diplomacia brasileira à iniciativa dos negros norte-americanos; o segundo é o da apresentação de projetos de restrição racial à imigração das "raças inferiores", o que coloca em cena também a questão do imigrante japonês; o terceiro é um dos frutos do debate sobre estes projetos: o inquérito sobre imigração e raça da Sociedade Nacional de Agricultura (SNA), de 1925.

O que tentaremos fazer em cada um destes momentos é identificar as representações e práticas que corporificam a categoria do imigrante indesejável. Não se tratará aqui, simplesmente, de assinalar quais as populações que são classificadas como indesejáveis e sim identificar as representações que formam o eixo desta classificação. Isto porque, e esta é uma hipótese básica deste artigo, "desejáveis" e "indesejáveis" não são *nomes* que designam determinadas populações de uma vez por todas, são sim *categorias* que são mobilizadas por agentes sociais para classificar as populações imigradas.⁸ Estas categorias foram mobilizadas tanto por intelectuais e políticos brasileiros quanto pelos próprios imigrantes nos processos de luta simbólica que envolveram a imigração. Vale dizer que a classificação de uma população como desejável ou indesejável não se tratava de algo dado de uma vez por todas, mas dependia sim de uma negociação simbólica entre os agentes envolvidos na imigração. Este processo de negociação simbólica será observado com mais detalhes na seção em que discutimos o debate sobre a imigração japonesa.

OS LIMITES DO PARAÍSO RACIAL

Na longa história que une classificações raciais e políticas imigratórias no Brasil, um dos episódios mais reveladores da representação do imigrante indesejável gira em torno da tentativa de um grupo de cidadãos norte-americanos, descendentes de africanos, de imigrar para cá, em 1921, e das reações que se seguiram a esta tentativa.

Como nos mostram Meade & Pirio (1988), este episódio inicia-se com a divulgação, em jornais norte-americanos, de propagandas do governo brasileiro acerca dos atrativos que o país oferecia aos imigrantes. Esta propaganda acabou sendo encampada por jornais dirigidos ao público negro nos E.U.A. Segundo os autores:

Independente de esforços oficiais do governo brasileiro, o Baltimore Afro-American publicou em 1920 os detalhes de uma oferta do Ministério de Agricultura brasileiro em que eram prometidos passagens, acomodações e crédito de longo prazo para trabalhadores americanos fisicamente aptos e agricultores que desejassem se estabelecer no Brasil. (Meade & Pirio, 1988:87)

E o interesse específico do jornal em reproduzir estas informações residia na crença, expressa aos leitores, de que o Brasil era um paraíso racial que oferecia ilimitadas oportunidades, visto que "...não existe 'linha de cor' como se conhece na América ... Um homem negro pode ser presidente do Brasil e não desperta mais atenção do que a eleição de um homem branco aqui" (Meade & Pirio, 1988:87).

Esta mesma imagem foi partilhada por inúmeros jornais e ativistas negros dos E.U.A.⁹ E sua importância vinha do fato de vir ao encontro da saída emigracionista desenvolvida pelo movimento negro em resposta à violência racial institucionalizada através das leis Jim Crow. Estas leis, ao atingirem direitos civis e políticos da população negra no final do século XIX, forneceram suporte ao aparecimento de projetos emigracionistas, parte deles orientados pelo ideal de um nacionalismo negro que tinha como objetivo fundar repúblicas negras fora dos E.U.A. (Meade & Pirio, 1988:86).

E estes projetos recaíram sobre o Brasil a partir do momento em que os projetos anteriores em relação à África fracassaram. Além disso, como acreditavam líderes negros como Cyril Briggs, a América Latina, e em especial o Brasil, eram lugares em que o predomínio das "raças de cor" poderia servir de base à fundação de uma república negra a qual, por sua vez, deveria servir de inspiração à luta anticolonial das massas africanas (Meade & Pirio, 1988:89).

Parcialmente fundados nessas expectativas – as outras expectativas diziam respeito às possibilidades econômicas abertas, num país onde se supunha inexistir preconceito racial, a homens negros instruídos e civilizados – um grupo de negros norte-americanos de Chicago se propôs a comprar terras no Estado de Mato Grosso para estabelecer uma colônia. Para tal, estes imigrantes fundaram uma companhia de colonização de nome "Brazilian American Colonization Syndicate" – BACS (Lesser, 1994:84) e basearam suas pretensões nos acordos de imigração entre Brasil e Estados Unidos, que facultavam aos cidadãos norte-americanos o direito de entrar e se estabelecer no Brasil, a despeito de raça, etnia ou religião (Lesser, 1994:81).

Sua iniciativa enfrentou resistências muito concretas no Brasil. Dos jornais vieram acusações de um suposto plano do governo norte-americano de enviar para o Brasil toda a sua população negra, fato que, em plena vigência da ideologia do branqueamento, implicaria um prejuízo irreversível para a suposta regeneração racial que a introdução do imigrante branco vinha operando. O governo de Mato Grosso, por sua vez, imediatamente reagiu à informação de que os colonos norte-americanos eram negros com o cancelamento das concessões que haviam sido oferecidas ao BACS (Skidmore, 1976:212). Por fim, o Itamarati tratou de prevenir-se contra qualquer entrada destes imigrantes no Brasil, negando seus vistos diplomáticos (Lesser, 1994:84). O que se revela em cada uma destas reações é a figura do imigrante racialmente indesejado como uma decorrência necessária do ideal de branqueamento que orientava as políticas imigratórias brasileiras.

Estas restrições aos imigrantes afro-americanos foram conduzidas pela diplomacia brasileira. Como nos mostra Lesser (1994:85), o ministro das Relações Exteriores, José Manoel de Azevedo Marques, enviou, no mesmo ano de 1921, mensagens confidenciais à embaixada brasileira em Washington e aos consulados em Chicago, St. Louis, Nova Iorque, Nova Orleans, Baltimore e São Francisco – e também ao consulado em Barbados – ordenando que fossem recusados vistos a quaisquer imigrantes negros que o solicitassem.

Contudo, as mensagens foram descobertas e questionadas pela BACS que, baseando-se nos tratados que regulavam a migração entre os dois países, buscou obter uma revisão da atitude do governo brasileiro (Lesser, 1994:88). Este teve, então, que enfrentar o problema publicamente, sendo forçado a justificar a proibição. A diplomacia brasileira, porém, não recorreu em momento algum à argumentação racial. Durante todo o tempo enfatizou-se a defesa da soberania brasileira nos termos de um discurso nacionalista que negava a qualquer governo ou cidadão estrangeiro o direito de questionar a política imigratória brasileira (Lesser, 1994:87).

Mas quais as representações que dão conteúdo a restrição à emigração dos negros norte-americanos?

A primeira delas já foi por nós referida. Diz respeito ao predomínio da teoria de branqueamento, o que implicava a crença de que o imigrante branco e europeu era fundamental para a regeneração racial do trabalhador nacional e também para sua civilização. Este pressuposto implicava a exclusão, em princípio, das populações não brancas dos benefícios concedidos à imigração.

Todavia, este pressuposto mais geral do branqueamento não é capaz, sozinho, de explicar integralmente as tomadas de posição concretas, sobretudo neste caso específico dos negros de Chicago. Neste caso, a explicação para a atitude do governo brasileiro deve ser buscada também em uma outra representação: a de que o negro norte-americano traria o ódio racial para o Brasil.

Efetivamente, como nos mostram Meade & Pirio (1988:95), alguns dos projetos de colonização no Brasil estavam atravessados por um *black nationalism* que tinha como um de seus pressupostos a idéia de que os negros deveriam governar as terras onde eram a maioria da população. E estes movimentos, incluindo a iniciativa do BACS, eram alvo de investigação por parte do governo americano. Segundo estes autores, aparentemente o FBI avisou o governo brasileiro acerca das atividades do BACS, e da presença de ativistas e das idéias do *black nationalism* na origem da sua iniciativa emigratória (Meade & Pirio, 1988:96).

Assim, ter-se-ia desenvolvido uma colaboração entre os dois governos a partir de um mesmo temor quanto à natureza da atividade política destes grupos negros. Em ambos os governos temiam-se os propósitos de subversão da hierarquia racial que conduziam iniciativas como a do BACS. E no caso do governo brasileiro, havia, como veremos na próxima seção, o temor, em especial, de que estes imigrantes pudessem disseminar entre os negros brasileiros uma cultura de violência racial. E foi esse temor que levou alguns deputados a um esforço para que a restrição à entrada dos imigrantes negros se tornasse definitiva. Esse esforço é o que passamos a analisar.

OS PROJETOS DE RESTRIÇÃO À IMIGRAÇÃO E OS DEBATES PARLAMENTARES

As reações à tentativa dos afro-americanos de imigrarem para o Brasil não se resumem às ações diplomáticas; o caso repercutiu também no Congresso Nacional. Alguns deputados, não considerando suficientes as medidas tomadas pelo Itamarati e pelo presidente do Estado de Mato Grosso, resolveram propor leis que impedissem, definitivamente, a entrada de imigrantes negros. Este foi o caso dos deputados Cincinato Braga (SP) e Andrade Bezerra (PE) que, reagindo prontamente às notícias sobre o caso, apresentaram ainda em 1921 um projeto de lei à Câmara com apenas dois artigos, cujo conteúdo era a proibição, em caráter absoluto, da entrada de imigrantes negros no País.

Na verdade, este projeto retomava o espírito de uma lei republicana, de 1891, que, sem falar em raça, proibía a vinda de imigrantes nativos da África e da Ásia. Essa lei havia sido revogada em 1907, o que propiciou a chegada de japoneses para as lavouras cafeeiras de São Paulo (Skidmore, 1976:217). O projeto de Cincinato Braga era, contudo, mais amplo e mais explícito, pois visava erradicar totalmente a possibilidade de uma imigração negra, sobretudo de negros norte-americanos, o que a lei anterior, mesmo se estivesse vigorando, não impediria. A forma explícita com que revelava seus objetivos foi, talvez, responsável pelos ataques que recebeu na Câmara sob a acusação de ser anti-republicano, atentar contra a igualdade e a fraternidade, ser antecatólico e desprezar a herança negra na nacionalidade. Diante disso, o projeto teve vida curta, perdendo-se nas comissões parlamentares (Câmara dos Deputados, 1921).

Uma nova versão do projeto foi apresentada pelo deputado Fidélis Reis (MG) em 1923, engenheiro agrônomo e membro da Sociedade Nacional de Agricultura (SNA). O deputado fôra, inclusive, um dos maiores defensores do projeto de Cincinato Braga quando de sua apresentação à Câmara. Sua versão, contudo, diferia do projeto anterior por preconizar, além das restrições absolutas à entrada de imigrantes negros, estímulos à imigração europeia e restrições parciais à imigração amarela através de uma cota anual correspondente a 3% dos imigrantes já ingressos no País (Câmara dos Deputados, 1923:213).

Este projeto retomava e ampliava as propostas de Cincinato Braga de modo a atingir também o imigrante "amarelo", além de fazer da perspectiva racial o fundamento de toda uma política imigratória, por meio de uma série de propostas de incentivos à imigração e de política de colonização que beneficiariam os imigrantes brancos e europeus. Isto fica claro no entendimento que o próprio autor tinha de seu projeto. Segundo Fidélis Reis:

... além das providências de outra natureza que temos em vista com o nosso projeto – neste particular mais liberal e menos irritante que o dos preclaros representantes de São Paulo e Pernambuco – o que queremos é ampliar o pensamento nele contido, para tornar a proibição também extensiva, em grandes levas, ao imigrante japonês. (SNA, 1926:457)

A forma como a restrição foi proposta era claramente baseada na política imigratória americana à qual, tendo entrado em vigor em 1921, havia estabelecido, a partir de preocupações eugênicas, um regime de cotas baseado na nacionalidade dos imigrantes que já tinham entrado no País (Tucker, 1994:95).

Em sua análise, Tucker mostra que o discurso eugênico nos Estados Unidos definiu, a partir da segunda metade da década de 10, os imigrantes como um objeto privilegiado de análise. E esta análise teve como uma de suas fontes fundamentais os estudos de psicologia que, a partir da disseminação dos testes de inteligência, concluíam pela inferioridade – quase em quadro de demência – dos imigrantes judeus, húngaros, italianos e russos em comparação com os ingleses, escoceses, alemães e escandinavos. Estes estudos produziram, assim, um quadro em que a “inteligência americana” era ameaçada pela chegada de imigrantes mentalmente inferiores e cuja solução era uma política imigratória restrita e seletiva segundo as nacionalidades, às quais eram concebidas como raças naquele sentido inicialmente referido de unidade física e mental de populações (Tucker, 1994:76-82).¹⁰

Estes eugenistas tiveram um papel importante na definição da lei americana de cotas, tendo participado, como especialistas científicos em questões de raça, da comissão do congresso americano que produziu a versão definitiva da lei em 1924. Ao descrever o depoimento de um destes eugenistas na comissão, Tucker afirma que:

(Laughin) sustentava a existência de uma ‘raça americana’, ‘não um simples estoque’ mas uma raça de pessoas brancas do norte e oeste da Europa. A questão imigratória estava assim claramente colocada. ‘Nós podemos continuar a ser americanos’, Laughin observou, ‘recrutando e desenvolvendo nossas qualidades raciais’, ou podemos continuar a ser suplantados por outros estoques raciais que são ‘não-assimiláveis’. (Tucker, 1994:95)

Algumas destas formulações se fazem presente no debate do projeto do deputado mineiro que, mesmo tendo sido melhor recebido que o de seu antecessor, foi também rejeitado na década de 20. Isto significou que o impedimento à imigração negra teve de continuar sendo feito através da diplomacia. Já o tratamento aos imigrantes japoneses, pelo menos diante da lei, manteve-se inalterado ao longo da década de 20. Nos anos 30, contudo, o “espírito” do projeto de Fidélis Reis seria resgatado na definição de cotas de imigração introduzida na constituição de 1934 (Skidmore, 1976:217).

A defesa do projeto de Fidélis Reis é particularmente útil à visualização das representações que definiram, naquele momento, os negros norte-americanos como imigrantes indesejáveis. Já na sua apresentação, Fidélis Reis definiu o episódio da tentativa de imigração dos afro-americanos como uma ameaça ao país, tratando de opor a estes o papel exercido, na “formação da nacionalidade”, pelo escravo africano:

Quando então, pensamos, Sr. Presidente (da Câmara), na possibilidade próxima ou remota da imigração do preto americano para o Brasil é que chegamos a admitir a eventualidade da perturbação da paz no continente [...] O nosso preto africano para aqui veio em condições muito diferentes, conosco pelejou os combates mais ásperos da formação da nacionalidade, trabalhou, sofreu e com sua dedicação ajudou-nos a criar o Brasil [...] O caso agora é absolutamente outro. E deve constituir para nós motivo de sérias apreensões, como um perigo iminente a pesar sobre nossos destinos. (Câmara dos Deputados, 1923:147)

Tratava-se aí de opor a perturbação – relativa à violência racial – que se temia advir da imigração dos afro-americanos à contribuição dos negros africanos na construção do País. Este discurso revela uma estratégia discursiva que escamoteia a condição de escravos com que os africanos chegaram e trabalharam no país para colocar em seu lugar uma contribuição que parece quase que voluntária.

Mas afinal, que riscos eram esses?

A resposta a essa pergunta aparece de forma mais clara na argumentação que Oliveira Vianna produziu em apoio ao projeto de Fidélis Reis. Esta argumentação foi produto de uma consulta do próprio deputado mineiro àquele que, já naquele momento, era um dos principais defensores da teoria do branqueamento (Skidmore, 1976). Oliveira Vianna respondeu à consulta enfatizando o “perigo político” que representavam os afro-americanos. Segundo ele:

... estes, que nos ameaçam vir da América, se acham modelados por uma civilização superior, falando uma língua própria e tendo um sentimento de altivez e agressividade, natural no meio em que vivem e que não possuem os africanos que para cá vieram, em outros tempos da costa da África. Esses, pela inferioridade de sua civilização, fundiram-se com os brancos superiores; quem nos dirá que farão o mesmo os negros americanos? Mas se se conservarem ‘infusíveis’, neste caso teremos mais um perigo político a nos ensombrar os destinos. Se se fundirem, neste caso teremos aumentado a massa informe de mestiçagem inferior que tanto retarda o nosso progresso. (Câmara dos Deputados, 1923:380)

Esta citação revela os principais pontos do discurso acerca dos riscos da imigração dos afro-americanos. Está presente a imagem do negro norte-americano como portador de uma atitude ativa e agressiva, que tanto impressionava os políticos e intelectuais brasileiros. Em oposição a esta postura segregacionista, o negro africano é representado como consciente de sua inferioridade e, por conseguinte, predisposto à mistura, entendida como interação sexual e cultural com os “brancos superiores”, onde se resguardaria aos primeiros uma posição inferior, submetida.

Esta representação dos afro-americanos definiu, assim, dois riscos fundamentais no que diz respeito ao seu desejo de imigrar. Em primeiro lugar, sua postura ativa dava margem à possibilidade de não se “fundirem” aos “brancos superiores”, insistindo por manter uma identidade própria dentro da nação.

Nossa hipótese aqui é que o principal temor em relação aos afro-americanos era o de que a negritude se destacasse da nacionalidade, ou seja, que a identidade negra escapasse ao fundo comum de uma nação concebida a partir do esquema classificatório do branqueamento, o qual pressupunha o domínio branco e a subordinação negra. A partir desta concensão, a vinda dos afro-americanos implicaria importação do “problema

racial americano" – do "ódio entre as raças" –, pondo em risco o tipo de relação entre as raças no Brasil do qual se acreditava estar ausente a violência racial. Traduzia-se, assim, o temor de que o *black nationalism* que os afro-americanos portavam pudesse ameaçar o controle que a República, pouco menos de três décadas depois da abolição, buscava consolidar sobre as possibilidades de violência negra.

Em segundo lugar, essa imigração poderia resultar em um aumento da "mestiçagem inferior", gerando em prejuízo àquela direção que a teoria do branqueamento apontava. Trata-se aqui de um temor semelhante àquele partilhado pelos eugenistas norte-americanos, e que diz respeito ao aumento do contingente das "raças inferiores" na população do País. As elites brasileiras tinham, contudo, a especificidade de, ante o elogio da mestiçagem pressuposto pela teoria do branqueamento, temer também que a mistura racial com estas "raças inferiores" levasse à geração de um mestiço "inferior" porque inverso daquele mestiço branqueado que se desejava obter por meio da imigração branca.

Esse temor, que foi intensamente mobilizado no debate da Câmara (Câmara dos Deputados, 1923:348), encontrou sua melhor expressão na análise que Afrânio Peixoto fez do projeto de Fidélis Reis, também produzida a partir de uma consulta do deputado, da qual podemos extrair as seguintes palavras:

É neste momento que a América pretende desenhurar-se do seu núcleo de 15 milhões de negros no Brasil. Quantos séculos serão precisos para depurar-se toda esse mascavo humano? Teremos alguma bastante para refinar toda essa escória? Não bastou a Libéria, descobriram o Brasil? (Câmara dos Deputados, 1923:384)

A LUTA PELOS IMIGRANTES: O INQUÉRITO SOBRE IMIGRAÇÃO E RAÇA DA SOCIEDADE NACIONAL DE AGRICULTURA (SNA)

O debate sobre o projeto Fidélis Reis não se confinou às discussões na Câmara, tendo alcançado também entidades civis como a Sociedade Nacional de Agricultura (SNA). Esta associação produziu, em 1925, um "inquérito" cujo eixo era a discussão das propostas contidas no projeto de 1923, o qual, naquele momento, ainda se encontrava em tramitação no Congresso. Esta pesquisa foi idealizada pelo então presidente da SNA, Lira de Castro, fazendeiro paraense e engenheiro agrônomo, com o objetivo de: "...abrir um vasto inquérito em todo o País para colher a média de opiniões sobre as contravérsias do projeto" (SNA, 1926:474).

O inquérito foi feito através de seis mil questionários enviados a toda a diretoria da SNA, a associações rurais e comerciais, a presidentes de estado, à Academia de Medicina, à Sociedade Brasileira de Geografia, ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, a prefeitos em SP, RS, SC, RJ, GO, AL, ES, MT, MG, AM, CE, BA, PA, MA, PE, PB, ES, AC, aos principais jornais do País e a mais um conjunto de indivíduos tidos como "autoridades" nos temas do projeto (SNA, 1926:14). Do conjunto de questionários, 166 receberam respostas provenientes de todas as regiões do País e de quase todos os estados, tendo estas sido parcialmente publicadas pela SNA num volume datado de 1926. Responderam ao questionário membros da própria SNA, secretários estaduais de agricul-

tura e colonização e/ou funcionários federais ligados a estes temas, e indivíduos interessados na questão.

Em que pese a pequena proporção de respostas diante dos questionários enviados, seu conteúdo revela bem o debate transcorrido no interior da entidade, uma vez que a maior parte dos questionários respondidos veio de membros da própria SNA. Porém, mais do que isso, a análise em maior detalhe destes discursos, tendo como pano de fundo a descrição mais geral de contexto que realizamos nas duas seções anteriores, nos permitirá mergulhar mais profundamente na lógica desse pensamento racial. Passemos então à análise do inquérito.

Tendo por referência o debate em torno do projeto de Fidélis Reis, o inquérito trazia perguntas que iam desde a importância da imigração, até o tipo de raça adequada à região do inquirido. Assim, a interrogação conduzida pela SNA sobre o tema da imigração seguindo a linha do projeto, foi modelada pelas representações raciais.¹¹

Todavia, antes de visualizar o modo como estas representações estruturaram as tomadas de posição, devemos responder algumas perguntas: Quais os interesses específicos que levaram a SNA a se envolver neste debate? E de que modo o inquérito respondia a estes interesses?

Uma primeira resposta às duas questões aponta para o fato de que o inquérito foi constituído com o objetivo de barrar as restrições propostas à imigração japonesa. Através do inquérito, a partir do projeto Fidélis Reis o debate sobre as restrições raciais à imigração é deslocado dos "negros" para os "amarelos".

Para aprofundar essa resposta é necessário delinear a estrutura da entidade e seus mecanismos de atuação. Faremos isso a partir do estudo feito por Mendonça acerca da SNA e de seu papel no interior de um movimento denominado pela autora por ruralismo (Mendonça, 1990). Agregaremos a essa análise os elementos extraídos de nossa própria pesquisa (Ramos, 1994), dos anos que vão de 1910 a 1930, no periódico *A Lavoura*, principal meio de divulgação da entidade.

Partindo da definição de Mendonça (1990:32), podemos identificar a SNA como instância de formalização, junto ao Estado, das demandas de determinadas frações da classe dominante agrária. Era composta por setores alijados do domínio sobre o aparato

11 As perguntas do questionário eram: (1) Julga V. Exa. necessária e útil a imigração estrangeira para o Brasil? Por quê?; (2) No caso afirmativo, acha que essa imigração deva ser meramente espontânea, ou deva ser intensificada ou subvencionada? No primeiro caso, que ordem de auxílios poderão prestar os governos aos imigrantes?; (3) Pensa que essa imigração deva ser exclusivamente da raça branca? Parece-lhe que ela se aclimata bem em todas as regiões do País? Da preferência a alguma nacionalidade?; (4) Qual a opinião de V. Exa. acerca da imigração amarela?; (5) Se V. Exa. aceita, em princípio, a imigração amarela, acha que ela deva ser acolhida incondicionalmente, ou opina por qualquer espécie de restrição ou de distribuição pelas zonas do País?; (6) Qual a opinião de V. Exa. acerca da imigração negra?; (7) Se V. Exa. aceita, em princípio, a imigração negra, acha que ela deva ser acolhida incondicionalmente, ou opina por qualquer espécie de restrição ou de distribuição pelas zonas do País?; (8) Que bons serviços poderão os imigrantes de qualquer das aludidas raças prestar, especialmente nas zonas em que V. Exa. emprega sua atividade?; (9) Que sugestões mais lembra V. Exa. em matéria de imigração e de braços empregados para a lavoura do Brasil?; (10) Quais as idéias de V. Exa. a respeito do trabalhador nacional estrangeiro para a lavoura do Brasil?; (11) Além do braço que outros elementos de trabalho faltam às lavouras e às indústrias do nosso país, para intensificar, melhorar e baratear sua produção?

estatal da União, que estava sob controle do complexo cafeeiro paulista. Essa definição revela dois elementos fundamentais ao entendimento da entidade: em primeiro lugar, ela foi instituída com o objetivo de canalizar e organizar as demandas de tais frações agrárias, posicionando-se a um só tempo como seu porta-voz e seu dirigente; em segundo lugar, a luta para reverter a condição periférica de tais grupos levou a entidade a desenvolver o estímulo ao desenvolvimento técnico-produtivo destes complexos agrários e o encaminhamento de ações de pressão junto ao Estado brasileiro e de propaganda junto aos demais atores políticos, de modo a garantir um tratamento preferencial às suas demandas de sustentação econômica.¹²

O diagnóstico que estas oligarquias fizeram das razões de sua posição periférica referiu-se a um "estado de atraso", originado, a um só tempo, pela precariedade técnica de uma economia que fora por quatro séculos baseada no trabalho escravo, e pela própria solução dada a esse problema, qual seja, a abolição, vista como tendo produzido uma carência generalizada de capitais e mão-de-obra. Esse diagnóstico definiu "a falta de braços para a lavoura" como uma das preocupações fundamentais da entidade e motivo de demandas perante o Estado e aos atores políticos. Para confirmar seu diagnóstico, a SNA procurou demonstrar, com o uso de dados estatísticos, a existência de vazios demográficos no Norte e no Centro do País.

Contudo, essa falta de braços dizia respeito menos ao número concreto de habitantes destas regiões do que a um conjunto de qualificações com que se definia a figura ideal do trabalhador livre, e das quais os trabalhadores nacionais concretos pareciam distantes. E o eixo destas qualificações negativas era a ausência, por parte do trabalhador nacional, dos hábitos culturais enfeixados no termo *civilização*, termo com que se identificava a existência de uma disciplina para o trabalho, a posse de técnicas de produção, a higiene na organização da casa e da produção, e o respeito às leis.

Nesse sentido, restava à SNA duas saídas básicas para a solução deste problema. A primeira delas consistiu em propostas de *reforma do nacional*, de modo a adequá-lo ao modelo do *farmer*. Nesse caso, com base em um diagnóstico do que poderíamos chamar uma "carência civilizatória", os membros da SNA constituíram como uma de suas linhas básicas de atuação o esforço para obter do Estado e dos próprios fazendeiros mecanismos que propiciassem a civilização do nacional, tais como: medidas de saneamento e higiene, escolas técnicas localizadas no próprio meio rural, medidas de repressão à "vadiagem" e controle da circulação da mão-de-obra rural, construção de colônias agrícolas – penais ou não –, alocação de imigrantes e nacionais em colônias mistas etc. Tais medidas eram vistas como sendo necessárias à superação dos hábitos "retrógrados" que o trabalhador nacional carregava e, conseqüentemente, como mecanismo de superação de uma das principais causas do "atraso" da agricultura. Uma segunda solução consistiria no esti-

mulo à imigração européia, vista como portadora de atributos civilizatórios a serem difundidos entre os "trabalhadores nacionais". Esta função civilizadora realizar-se-ia por meio do que chamaríamos de "pedagogia do exemplo". Nesse sentido, a imigração branca foi concebida como uma das formas de resolver, a um só tempo, a falta de braços e a falta de civilização dos braços existentes.

Entretanto, historicamente, a imigração européia concentrou-se em determinadas regiões do Sul e Sudeste do País, excluindo estados que não tinham recursos financeiros ou condições geográficas que lhes permitissem atrair o imigrante europeu. De modo que, se o imigrante europeu era o desejável, ele nem sempre era o possível. E esta diferença de possibilidades no tocante à obtenção de imigrantes europeus gerou, na SNA, uma busca por alternativas. Uma destas alternativas, da qual o Inquérito de 1925 e testemunha cabal, consistiu no estímulo à imigração japonesa para os estados do Norte.¹³ É o que revela a seguinte observação do secretário-geral da SNA, Heitor Beltrão, feita no comentário às respostas dos inquiridos que rejeitaram a imigração japonesa:

Outro ponto que causa surpresa é o relativo às zonas que exprimem votos pró ou contra o amarelo. À primeira vista, imaginava-se que o Norte, em cujo clima tropical mais facilmente se adapta o imigrante branco e cujas indústrias extrativas exigem desconfortos a que o amarelo se dispõe e que o branco nem sempre suporta, preferia, com melhor insistência, a imigração amarela, cujos traços não diferem muito de alguns sub-tipos sertanistas do extremo Norte e do Nordeste. Mas não foi o que ocorreu. O Norte deu 11 votos favoráveis em 32 votantes, enquanto o Centro deu 29 em 49 votantes e o Sul 34 em 82. (SNA, 1926:25)

A citação revela que, a uma diferença supostamente climática entre regiões, supunha-se dever corresponder uma distribuição diferenciada das raças imigradas no território brasileiro. Tratava-se, assim, de distribuir os imigrantes no espaço de acordo com uma hierarquia, que dizia respeito menos ao clima – uma vez que o Japão é um país de clima temperado – do que à pressuposição de que, racialmente inferiores, os japoneses se submeteriam a "desconfortos que o branco nem sempre suporta". Supunha-se também a eficácia da *mistura* entre os japoneses – com todos os pressupostos de disciplina para o trabalho com que eram representados – e "alguns sub-tipos sertanistas do extremo Norte e Nordeste". No raciocínio do secretário-geral da SNA, ao imigrante japonês caberia uma tarefa braçal e civilizatória em certas regiões às quais o braço europeu não interessava enfrentar.¹⁴

Essa solução repousava, assim, num duplo raciocínio sobre a imigração japonesa: o imigrante japonês era visto como "menos exigente" quanto às condições de trabalho a que seria submetido, incluindo aí tanto a dureza de certas tarefas quanto os rigores climáticos onde estas tarefas seriam realizadas; e o surgimento do Japão como

12 Outro ponto a se assinalar é que a articulação política que constituiu a SNA teve abrangência nacional. Por um lado, os membros da Sociedade provinham de uma vasta gama de regiões e complexos produtivos; por outro, os membros de sua diretoria, de um modo geral, e seus presidentes em particular, contavam em seu currículo uma carreira política considerável em seus estados de origem, tendo chegado – todos os presidentes da entidade e parte da diretoria – ao Congresso Nacional. Esse histórico político permitia que a Sociedade combinasse a abrangência regional ao peso político da representação das elites agrárias de vários estados. Esta combinação definia o conteúdo do termo "nacional" com o qual a Sociedade se autodenominava (Mendonça, 1990:121).

13 Cabe recordar que naquele momento entendia-se por Norte o espaço geográfico que hoje engloba as regiões Norte e Nordeste.

14 É esse papel civilizatório que caberia ao imigrante japonês legitimava até mesmo a mistura física com o nacional, segundo o advogado paulista Alfredo Elis Júnior: "Dão bom cruzamento com os elementos brasileiros, os japoneses. Dão tipos agradáveis e aparentemente eugênicos. Os que acham feios os japoneses esquecem que a beleza física é relativa e os brasileiros têm, maximé (sic) no Norte, traços mongólicos" (SNA, 1926:67). Para uma análise mais abrangente da imigração japonesa no Brasil, ver: Saito (1961).

potência no cenário mundial era acompanhado de uma representação do seu povo como portador de atributos civilizatórios, tais como a disciplina ao trabalho, o hábito de poupança e as técnicas produtivas.

O DEBATE SOBRE A IMIGRAÇÃO JAPONESA

Todavia, essa "alternativa" não era consensual nem dentro da entidade, nem dentro do debate político da época. E o que observaremos, nesta e na próxima seção, é um debate entre defensores e opositores da imigração japonesa a partir do qual fica evidente e luta simbólica envolvida na definição de uma população concreta como imigrante "desejável" ou "indesejável".

Podemos observar que a oposição específica à imigração japonesa remonta, no mínimo, às primeiras experiências feitas por cafeicultores paulistas na importação deste tipo de imigrante a partir de 1906.¹⁵

Já nesse momento, os opositores dessa imigração invocavam o exemplo norte-americano de restrição ao japonês para legitimar representações do amarelo como imigrante *inassimilável*. O núcleo dessa representação era a diferença entre as culturas, a suposta tendência ao isolamento no interior de seu próprio grupo e o caráter prejudicial, da mistura com o "amarelo" à evolução eugênica do tipo racial brasileiro. Evolução esta que, supostamente, vinha sendo operada por meio da importação do "sangue europeu" e sua mistura ao nacional. Esta representação gerou preocupações em torno da "proteção da raça" e mobilizou diversos segmentos das elites brasileiras, notadamente aqueles mais próximos ao discurso propriamente eugênico.¹⁶

Mesmo diante dessa oposição, a importação de braços japoneses por fazendeiros paulistas – importação que obedeceu a ciclos definidos segundo a indisponibilidade de imigrantes europeus – persistiu até o final da década de 10, a ponto de São Paulo ter concentrado, no período, cerca de 80% dos imigrantes que entraram no País. Todavia, estes ciclos se interromperam em 1922, quando o governo paulista resolveu não mais subvencionar as passagens dos imigrantes japoneses (Nogueira, 1973:228).

Esta decisão foi tributária das expectativas que cercaram o fim da Primeira Guerra Mundial. De um lado, a solução do conflito reforçou as esperanças de uma retomada do fluxo de imigrantes europeus para o Brasil, pelo menos até o começo da década; e de outro, o tema básico do conflito, a luta entre impérios, produziu uma aguda consciência dos perigos de uma nova repartição imperialista do mundo onde o território brasileiro poderia tornar-se objeto de disputa. Notadamente a segunda variável deu forte impulso aos inimigos da imigração japonesa que desencadearam, a partir de 1918, uma campanha na imprensa pedindo ao governo brasileiro restrições à entrada de trabalhadores japoneses e condenando as anteriores iniciativas paulistas de importação destes imigrantes.

15 Esta primeira importação, como outras que se seguiriam, explicava-se pela necessidade de fazer frente ao estrangulamento do fluxo de imigrantes europeus e pela esperança em estreitar os laços comerciais entre Brasil e Japão de modo a abrir mais mercados para o café.

16 Porém, entre os eugenistas, o tema da imigração japonesa também gerou divisões. Para uma análise destas posições, vide Stepan (1990:142-143).

Figuras de destaque do meio médico, como Miguel Couto e o então chefe do departamento de higiene de São Paulo, Arthur Neiva, acusavam os imigrantes japoneses de se aculturarem com dificuldade e de representarem o ponto de partida para uma futura colonização japonesa de terras sul-americanas (Nogueira, 1973:207). Esta campanha resultou na suspensão pelo Estado de São Paulo das subvenções a este imigrante.¹⁷

Enfim, era em meio a este quadro de acusações ao imigrante japonês, centradas nos temas da eugenia e do imperialismo, que se moviam as pretensões de determinados segmentos da SNA em promover a imigração japonesa para o Norte do País. Falamos em segmentos da SNA porque dentro da própria entidade as opiniões estavam divididas. Isto é o que nos mostra tanto o debate que se desenrolou nas páginas de *A Lavoura* nos meses de julho e dezembro de 1926 acerca da necessidade de imigração japonesa para a Amazônia (*A Lavoura*, dezembro de 1926, p.463 e junho de 1926, p.297), quanto o fato de um membro e diretor da entidade – o deputado federal por Minas Gerais, Fidélis Reis – ter apresentado à Câmara o projeto que restringia a imigração japonesa, e de ter a ele se oposto, por meio da elaboração do Inquérito e das intervenções na Câmara, o presidente da entidade, senador pelo Pará, Lyra de Castro.

Para entendermos essa discordância no interior da própria entidade é necessário lembrar que a SNA se estruturava por sobre um conjunto muito diverso de complexos econômicos, cujos diferentes atrativos à imigração conformavam as posições sobre o tema. Nesse sentido, cabe lembrar que as levas de imigrantes europeus que, desde o final do Império e Primeira República, se encaminharam para o País, o fizeram tão-somente para um conjunto limitado de estados, sobretudo SP, PR, SC e RS e, em menor escala, RJ, MG, ES.

Isto implicava a existência de uma distinção quanto às expectativas diante dos diversos tipos de imigração, entre parlamentares que representavam os estados que recebiam imigração européia e representantes de estados que nunca puderam contar com este tipo de imigrante. Vale dizer que a clivagem regional que separa os dois parlamentares e diretores da SNA – Lyra de Castro (senador pelo Pará) e Fidélis Reis (deputado federal por Minas Gerais) – deve ser tomada como uma variável importante no entendimento da diferença de opiniões sobre a imigração japonesa.

A divisão dentro da própria SNA era, assim, expressão de uma divisão entre os atores políticos de um modo geral, segundo os interesses regionais que representavam. E a explicação mais imediata para tal divisão consiste nas possibilidades diferenciadas destas regiões em beneficiar-se da manutenção de uma política migratória preferencialmente centrada no imigrante europeu. Isto é, do ponto de vista dos representantes das regiões que historicamente não foram objeto de empreendimento migratório significativo, definir o imigrante europeu como único merecedor de subsídios e de ampla liberdade de en-

17 Em 1924, Eugênio Lefèvre, diretor-geral da secretaria de agricultura de São Paulo dizia: "A imigração japonesa subvencionada foi mantida pelo governo durante alguns anos, tendo sido adotada em caráter temporário, para suprir a deficiência européia. Contudo, mesmo permanecendo as dificuldades a vinda de europeus, resolveu o Estado de São Paulo em princípios de 22 não mais subvencionar a imigração japonesa. Esta resolução foi ditada pelo receio de avolumar demais no estado o estabelecimento de imigrantes que, sob os pontos de vista da formação da raça nacional, social e político, não podem nos servir. Além disso, teve o governo de atender à manifestação da opinião pública, traduzida na imprensa desta capital e do Rio de Janeiro" (*apud* Nogueira, 1973:209).

trada no País implicava – pelas circunstâncias de desenvolvimento econômico e condições climáticas destas regiões – congelar a situação de inexistência de imigração para tais estados, ao mesmo tempo em que se garantia que os recursos públicos continuariam concentrados num tipo de imigração que beneficiava tão somente os mesmos estados já beneficiados.

Esta disputa em torno da definição de leis restritivas prosseguiu ao longo de toda a década de 20, estando no centro do debate sobre a imigração de “negros” e “amarelos”. Algumas destas posições tomadas no debate estão presentes nas respostas ao inquérito da SNA, e sua análise nos permitirá revelar, de maneira mais clara, a diversidade de representações constituídas em torno destes dois tipos de imigrantes, os quais são objetos de análise privilegiados para uma exposição das representações raciais e a sua lógica de operação no que diz respeito à constituição da categoria do imigrante indesejável.

A POSIÇÃO DOS FAZENDEIROS SOBRE “NEGROS” E “AMARELOS”

A rejeição tanto à imigração de “negros” como de “amarelos” esteve presente de forma acentuada, ainda que desigual nas respostas ao inquérito da SNA. No caso dos imigrantes negros, a recusa à entrada no País esteve presente em 134 das 166 respostas; já no caso do imigrante japonês, 92 respostas definiam-lhe a recusa, ou a restrição nos termos do projeto Fidélis Reis, 57 respostas lhe eram favoráveis e 14 foram omissas.

Contudo, a análise mais detida das representações presentes nas respostas nos permitiu identificar um quadro mais complexo do que simples posições de aceitação ou rejeição. Foi possível visualizar uma lógica que estrutura estas posições a partir da identificação de três categorias nativas que presidiram tanto a rejeição quanto a aceitação destes dois tipos de imigrantes (Ramos, 1994). Estas categorias são: a *eugenia* da raça imigrada, sua *civilização* e sua disponibilidade à *assimilação*.

Analisemos tais critérios. O primeiro critério de classificação quanto aos riscos e benefícios da imigração era o do grau de *eugenia* dos povos imigrados. O termo *eugenia*, que identificaria a disciplina científica que estuda as condições mais propícias à reprodução e melhoramento da raça humana¹⁸ (Stepan, 1990:114), foi utilizado, nestes discursos, para fazer referência ao grau de proximidade física do povo imigrado aos povos de raça branca. Nesse sentido, a imigração era considerada um instrumento de *regeneração da raça*, na medida que visava o aumento da proporção de sangue branco no povo brasileiro.

Como nos mostra Stepan, os pressupostos do eugenismo podiam gerar três posições: a primeira, preocupada com os meios para se obter uma procriação sadia; a segunda, com a eliminação dos fatores “disgênicos” no meio e; a terceira, que visava interditar a procriação de indivíduos ou raças – aqui no sentido biológico mais estrito – que geram doenças. Todavia, na década de 20, as duas primeiras foram predominantes, e isso por três motivos: o primeiro foi a associação entre o movimento eugenista e sanitário; o segundo foi o predomínio das concepções lamarckistas que enfatizavam o processo de adaptação ao meio ambiente e, conseqüentemente, a necessidade de agir sobre o

meio tanto quanto sobre o homem; e o terceiro foi o predomínio da teoria do branqueamento, à qual fundamentava uma visão positiva sobre a mistura racial envolvendo os imigrantes brancos (Stepan, 1990:124-8).

O segundo critério consistia em avaliar o grau de civilização do povo imigrado. O núcleo das representações do que era um povo civilizado continha dois elementos fundamentais: de um lado, a importância internacional do país de origem do imigrante; de outro, a associação entre povo imigrado e a existência de uma disciplina para o trabalho, a posse de técnicas de produção, a higiene na organização da casa e o respeito às leis. Estas representações, que tinham como modelo imaginário o camponês europeu, foram usadas como critério de julgamento dos hábitos culturais, reais ou imaginários, associados aos demais imigrantes. A partir daí, todas as práticas culturais que se afastassem deste modelo eram tomadas como índice da ausência de civilização. Isto fazia do imigrante branco o principal instrumento de difusão, entre os “trabalhadores nacionais”, de uma civilização cujos conteúdos eram a disciplina, a produtividade, a higiene, o respeito às leis e à propriedade.

Um terceiro e fundamental critério de avaliação das possibilidades de imigração era a propensão dos povos imigrados em se deixarem assimilar pelo “meio” brasileiro. Nas representações das elites republicanas, conformadas pela teoria do branqueamento, a imigração branca, com todos os elementos positivos físicos e mentais que poderia trazer, carregava como função básica a de se misturar ao nacional, de tal forma que a resistência a esta mistura implicava a própria negação de seu papel fundamental.

A *assimilação* como critério seletivo articula-se ainda ao temor de que, mantida a unidade cultural e física do imigrante em regiões fracamente ocupadas pelo elemento nacional, essa unidade étnica desse origem, seja a uma ocupação imperialista, seja a reivindicações pela constituição de comunidades políticas próprias. Era o temor de que surgissem, a partir da manutenção de uma unidade física e cultural entre os povos imigrados, de Estados dentro do Estado brasileiro. Conseqüentemente, tais preocupações definiram um elenco de medidas visando a dissolução dessa suposta unidade física e cultural do imigrante.¹⁹

O que é particularmente interessante em tais critérios, sobretudo os de *eugenia* e *civilização*, é que eles corporificam aquela concepção de raça como um cruzamento entre o físico e o cultural/histórico. Vale dizer que tomar uma posição sobre o caráter desejável ou indesejável de uma raça de imigrantes implicava avaliar sua contribuição biológica e cultural à constituição do “povo brasileiro” e, também, avaliar a disponibilidade da raça imigrada a oferecer tais contribuições ao povo brasileiro, se deixando assimilar. Este jogo de critérios era particularmente útil a uma negociação simbólica onde alguns critérios poderiam ser colocados em primeiro plano em detrimento de outros.

Nesse sentido, para os defensores da imigração japonesa tratava-se de tornar vitoriosa a representação do japonês como um imigrante oriundo de uma civilização bastante

18. Segundo a definição contida no verbete *eugenia* do Aurélio eletrônico

19. Diz Seyferth (1991:32), “...a realidade teuto-brasileira acabou se transformando numa espécie de pesadelo, num perigo real, pois poderia se tornar um exemplo para outros grupos imigrados, igualmente não assimilados. Nas quatro décadas que antecederam a campanha de nacionalização, o perigo da formação de Estados dentro do Estado – derivado da forma desastrosa com que foi realizada a colonização do Sul – foi o argumento empregado por segmentos da elite brasileira e pelo próprio Estado para justificar uma assimilação forçada”.

desenvolvida e portador de grande disponibilidade à assimilação, o que faria dele, em que pese ser visto como eugenicamente inferior, um imigrante altamente recomendável. Nestes argumentos, a positividade de sua civilização foi construída por meio de uma ênfase na sua disciplina ao trabalho. E a defesa de sua predisposição a se deixar assimilar – argumentação obviamente mais difícil que a primeira – se deu por meio da representação do “japonês” como um tipo ordeiro e respeitador das leis e das autoridades. Esse padrão de defesa expressa-se de modo cristalino na posição adotada pelo Prefeito da cidade de Antonina, Paraná, João Ribeiro da Fonseca:

Embora o ideal seja a arianização de nossa raça, o japonês é o tipo do trabalhador ideal, pelo espírito de ordem, de iniciativa, de capacidade e de disciplina. Não acredito no chamado ‘perigo amarelo’ dadas as qualidades de ordem e respeito do japonês, que acatam as leis e as autoridades locais, jamais as incomodando, de modo que as estatísticas policiais só raramente registram um japonês envolvido, mesmo em simples casos correctionais. Ele é assimilável se não o deixamos isolado. Concorde em que do ponto de vista estético, seja elemento que não satisfaça: mas suas grandes qualidades sobrepõem esse defeito e ele nos dá aquilo de que mais necessitamos: o esforço produtivo admirável. (SNA, 1926:198)

Essa citação resume alguns dos principais argumentos do discurso pró-japoneses que pudemos encontrar nas respostas. Assim, ante a imagem do amarelo oriundo de uma civilização decadente, o inquirido opõe a do trabalhador organizado, com espírito de iniciativa, disciplinado e capaz. A crença no “perigo amarelo” – expressão que identifica os temores acerca de possíveis pretensões imperialistas sobre o Brasil – o autor contrapõe a representação de um tipo ordeiro, de tal modo adaptado à autoridade, tanto a do Estado Nacional Brasileiro na forma de suas leis quanto a do patrão no trabalho da lavoura, que não se lhe registram prisões e sequer inquéritos. E ao discurso que propõe o melhoramento racial pela imigração exclusiva do sangue branco – o “ideal de arianização”, do qual compartilhava o autor – pouco havia a fazer, senão colocar o critério eugênico em segundo plano, enfatizando os demais. Afinal, nem tudo que se deseja se pode obter.

No sentido contrário, os mais radicais opositores da imigração japonesa representavam-na como marcada pela ausência ou decadência de civilização, e como portadora de costumes, língua e comportamentos que impediam a mistura com o nacional. Esse era o tipo de argumento que havia sido mobilizado já na década de 60 do século XIX, quando da possibilidade da imigração chinesa para São Paulo (Azevedo, 1987). Nessas representações, o chinês era fruto de uma civilização decadente, portador de hábitos viciados, inútil ao trabalho e infenso à assimilação.

Nas respostas ao inquérito do SNA estas representações sobre o chinês são, algumas vezes, reproduzidas em relação à imigração japonesa. E nessa reprodução é que se produzem as visões mais negativas sobre o japonês. Foi assim que o professor Benedito Edelberto de Goés, de Coaracy, Amazonas, quando indagado a respeito afirmou ser “... contrário à imigração amarela porque os indivíduos dessa raça são indolentes e dados ao vício de inebriantes” (SNA, 1926:99).

No mesmo sentido, porém de forma mais sofisticada, o deputado federal por São Paulo e relator do projeto de Fidélio Reis, João de Faria, afirmava:

Imigrante caro, devido à distância de seu país natal, o japonês não agrada o fazendeiro paulista. A sua língua nos é incompreensível, os costumes são muito diferen-

tes dos nossos, com um aspecto físico pouco atraente, dotado de uma moral que a nosso ver, é estranhável e se caracteriza pela falta de cumprimento de seus contratos, o colono japonês, em regra, quando recebe o pagamento, deserta em massa da fazenda durante a noite. O fazendeiro desconfia logo desse colono, porque ele não se arranjava convenientemente a sua casa, dormia no chão, com agasalhos de infima ordem [...] e o banho era tomado em comum, entre homens e mulheres, atirando água uns sobre os outros, de modo que a casa já sem higiene, ficava em petição de miséria. (SNA, 1926:462)

Temos aí o tema da inassimilação – presente na afirmação de que tais imigrantes possuem uma moral marcada pelo “não cumprimento de seus contratos”, o que caracteriza uma “inadaptação” à própria lógica que preside a importação de imigrantes pela lavoura cafeeira – da eugenia, o “aspecto físico pouco atraente”, e da civilização, a ausência de hábitos de higiene e de conforto –, o que foi descrito nas palavras de um dos inquiridos como “ausência de hábitos de raça refinada” (SNA, 1926:87). Estes temas permitiram aos adversários da imigração japonesa produzir, de tal imigrante, uma visão triplamente negativa, tomando-o como o exato inverso do imigrante ideal.

Um outro tipo de crítica recaiu sobre o imigrante japonês, tendo atingido também a imigração dos afro-americanos. O eixo desta crítica era a imagem de um imigrante portador, a um só tempo, de inferioridade racial, de um alto grau civilizatório e de uma rejeição à assimilação. A combinação específica entre assimilação e civilização foi a base sobre a qual estruturaram-se os temores de que os imigrantes estivessem vinculados a práticas imperialistas ou pudessem, no futuro, nutrir desejos separatistas. Tais temores derivavam-se da crença de que um alto grau de civilização e cultura, quando associado a práticas isolacionistas, tem por efeito reforçar as identidades étnicas das populações imigradas, reforço esse que é associado ao imperialismo e ao separatismo na medida da vigência daquelas concepções que derivam os Estados Nacionais de uma prévia unidade física e cultural dos povos que lhes formam.²⁰

Esta representação emprestaria um sentido especial ao critério da eugenia. Pois, além do perigo político que representavam – por ameaçar a unidade e soberania do Estado Nacional –, os japoneses eram vistos como ameaça à unidade cultural e racial da qual deveria emergir o “tipo único brasileiro”. Na definição de Darcy Azambuja, lavrador no Rio Grande do Sul:

A raça amarela tem constituição mental, tradições, costumes, tendências e aspirações tão arraigadas e diferentes das nossas que nunca se integrariam na massa da nacionalidade brasileira e, antes, prolongariam, indefinidamente, o caos etnológico em que nos debatemos. A colonização amarela formaria aqui, o quisto social que formam os negros na América do Norte. (SNA, 1926:124)

Além dos “japoneses”, os imigrantes negros vindos da América do Norte se enquadram nesta classificação e são objeto de uma rejeição ainda mais profunda e violenta. Eles são o alvo da resposta do General Moreira Guimarães, presidente da Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro, que responde ao inquérito da SNA afirmando:

20 Para uma análise das concepções que associam raça, cultura e nação ver Seyferth (neste volume)

Deve ser cauteloso o processo seletivo de modo que se evite a entrada de qualquer grupo étnico de raça negra consubstanciando uma mentalidade perturbadora dos interesses nacionais e que não se altere profundamente o equilíbrio dinâmico das percentagens dos componentes atuais da futura raça brasileira (SNA, 1926:278)

A resposta acima expõe duas faces desse temor: a idéia de que os negros norte-americanos trariam um tipo especial de inassimilação, que consistia “ódio de raças”, e que sua vinda poderia alterar a correlação de forças expressa na idéia de equilíbrio percentual dos componentes da raça brasileira. O temor de que se atualizassem no Brasil conflitos raciais como aqueles vividos nos E.U.A. aparece também na resposta do médico e Diretor Geral do Serviço de Estatística do Ministério de Agricultura Indústria e Comércio, José Luiz Sayão de Bulhões Carvalho:

É contrário à imigração de negros porque viria a perturbar o processo de fusão das raças que aqui se vai operando. Seria andar para trás e transplantar para o Brasil o problema racial que os E.U.A., apesar de seu espírito prático não conseguiram até hoje resolver. (SNA, 1926:214)

Ou ainda, nas palavras do já mencionado Antônio Americano do Brasil:

Já não teríamos para a lavoura as gentes simples, que foram os primitivos africanos da escravidão, facilmente identificando-se com a terra. Os negros de hoje viriam dos Estados Unidos, de São Salvador, de Barbados, elementos cheios de defeitos, carregando o ódio ao branco que os tem perseguido, possuindo apurados vícios que não tiveram os antigos escravos. (SNA, 1926:73)

Estas citações definem apenas uma parcela dos temores em relação à imigração negra, notadamente a preocupação com a guerra civil que atingiu os E.U.A. e com as lutas anti-escravistas ocorridas em Barbados e São Salvador. As respostas revelam ainda o temor que esse ódio racial, enquanto padrão de relação com a hierarquia racial, pudesse servir de exemplo aos outros contingentes negros que compunham a população brasileira, produzindo uma ruptura, a um só tempo, da hierarquia racial e do processo de mistura sobre o qual se definia a unidade política da Nação. Tal temor se expressa na seguinte declaração do professor e Presidente do Circulo do Magistério Noturno Municipal no Rio de Janeiro, Gabriel Bandeira de Faria:

Os negros são inferiores aos amarelos. Fiquemos apenas com os nossos homens de cor, os quais são honestos, dignos, honrados, ótimos cidadãos, magníficos trabalhadores e parte integrante da nossa nacionalidade. Não procuremos confundir-nos nem corrompê-los com os produtos estrangeiros e maléficis, perniciosos, exóticos, originários da África ou mesmo dos Estados Unidos (SNA, 1926:157)

Trata-se aqui de opor o “ódio racial” dos negros norte-americanos à perfeita integração do negro brasileiro à nacionalidade, como faz o secretário-geral da SNA, Heitor Beltrão:

Aliás, conforme se pode ver dos resumos contidos nas fichas individuais, nem todos são fundamentalmente adversos à raça negra, quase todos elogiam os brasileiros desta raça e exprimem sua gratidão aos serviços por esses prestados à pátria, expressando, outrossim, freqüente alusão à integração da mesma em nossa nacionalidade, o que faz desaparecer aqui o problema, que tão visceralmente preocupa os Estados Unidos da América do Norte. (SNA, 1926:31)

Nas representações sobre o imigrante negro esse “problema racial” se tornaria ainda mais dramático na medida em que sua vinda aumentaria o contingente negro no Brasil, e a associação entre um padrão de comportamento agressivo e um aumento da população negra produziria o desequilíbrio da hierarquia racial vigente. Daí o já citado Antonio Carlos Simões da Silva declarar:

Não aceito a imigração negra porque enquanto o Brasil tiver em seu seio o número de representantes dessa raça, que ascende aos demais nele existentes, parece que seria desequilibrar a bela harmonia reinante entre as mesmas, cogitar-se na entrada de indivíduos da mesma raça máxime em grandes grupamentos, o que viria com o tempo e seu peculiar de proliferação, a assenhorar-se de todo o país, em franco detrimento das demais. Mesmo em favor do elemento negro do Brasil não deve ser facultada essa imigração, pois viriam imigrantes de religião diferente das dos negros do Brasil, que são católicos fervorosos, e sem o entusiasmo patriótico que o negro tem aqui pelo Brasil. Ademais o negro norte-americano traria o ódio contra o Branco e contra o amarelo, aqui felizmente desconhecido. (SNA, 1926:79)

Na medida em que o autor não considera que a vinda de japoneses e europeus em massa também pudesse perturbar a “bela harmonia” entre as raças, fica claro que a “harmonia” remete não ao número de indivíduos que as raças possuíam na população global, mas a uma dada correlação de forças em que a população branca deveria predominar. A idéia de uma “harmonia racial” remetia, assim, a um afastamento das possibilidades de conflito, de modo que a mistura racial deveria ser conduzida dentro de uma determinada hierarquia em que prevaleceria a raça branca. Em resumo, o risco da imigração de negros norte-americanos, para além de sua suposta inferioridade racial, consistia na possibilidade de que não se fundissem, seja fisicamente ao trabalhador nacional, seja simbolicamente à cultura brasileira.

RAÇA E IMIGRAÇÃO NA PRIMEIRA REPÚBLICA: A BUSCA DO PONTO DA MISTURA

Até aqui procuramos evidenciar as representações constitutivas da categoria do imigrante indesejável. Todavia, o que nos parece relevante no caminho que trilhamos foi revelar a lógica que organiza este pensamento racial como um conjunto articulado de representações, às quais definem tanto os imigrantes desejáveis quanto os indesejáveis, posto que são lados da mesma moeda. Daí, o que tentaremos fazer nesta conclusão é apontar o eixo sobre o qual se construiu esta lógica racial entre intelectuais e políticos republicanos nos anos 20.

Nossa hipótese básica é que eixo da articulação entre raça e imigração na Primeira República residia na função atribuída ao imigrante de fornecer contribuições a uma “mistura” física e cultural da qual resultaria um “tipo brasileiro” único e superior. Este eixo foi o responsável pelos esforços em controlar a imigração, tornando-a instrumento de construção da “mistura” homogênea e superior que deveria ser o povo brasileiro.

Na base dessas representações estava o ideal de aumento do contingente de sangue branco na população brasileira. Este mesmo ideal orientara a política imigratória dos governos imperiais. Naquele período buscou-se obter uma inversão da pirâmide populacional, cuidando que houvessem mais brancos que negros no País, por meio da adição dos

imigrantes europeus à população branca já existente. Mas, a partir dos anos 80 do século passado, a esse ideal somou-se uma preocupação de que os imigrantes brancos se dispusessem à miscigenação e à assimilação cultural.²¹ A partir daí, a prática ou não da miscigenação, bem como os tipos que ela viria a produzir, e a disponibilidade à assimilação funcionaram como eixos de referência de estímulo e de crítica de todos os empreendimentos migratórios, até mesmo dos "brancos". Silvío Romero, por exemplo, tendo por referência o imperativo da miscigenação e da assimilação como requisitos para a construção de uma Nação branca, formulou críticas ao "enquistamento alemão" no Sul do País, preocupado com o fato de colonos imigrados não se casarem e não aprenderem a língua portuguesa (Seyferth, 1991).

Uma das explicações da ênfase sobre a miscigenação diz respeito ao fato de que a constituição do Estado Republicano como Estado Nacional passou, necessariamente, pela elaboração de um conjunto de representações acerca da identidade nacional brasileira. E muitas das imagens de Nação fabricadas ao longo das primeiras décadas da República conceberam a unidade nacional como problema relativo à produção de um povo brasileiro, à produção de uma unidade racial em meio à diversidade de populações que ocupam o território.²²

Contudo, se por um lado a idéia de homogeneidade racial como base da Nação definiu a miscigenação como meta fundamental da imigração, por outro tal prática foi concebida como devendo ser orientada pelos pressupostos de desigualdade contidos nas teorias raciais. Essa combinação de miscigenação e desigualdade racial – ou, em outros termos, de mistura e hierarquia entre raças – foi responsável pela definição de um papel privilegiado para os povos de raça branca.

Assim, ao mesmo tempo que a mistura era um eixo fundamental das representações sobre o imigrante, os vários componentes possíveis dessa mistura nunca foram tomados como equivalentes entre si. Ao contrário, foram classificados nos termos de uma antiga hierarquia racial que definia desde a plena positividade de determinados povos até a extrema negatividade de outros. Essa classificação não recomendava quaisquer

misturas, mas tão-somente aquelas que pudessem representar a melhoria biológica e a civilização do trabalhador nativo. E mesmo para a imigração branca postulava-se uma hierarquia a recomendar diferentes combinações segundo o povo imigrado e a região onde seria instalado.

Por fim, os mecanismos de seleção dos imigrantes tiveram também um papel de reforço e reprodução da *hierarquia entre populações*, característica da sociedade brasileira.

Estes mecanismos de seleção, que propiciavam o aumento da população branca, tinham por objetivo reduzir os riscos de um questionamento da ordem racial vigente por meio da violência dos não brancos. Mas, para que este resultado pudesse ser alcançado, era necessário que os imigrantes brancos não representassem, eles mesmos, uma ameaça à "ordem constituída". Daí que os mecanismos de seleção levassem em conta, além da cor da pele, a necessidade de se obter os mais assimiláveis entre os brancos e, quando não fosse possível evitar, os mais "dóceis" entre as "raças inferiores". Tratava-se, sobretudo, de esconjurarmos o risco máximo de não brancos indóceis, inassimiláveis e que pudessem em questão a hierarquia racial – o que era o caso da representação que recaía sobre os afro-americanos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AURÉLIO ELETRÔNICO, 1994. (C. A. Lacerda & P. Geiger, orgs.). São Paulo: Nova Fronteira.
- AZEVEDO, C. M., 1987. *Onda Negra, Medo Branco*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- CARELI, M., 1985. *Carcamano e Comendadores*. São Paulo: Ática.
- CÂMARA DOS DEPUTADOS, 1921. *Anais da Câmara*. Vol. 10. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.
- CÂMARA DOS DEPUTADOS, 1923. *Anais da Câmara*. Vol. 14. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.
- FOUCAULT, M., 1986. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- HALL, M., 1969. *Origins of Mass Immigration in Brazil, 1871-1914*. New York: Columbia University Press.
- HELLWIG, D. J., 1988. A new frontier in a racial paradise: Robert S. Abbotts Brazilian dream. *Luso-Brazilian Review*, 25:59-67.
- HOBBSBAWM, E., 1988. *A Era dos Impérios*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- LAPLANTINE, F., 1991. *Aprender Antropologia*. Rio de Janeiro: Brasiliense.
- LESSER, J., 1994. Legislação imigratória e dissimulação racista no Brasil (1920-1934). *Arché* Ano III, nº 8. Rio de Janeiro: Faculdades Cândido Mendes.
- LESSER, J., 1995. *O Brasil e a Questão Judaica*. Rio de Janeiro: Imago.
- MAIO, M. C., 1995. O mito judaico em casa grande e senzala. *Arché*, ano IV, nº 10. Rio de Janeiro: Faculdades Cândido Mendes.
- MEADE, T. & PÍRIO, G. A., 1988. In search of the Afro-American "eldorado": attempts by North American blacks to enter Brazil in the 1920s. *Luso-Brazilian Review*, 25:85-108.

- 21 Seyferth (1991:11) assinala o final do século XIX como o momento em que o Estado brasileiro muda de posição em relação às populações imigradas, enfatizando menos o papel colonizador dos povos brancos do que sua disponibilidade à assimilação, por conta do temor dos chamados "quistos étnicos". Segundo a autora, quando entra em cena a tese do branqueamento – e o seu corolário: a idéia de miscigenação –, os alemães cedem lugar aos povos latinos como imigrantes brancos preferenciais. Os alemães considerados inassimiláveis passam também a ser vistos como um "perigo" para a unidade nacional.
- 22 Essa ênfase na produção de um povo esteve diretamente ligada à passagem da Monarquia à República, quando se tentou definir a existência de um povo brasileiro – cuja expressão seria o mestiço – como eixo simbólico da unidade nacional. Até então, este eixo era definido pela figura do imperador. Esse deslocamento encontra similar na história europeia e foi assim descrito por Michel Foucault, para o caso da França, em entrevista ao periódico *Quei Corps*: "Numa sociedade como a do século XVII, o corpo do rei não era uma metáfora, mas uma realidade política: sua presença física era necessária ao funcionamento da monarquia... [A república] "una e indivisível" – [JSR] é uma fórmula imposta contra os giramentos da monarquia... [A república] "una e indivisível" – [JSR] é uma fórmula imposta contra os giramentos, contra a idéia de federalismo à americana. Não há um corpo da República. Em compensação, é o dinos, contra a idéia de federalismo à americana. Não há um corpo da República. Em compensação, é o corpo da sociedade que se toma, no decorrer do século XIX, o novo princípio. É esse corpo que será preciso proteger, de um modo quase médico: em lugar dos rituais através dos quais se restaurava a integridade do corpo do monarca, serão aplicadas receitas terapêuticas, como a eliminação dos doentes, o controle dos contagiosos, a exclusão dos delinquentes. A eliminação pelo suplicio é, assim, substituída pelos métodos de assepsia, a criminologia, a eugenia, a exclusão dos degenerados..." (Foucault, 1986:145)

MENDONÇA, S., 1990. *O Ruralismo*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo.

NOGUEIRA, A. R., 1973. *A Imigração Japonesa para a Lavoura Cafeeira (1908-1922)*. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros.

ORTIZ, R., 1985. *Cultura e Identidade Nacional Brasileira*. Rio de Janeiro: Brasiliense.

RAMOS, J. de S., 1994. *O Ponto da Mistura: Raça, Imigração e Nação em um Debate da Década de 20*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

SAITO, H., 1961. *O Japonês no Brasil*. São Paulo: Ed. Sociologia e Política.

SCHWARCZ, L. M., 1993. *O Espetáculo das Raças*. São Paulo: Companhia das Letras.

SEYFERTH, G., 1991. *Os paradoxos da miscigenação*. Rio de Janeiro: Museu Nacional. (mimeo.)

SNA (SOCIEDADE NACIONAL DE AGRICULTURA), 1926. *Inquérito Sobre Imigração*. Rio de Janeiro: Ed. Irmãos Versini.

STEPAN, N., 1990. Eugenics in Brazil, 1917-1940. In: *The Wellborn Science* (M. Adams, org.), pp. 110-152. New York & Oxford: Oxford University Press.

SKIDMORE, T., 1976. *O Preto no Branco*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

TUCKER, W., 1994. *The Science and Politics of Racial Research*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

WILLENS, E., 1980. *A Aculturação dos Alemães no Brasil*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional.

PERIÓDICOS

A Lavoura. 1910-1930

Parte II

A REINVENÇÃO DA RAÇA NAS DÉCADAS DE 30 E 40

- MARTÍNEZ-ECHAZÁBAL, L., 1992. Racial Identity and Nation. *Resumos do XVII Encontro da LASA*. Los Angeles.
- MARTÍNEZ-ECHAZÁBAL, L., 1996. From race to culture: the displacement of racist discourse within Latin American writings. In: *Race, Culture and National Identity in the Afro-American Diaspora* (Helen Safa, ed.), no prelo.
- NINA RODRIGUES, R., 1935. *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*. (1896). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- NINA RODRIGUES, R., 1939. *As Colectividades Anormaes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- NINA RODRIGUES, R., 1938. *As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil*. 1894. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- ORTIZ, F., 1978. Del fenómeno de la transculturación y sus importancia en Cuba. *Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- ORTIZ, R., 1983. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo: Brasiliense.
- ORTIZ, F., 1993. *Martí y las razas. Etnia y Sociedad*. La Habana: Letras Cubanas.
- RAMOS, A., 1939. *As Colectividades Anormaes*. Por Raimundo Nina Rodrigues. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- RIBEIRO, D., 1995. *O Povo Brasileiro. A Formação e o Sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- ROMERO, S., 1980. *História da Literatura Brasileira. 1888*. Rio de Janeiro: J. Olympio.
- SACRAMENTO BLAKE, A. V. A., 1969. *Diccionario Bibliographico Brasileiro: 1883-1902*. Vol. 7. Nendeln: Kraus Reprint.
- SCHWARCZ, L. M., 1993. *O Espetáculo das Raças*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SCHWARTZ, J., 1995. *Vanguardas Latino-Americanas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- STOLCKE, V., 1991. Sexo es para gênero assim como raça para etnicidade? *Estudos Afro-Asiáticos*, 20:101-119.
- VASCONCELOS, J., 1982. *La Raza Cósmica. 1925*. México: Espasa Calpe.
- VENTURA, R., 1991. *O Estilo Tropical. História Cultural e Polêmicas Literárias no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- VENTURA, R., 1994. Democracia racial e multiculturalismo. Trabalho apresentado na Conferência Sinais de Turbulência, Rio de Janeiro.
- VIANNA, O., 1923. *Evolução do Povo Brasileiro*. São Paulo: Monteiro Lobato & Co.
- VALENTE, W., 1977. *Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro. 1955*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- WRIGHT, W. R., 1990. *Café con Leche. Race, Class, and National Image in Venezuela*. Austin: The University of Texas Press.

Ricardo Ventura Santos

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é analisar a trajetória do conceito de "raça" em um campo específico da reflexão antropológica, qual seja, a antropologia física (ou antropologia biológica). "Raça" e modelos tipológicos derivados, muito populares nesta disciplina no século XIX, experimentaram crescente crítica e reformulação a partir de então. Analogamente a outros campos da antropologia, na qual se processou uma transição de "raça" a "cultura", "raça" também se tornou um conceito gradativamente menos proeminente em antropologia física. Contudo, a noção emergente não foi "cultura", mas "população", que penetrou na antropologia física a partir da biologia (evolucionária). Argumenta-se também neste ensaio que a transição não foi abrupta; paralelamente a uma crescente insatisfação com "raça", foi gestada uma "híbrida e singular" articulação teórica através da qual o conceito foi perdendo sua conotação tipológica/descriptiva e assumindo tons evolutivos, aproximando-se de "população", com sua ênfase em variabilidade e dinamismo. Portanto, sendo um conceito caro à disciplina e que de certa forma encapsulava sua própria identidade, "raça" não foi abandonada, mas moldada para se adequar ao evolucionismo neodarwiniano que reformulou a antropologia física a partir de meados deste século.

Este trabalho está dividido em duas partes. Na primeira é analisado o contexto histórico e teórico da transição de "raça" a "população". Argumenta-se que os debates em torno dos "Estatutos sobre Raça" da UNESCO na década de 50 marcam um momento especial deste processo, quando a questão transpôs círculos acadêmicos mais estritos e alcançou o status de tema de interesse público. Isto está associado ao clima do pós-guerra, em particular ante a constatação das consequências da política implementada pelos nazistas que, como bem sabido, baseava-se num modelo racializado. Na segunda parte do texto discute-se a utilização do conceito de "raça" na antropologia física brasileira a partir da década de 50. Veremos que, enquanto algumas linhas de investigação operaram (e continuam a operar) com o conceito à luz do neodarwinismo, em outras persistiu uma abordagem essencialmente tipológica para a questão da variabilidade biológica humana.

1 Esta expressão foi utilizada por Araújo (1994) em sua análise acerca da transição de "raça" a "cultura", na obra de Gilberto Freyre. Retornarei a este ponto no final do trabalho.

A *Origem das Espécies*, obra seminal de Charles Darwin e cuja primeira edição data de 1859, é tida como um marco de uma corrente intelectual (darwinismo) cuja influência nos mais diversos campos do conhecimento – biologia, medicina, história, antropologia – foi extremamente expressiva. Darwin postulou uma teoria de evolução biológica segundo a qual todas as espécies descendem de um ancestral comum e evoluem gradativamente através do processo de seleção natural. O conjunto de trabalhos de Darwin e de outros evolucionistas na segunda metade do século XIX compõe o que Mayr (1982) denomina de “primeira revolução darwiniana”. A aceitação do darwinismo enquanto teoria explicativa do processo de evolução biológica não aconteceu de forma imediata e/ou unânime, como apresentado nos livros didáticos. Pelo contrário, o darwinismo só veio a se consolidar décadas após a morte de Darwin. Inclusive, segundo Bowler (1989), as últimas décadas do século XIX foram de “eclipse” para o darwinismo, tal foi a influência de outras teorias (neolamarckismo, ortogênese, entre outras), algumas delas antidarwinianas, que também buscavam explicar o processo evolutivo (vide também Stocking, 1968).

O darwinismo só veio a se estabelecer como paradigma de ampla aceitação na biologia moderna nos anos 40, o que corresponde à chamada “segunda revolução darwiniana” (Mayr, 1982). Os conhecimentos acumulados até então levaram à elaboração de um esquema explicativo – a chamada “síntese evolucionária ou neodarwiniana” – aplicável aos diversos níveis do processo evolutivo. Através dela procurou-se explicar desde a transmissão do material genético até a origem de novas espécies. Até então, biólogos experimentais e naturalistas trabalhavam em isolamento teórico uns dos outros, apesar do interesse em comum pela evolução biológica. A “síntese” possibilitou compatibilizar mendelianismo (que explicava a transmissão dos caracteres hereditários), biometria (que abordava o comportamento dos genes e características morfológicas das populações) e darwinismo (que tratava da origem e evolução das espécies). O paradigma evolutivo que persiste em biologia no presente deriva, com algumas modificações, da referida “síntese” (vide Mayr, 1982; Bowler, 1989).

Por certo o evolucionismo já exercia uma profunda influência nas teorias em antropologia física na segunda metade do século XIX. Os debates sobre monogênese e poligênese, por exemplo, apesar de freqüentemente embasados em teses tipológico-descritivas, eram informados por modelos evolucionistas, ainda que não necessariamente darwinianos.² Segundo alguns autores, contudo, o darwinismo, com sua ênfase em mudança, instabilidade, transformação, trouxe dificuldades adicionais para as teorias raciológicas (Stocking, 1968; Stepan, 1982). Se até então era possível compatibilizar estas teorias com modelos evolucionistas, a expansão do darwinismo tornou esta associação progressivamente menos satisfatória:

2 O pensamento evolucionista não emerge com Darwin (Mayr, 1982; Bowler, 1989). Eram comuns modelos evolucionistas na ciência europeia no período anterior à emergência do darwinismo na segunda metade do século XIX. O catastrofismo (Cuvier) e o lamarckismo (Lamarck) são exemplos de teorias evolutivas pré-Darwin.

os antropólogos físicos estavam comprometidos com uma ciência cuja essência enfatizava a fixidez e estabilidade, com ‘tipos’ raciais cuja realidade e permanência permitiam estabelecer classificações raciais categóricas de grupos humanos [...] A evolução, por outro lado, era uma teoria de mudança contínua, em princípio profundamente contrária ao pensamento tipológico e essencialista. (Stepan, 1982:84)³

Ao longo da primeira metade do século XX, a maioria dos antropólogos físicos continuava a operar com os conceitos de “raça” e de “tipo racial”. Associados majoritariamente à medicina e à anatomia, mantinham-se fiéis aos estudos morfo-anatômicos descritivos,⁴ permanecendo marginais às discussões em biologia experimental e comportamental que vieram a alimentar teoricamente a síntese neodarwiniana. Tampouco foram sensibilizados pelos argumentos de autores como Franz Boas, que criticavam a idéia de estabilidade e fixidez das características raciais. Em uma série de trabalhos clássicos, com títulos como *Changes in Immigrant Body Form* (1908) e *Instability of Human Types* (1912), Boas reportou os resultados de seus estudos sobre crescimento físico de crianças filhas de migrantes, demonstrando que marcadores raciais clássicos, como o índice cefálico, não eram fixos ou estáveis, como sugeriam os antropólogos físicos; pelo contrário, podiam ser profundamente influenciados pelas condições ambientais (Boas, 1940; Stocking, 1968).

Analisando a trajetória do conceito de “raça”, George Armelagos (1992:1) afirmou recentemente: “...tal como o camaleão que muda sua cor para mimetizar um ambiente em mudança, o conceito de ‘raça’ foi sendo transformado para se adequar a um clima intelectual em transformação”. A metáfora zoológica de Armelagos aplica-se perfeitamente ao que veio a acontecer com “raça” em antropologia física com a expansão do neodarwinismo e florescimento da biologia experimental nas primeiras décadas deste século. Por um lado, tornava-se cada vez mais evidente que as tipologias raciais implementadas com base em características morfod descritivas careciam de bases biológicas sólidas. Contudo, ao invés de abalar as classificações raciais, a descoberta de novos parâmetros biológicos trouxe uma revitalização dos debates sobre “raça”.

Em 1900-1901, a existência dos grupos sanguíneos foi demonstrada por K. Landsteiner, a cuja descoberta seguiram-se outras. Pesquisas em genética, por sua vez, sugeriam que estas eram características que se transmitiam através de modelos mendelianos, estavam presentes em todas as populações humanas e, mais importante, não sofriam as influências de condições ambientais. A antiguidade dos grupos sanguíneos foi demonstrada através de sua ocorrência em primatas não humanos, o que reforçava a utilidade destes marcadores no estudo da história biológica da espécie humana, inclusive no tocante à origem das várias “raças” (Armelagos, 1992). Não tardou para que os grupos sanguíneos fossem implementados como marcadores raciais, iniciando o deslocamento de parâmetros morfológicos para um segundo plano. No seu influente *Genetics and the Ru-*

3 Todas as traduções de passagens em língua estrangeira ao longo do texto são minhas.

4 Tanto em teoria como em método a antropologia física pouco lidava com variabilidade. Os próprios procedimentos estatísticos, com grande ênfase em parâmetros de tendência central (média, mediana etc.) e pouca em medidas de dispersão (desvio-padrão, variância etc.), reforçavam a noção de “tipo”. Ales Hrdlicka, um influente antropólogo físico da primeira metade deste século, teria afirmado que “a estatística será a ruína da antropologia física” (apud Trinkaus & Shipman, 1992:217).

ces of Man, Willian Boyd (1950) argumentou que as classificações raciais deveriam ser baseadas em características de herdabilidade conhecida. Criticando a utilização da morfologia, que no passado havia constituído o cerne das classificações mas que neste momento já era percebida como potencialmente influenciável por fatores ambientais, Boyd apontava para as vantagens dos marcadores sanguíneos: respondiam às leis da herança mendeliana, eram matematicamente manipuláveis e de determinação "objetiva", assim como livres de influências ambientais (*apud* Armelagos, 1992:9-10).

A descoberta de um crescente número de parâmetros bioquímicos a partir do início deste século marca o início de um mergulho da antropologia física em direção a partes cada vez mais recônditas do corpo humano. Foi algo como uma "migração" metodológica da superfície do corpo – já não eram tão relevantes características como cor de pele, tipo de cabelo, formato de nariz, dimensões craniométricas – em direção a estruturas cada vez menores e não mais acessíveis macroscopicamente. Os marcadores raciais foram redefinidos de modo a acompanhar este deslocamento metodológico desde a morfologia às moléculas.⁵ É bem verdade que a síntese neodarwiniana e os avanços metodológicos da biologia experimental transformaram a utilização do conceito enquanto ferramenta de classificação. Não obstante, a "molecularização" metodológica não se fez acompanhar de uma "desracialização" conceitual. "Raça" saiu da esfera de influência da perspectiva tipológico-descritiva para se tornar um conceito abrigado à sombra da genética, tendo sido gradativamente moldada para se tornar próxima de "população", o conceito emergente e cancelado pela síntese neodarwiniana. A maneira como dois influentes antropólogos físicos norte-americanos definiram "raça" ao longo deste século mostra este ponto claramente:

"Raça" é uma divisão física da humanidade, cujos membros se distinguem por possuírem uma combinação similar de características anatômicas devido a uma hereditariedade comum [...] Não existe um critério físico único para distinguir as raças; as mesmas são delimitadas pela associação nos grupos humanos de múltiplas variações no formato e estrutura do corpo, tal como a quantidade de pigmento no cabelo, na pele e nos olhos; tipo de cabelo; formato do nariz; variação em estatura; relação entre comprimento e largura da cabeça, etc. (Hooton, 1936:2)

Já em *Human Races*, originalmente publicado em 1961, Garn (1971) assim definiu "raça": "... a perspectiva contemporânea para raça deriva da genética de populações, na qual raça é vista como uma população em isolamento reprodutivo, nem mais, nem menos" (Garn, 1971:5).

Portanto, ao longo do tempo "raça" foi se transformando, assumindo contornos que a aproximaram de conceitos emergentes na genética de populações a partir da síntese neodarwiniana. Houve um processo de "hibridação", através do qual perspectivas apa-

rentemente antagônicas e irreconciliáveis foram aproximadas. A meu ver, isto resolve o "enigma" colocado por Stocking (1968) e Stepan (1982), de como a antropologia física lidou com o conceito de "raça". Partindo de uma perspectiva cuja ênfase residia em categorias fixas e estáticas, "raça" foi sendo redefinida de modo a efetivar uma conciliação com um evolucionismo cuja ênfase era em dinamismo e mudança.⁶

Isto não quer dizer, contudo, que o processo tenha se desenrolado de maneira suave, consensual e sem contratempos. Mesmo em meados deste século, já no pós-guerra, certos segmentos da antropologia física ainda não estavam dispostos a abrir mão de uma versão tipológica, descritiva e determinista de "raça". Este é o tópico da próxima seção, que trata das "Declarações sobre Raça" elaboradas sob o patrocínio da UNESCO na década de 50.

DECLARAÇÕES DA UNESCO: POLÍTICA, RAÇA E POPULAÇÃO

Em 1949, a assembléia geral da UNESCO (*United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*) decidiu convocar especialistas para debater o conceito de "raça" visando, entre outros objetivos, estudar, coletar e difundir material científico, bem como preparar uma campanha educacional a partir destas informações (UNESCO, 1952:6).

Coube ao brasileiro Artur Ramos organizar a primeira reunião, da qual ele não chegou a participar por ter falecido alguns dias antes de sua realização. Entre os participantes, e cujos nomes são bem conhecidos no presente, estavam Claude Lévi-Strauss, Juan Comas e L. A. Costa Pinto. Apesar de não participarem do comitê, os biólogos evolucionistas Julian Huxley e Theodosius Dobzhansky estavam entre os que fizeram sugestões acerca do conteúdo do documento antes de sua divulgação. A tarefa de relator coube ao antropólogo Ashley Montagu, que havia estudado sob a orientação de Franz Boas e com ele compartilhava uma posição bastante crítica acerca do valor heurístico de "raça" (Boas, 1940). Montagu já era um escritor conhecido nesta época, uma vez que havia publicado inúmeros livros, incluindo *Man's Most Dangerous Myth: The Fallacy of Race* (1942), atacando o conceito de "raça" e as ideologias racistas.

A chamada "Primeira Declaração sobre Raça" foi tomada pública em julho de 1950. Alguns de seus principais pontos são os seguintes: (1) enfatiza que as diferenças biológicas entre grupos humanos são devidas à operação de forças evolutivas e que a espécie humana é constituída por "populações", na dimensão neodarwiniana do termo; (2) "raça" designa um grupo ou população que se caracteriza por concentração de partículas hereditárias (genes) ou atributos físicos, que podem variar ao longo do tempo; (3) a história humana e estudos biológicos demonstram que o espírito cooperativo é natural e arraigado nos seres humanos (ou seja, o ódio racial não lhes seria uma característica intrínseca, "natural"); (4) os grupos humanos não diferem em suas características mentais inatas, seja inteligência ou comportamento (UNESCO, 1952).

5 Em um ensaio recente, intitulado *Ghosts of Bell Curves Past*, Stephen Jay Gould (1995) analisou o recém-lançado e polêmico livro *The Bell Curve*. Entre outros aspectos, afirma que as idéias dos autores (Charles Murray e Richard Herrnstein) são por vezes semelhantes àquelas do Conde de Gobineau em seu *Essai sur l'inégalité des Races Humaines*, que é tido como uma das expressões do racismo científico do século XIX. Em dado momento de seu ensaio, Gould (1995:16) diz-se fascinado com o fato de como as estruturas das idéias podem ser tão similares através dos séculos, ainda que pensadores trabalhando em temáticas afins enfatizem diferentes partes de uma entidade, a depender dos recursos técnicos disponíveis.

6 Esta aproximação entre antropologia física e darwinismo pós-síntese resultou na "nova antropologia física", ou antropologia biológica. Um dos mais influentes agentes desta mudança foi o paleontólogo e primatologista S. Washburn, que no final dos anos 40 iniciou uma estreita colaboração com geneticistas como T. Dobzhansky, que foi um dos "arquitetos" na síntese neodarwiniana nos anos 40 (*vide* Hara-way, 1989:186-230).

O texto da "Primeira Declaração" é peculiar: nele mesclam-se idéias oriundas da tradição antropológica boasiana – para Proctor (1988:174) o documento da UNESCO representou o triunfo da antropologia boasiana – com postulados genéticos associados à síntese neodarwiniana. Esta associação produziu um documento no qual "raça" é colocado como um conceito secundário a "população" ("Homo sapiens é constituído por diversas populações"), como dificilmente operacionalizável ("as raças humanas podem e têm sido classificadas de modo diferente por diferentes antropólogos"), como biologicamente vazio ("raça" não é tanto um fenómeno biológico como um mito social") e de pouca influência sobre os atributos mentais ("grupos humanos não diferem em suas características mentais inatas") (UNESCO, 1952:98-103). Marcando a influência da teoria evolutiva, foi incluído no texto da "Primeira Declaração" um trecho do livro de Darwin, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, no qual mesclam-se evolucionismo com espírito cooperativo e tolerância social:

à medida que o homem avança em seu processo civilizatório, e pequenas tribos são unidas em comunidades maiores, a razão [...] diria a cada indivíduo que se deve entender seus instintos sociais e simpatias para todos os membros de sua própria nação, ainda que pessoalmente desconhecidos para ele. (UNESCO, 1952:101-102)

A articulação entre a tradição antropológica boasiana (com sua crítica ao determinismo racial) e o neodarwinismo (com sua proposta de "população" enquanto unidade básica de análise), visando um posicionamento integrado acerca de "raça", pode soar um tanto inesperada. Não tanto pela primeira que, como vimos, logo na virada do século lançou dúvidas acerca dos fundamentos das tipologias raciais (Boas, 1940; Stocking, 1968). Já a genética, ou pelo menos uma parcela de seus praticantes, teve um íntimo envolvimento com o movimento eugênico (Stocking, 1968; Provine, 1973; Stepan, 1982; Bowler, 1989). Ou seja, se antes da Segunda Guerra algumas versões do darwinismo, assim como outras doutrinas da biologia evolucionária, estiveram diretamente associadas à produção de uma ciência autoritária e racista, aparentemente emerge no pós-guerra uma biologia – ou pelo menos um grupo de pesquisadores – que advogava um "homem universal e biologicamente equipado para igualdade e direito à plena cidadania" (Haraway, 1989:197-203). Autores como Haraway (1989) e Greene (1990) traçam o "humanismo evolucionário" que permeia a "Primeira Declaração" não a uma transformação conceitual em biologia, mas a idéias de um certo grupo de biólogos, incluindo Theodosius Dobzhansky e Julian Huxley, que também haviam participado do processo de elaboração da "síntese neodarwiniana". Para estes evolucionistas era possível articular biologia evolucionária e humanismo – como se depreende do texto da "Primeira Declaração" – visando estimular entre os seres humanos cooperação, dignidade, controle da agressão e progresso (Greene, 1990).

Reações à "Primeira Declaração" não tardaram. Logo após ter sido tomada pública, o editor (o etnólogo William Fagg) do periódico britânico *Man* publicou-a na íntegra e convidou um grupo de antropólogos físicos e geneticistas para comentar seu conteúdo. A presença do mexicano Juan Comas no primeiro comitê não foi suficiente para convencer os demais que a disciplina havia sido representada. As cartas endereçadas a *Man* vão desde aquelas em tom conciliatório (Fleure, 1951; Little, 1951) até outras nem tanto (Hill, 1951; Vallois, 1951), nas quais não somente idéias, como pessoas, eram diretamente atacadas. Em linhas gerais, as críticas direcionam-se a três aspectos: (1) o docu-

mento não fazia a devida distinção entre "raça" enquanto um conceito biológico e enquanto um conceito social, além de anular a primeira dimensão; (2) ao contrário do sugerido no texto, não seria um fato cientificamente comprovado que não haveria diferenças raciais quanto às capacidades mentais; (3) seria infundada a afirmação de que estudos biológicos indicariam que os seres humanos nascem destinados a uma fraternidade universal (UNESCO, 1952:7). Defendendo a validade de "raça" enquanto categoria biológica, a percepção de muitos antropólogos físicos foi claramente antagônica ao texto da "Primeira Declaração". Para alguns, ela apresentava contradições, afirmações "excessivamente categóricas e negações mal justificadas" (Vallois, 1951:16); para outros, certas afirmações estavam mais próximas de doutrinas filosóficas e ideológicas do que de idéias "cientificamente modernas" (Little, 1951:17); houve também aqueles que afirmaram que as conclusões refletiam tão somente as opiniões de uma "escola particular" de antropólogos, cujas assertivas pareciam ser guiadas mais por "boa intenção" do que por "fatos científicos estabelecidos" (Hill, 1951:16). A propósito, o autor deste último comentário – o primatologista britânico W. C. Osman Hill –, não somente atacou causticamente as idéias e proponentes da "Primeira Declaração", como também não empregou meias-palavras em seus comentários sobre "raça" e temperamento:

Que a variação em capacidade mental é 'mais ou menos' a mesma em todas as raças é dificilmente uma afirmação científica acurada. É no máximo uma generalização vaga [...]. Sabe-se bem que diferenças mentais e temperamentais correlacionam-se com diferenças físicas. Basta mencionar os bem conhecidos atributos musicais dos negróides e as habilidades matemáticas de algumas raças indianas. (Hill, 1951:16-17)

Por fim, é interessante mencionar que os críticos da "Primeira Declaração", por intermédio de C. D. Darlington, também invocaram o apoio de Darwin através da citação de uma passagem de *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, desta vez para enfatizar a existência de diferenças entre as raças:

as raças [humanas] diferem em constituição, em [capacidade] de aclimatização e a riscos a certas doenças. Suas capacidades mentais são também bastante distintas, principalmente no que tange a suas faculdades mentais, mas [também] parcialmente quanto a suas faculdades intelectuais. (apud UNESCO, 1952:27)

No ano seguinte à troca de correspondências (e ofensas) nas páginas de *Man*, a UNESCO convocou uma outra reunião para debater "raça". O argumento para tal foi o seguinte:

Raça é uma questão de interesse para muitos tipos diferentes de pessoas, não somente para o público em geral, mas para sociólogos, antropólogos e biólogos, especialmente para aqueles lidando com problemas de genética. Na primeira discussão do problema de raça foram principalmente sociólogos que emitiram suas opiniões e que formularam a Declaração [...]. O documento teve um bom efeito, mas não carregava a autoridade daqueles grupos no âmbito dos quais se situa a dimensão biológica de raça, ou seja, antropólogos físicos e geneticistas. Além disso, a primeira Declaração não traduzia, em todos os detalhes, a convicção destes grupos que, devido a isso, não apoiaram com sua autoridade o documento (Dunn, 1951:155)

A segunda reunião aconteceu em 1951 e dela participaram somente antropólogos físicos e geneticistas. Do ponto de vista político, foi cuidadosamente organizada: o antropólogo-físico francês H. Vallois (um dos críticos da "Primeira Declaração") foi indica-

do como presidente do comitê e ao geneticista norte-americano L. C. Dunn coube o estratégico cargo de relator. Ligado pessoalmente a Dobzhansky e teoricamente à síntese neodarwiniana, Dunn já havia participado da revisão do texto da "Primeira Declaração". Inicialmente não convidado, Montagu foi posteriormente incluído no comitê como representante do grupo que havia redigido o primeiro texto.

Quais as diferenças entre os dois documentos? Para o próprio Dunn, as principais conclusões da "Primeira Declaração" foram mantidas "com poucas diferenças de ênfase e algumas importantes eliminações" (Dunn, 1951:155). Na verdade, o texto da "Segunda Declaração" é mais biológico e factual, e contém menos observações de cunho filosófico, além de menos enfática no tocante ao "determinismo cultural" (vide Barkan, 1992:342-343). Ainda que "raça" tenha sido recolocado como um conceito biologicamente válido, o foi somente à luz da genética: "o conceito de raça é unanimemente considerado pelos antropólogos como uma ferramenta de classificação através da qual estudos sobre o processo evolucionário podem ser realizados" (UNESCO, 1952:11). No tocante à inteligência, temperamento, cultura e "raça", os membros do comitê optaram por um posicionamento inconclusivo, afirmando que os dados disponíveis não permitiam comprovar ou rechaçar a existência de associações. Parafraseando Haraway (1989:197-203), pode-se afirmar que o ser humano que emerge na "Segunda Declaração" é, "ainda que universal, biologicamente menos equipado para igualdade e direito à plena cidadania". Não obstante, biologicamente limitado ou não, o ser humano delineado no documento dos geneticistas e antropólogos físicos não é definido a partir de modelos tipológicos e racializados, mas à luz do neodarwinismo.

"RAÇA" NA ANTROPOLOGIA FÍSICA CONTEMPORÂNEA

Da discussão acima fica evidente que os debates em torno dos documentos da UNESCO representaram o acirramento de posicionamentos prévios de grupos que defendiam visões distintas acerca de "raça". Quais foram os desdobramentos deste processo? Na segunda metade do século XX efetivou-se em antropologia física uma transição de "raça" a "população", a exemplo do realinhamento de "raça" a "cultura" em outros campos da antropologia algumas décadas antes? Esta dinâmica também ocorreu no Brasil e, se afirmativo, como se compara ao exemplo de outros países?

É nos E.U.A. onde se encontra a maior e mais ativa comunidade de antropólogos físicos. Solidamente estabelecida do ponto de vista acadêmico, está presente nos departamentos de antropologia das principais universidades. A despeito de sua proeminência teórico-metodológica, aliada ao fato de que foi notadamente por influência de antropólogos e geneticistas ligados a instituições norte-americanas que se consolidou a crítica a "raça", alguns autores argumentam que o conceito em sua vertente "tipológica" ainda se faz bastante presente na antropologia física norte-americana (Armélagos, 1992; Goodman, 1995). Em uma recente análise, Goodman (1995) chama atenção para o que denomina "esquizofrenia do conhecimento", ou seja, ainda que a noção de "raça" seja percebida como teoricamente ultrapassada pela maioria dos antropólogos físicos, ainda é frequentemente utilizada por uma parcela deles. Goodman ressalta ainda que a aderência a "raça" varia segundo a especialidade, sendo mais comum naquelas

que já constituiu o cerne da disciplina) e menos frequente naquelas mais próximas da genética de populações.⁷ A seguir veremos que a trajetória do conceito de "raça" na antropologia física no Brasil a partir da década de 50 indica paralelos com o quadro delineado por Goodman (1995).

Até os anos 30/40 a antropologia física ocupava um posição de destaque no cenário antropológico brasileiro. Diversos autores têm apontado para sua proeminência no contexto das ciências médicas e sociais no Brasil na virada do século, quando estava representada nas principais instituições de pesquisa do País, como o Museu Nacional, o Museu Paulista e o Museu Emílio Goeldi, bem como em Faculdades de Medicina (Castro-Faria, 1952; Corrêa, 1982; Seyferth, 1985; Schwarcz, 1993, entre outros). O eclipse experimentado pela disciplina a partir de então, em particular no âmbito dos museus de história natural, associa-se a uma tendência teórica mais ampla em antropologia, na qual modelos raciais/biológicos, que haviam dominado o campo no século XIX, foram gradativamente suplantados por análises centradas em "cultura" e "sociedade".⁸ O fato é que a antropologia física fez-se presente no Brasil entre as décadas de 50 e 80 através principalmente de duas linhas de investigação, que se mostraram dissociadas tanto institucional como teórica e metodologicamente. A primeira caracteriza-se pela continuidade, podendo ser exemplificada por investigações realizadas no Museu Nacional, Rio de Janeiro, cuja produção no período enfocou a análise osteométrica (medição de ossos) de remanescentes humanos de origem arqueológica.⁹ A segunda linha de trabalho consolidou-se no pós-guerra no âmbito de departamentos de biologia e/ou genética de algumas universidades (Universidade de São Paulo e Federais do Rio Grande do Sul, Bahia, Pará, entre outras), portanto, externamente a departamentos de antropologia e museus de história natural. Centra-se na genética de populações e caracteriza-se pela independência em relação a tradições em antropologia física existentes anteriormente no Brasil.¹⁰ O tratamento dispensado a "raça" por estas duas linhas foi marcadamente distinto, ainda que certos paralelismos possam ser identificados.

7 Goodman (1995) apresenta a questão da persistência de "raça" em antropologia biológica como um problema de (in)consistência teórica interna à disciplina. Infelizmente seu texto aborda superficialmente a questão de como os modelos racializados da antropologia física norte-americana contemporânea refletem a própria visão de mundo da sociedade onde estes cientistas estão inseridos, na qual "raça" é uma categoria de profunda significância na dinâmica social.

8 A literatura acerca desta temática é vasta. Stocking (1968) provê um panorama histórico a respeito desta transição. Para o caso brasileiro, vide Corrêa (1982), Araújo (1994), Martinez-Echazabal (neste volume), entre outros.

9 Devo ressaltar que mais recentemente delinca-se uma tendência de diversificação nas pesquisas em antropologia física pré-histórica no Brasil, tanto enfocando questões ligadas ao processo saúde/doença (Machado, 1984; Mendonça de Souza, 1995) como processos evolutivos (Neves, 1984; Santos, 1990). Considero, contudo, que a perspectiva teórico-metodológica dos antropólogos do Museu Nacional é bastante representativa da vertente que dominou o campo entre as décadas de 50 e 80.

10 Ainda que fora dos departamentos de antropologia, a ativa participação dos geneticistas de população brasileiros em sociedades científicas como a "American Association of Physical Anthropologists", "Human Biology Council" e a "Sociedade Latino-Americana de Antropologia Biológica", só para citar três casos, bem como a frequente veiculação de seus trabalhos em periódicos da área de antropologia biológica e biologia humana, como o *American Journal of Physical Anthropology*, *American Journal of Human Biology*, *Annals of Human Biology* e *Human Biology*, entre outros, atestam seu ativo envolvimento com a comunidade de antropólogos físicos.

A antropologia física praticada no Museu Nacional a partir dos anos 50 (e até recentemente, na década de 80) foi liderada pelas pesquisas conduzidas por Marília de Mello e Alvim e colaboradores, cujo foco principal foram as coleções esqueléticas da própria instituição. O modelo de análise é marcadamente tipológico: empregando métodos que remontam a tradições francesa e alemã do século XIX – o monumental *Lehrbuch der Anthropologie* (1914), do antropólogo físico alemão Rudolf Martin, serve como uma das principais fontes metodológicas –,¹¹ os trabalhos são repletos de tabelas nas quais são reportados dados morfológicos e morfométricos primários e suas combinações através de índices. Medição e descrição não raro constituem as metas finais das análises. Contudo, há uma diferença importante em relação à percepção acerca dos limites das explicações, se comparada à antropologia física do século XIX: as análises destes pesquisadores do Museu Nacional não buscam relacionar características anátomo-morfológicas (capacidade craniana, índice cefálico etc.) com variáveis comportamentais, por exemplo.¹²

Ainda que “raça” ou expressões derivadas raramente apareçam nos escritos dos pesquisadores do Museu Nacional, suas análises são claramente racializadas, uma vez que se atrelam a noções tipológicas de “raça” traçáveis a uma antropologia física anterior à infusão de conceitos neodarwinianos. Um trabalho publicado em 1963 é bastante ilustrativo desta tendência (Mello e Alvim, 1963). A proposta é averiguar, através da análise de crânios, se os índios “Botocudos” são morfologicamente (leia-se, racialmente) semelhantes ou diferentes de indivíduos de duas outras séries do acervo do Museu Nacional, isto é, Lagoa Santa e Sambaquis (1963:5). No trabalho é frisado que o objetivo é expandir uma sugestão de dois antropólogos físicos do Museu Nacional do século XIX – Lacerda e Peixoto –, que “formularam hipóteses sobre a posição dos [...] ‘Botocudos’ no panorama racial indígena brasileiro” (Mello e Alvim, 1963:5). Percebe-se, portanto, uma continuidade teórico-metodológica com questões levantadas mais de meio século antes. A natureza tipológica/racializada da abordagem é mais que evidente no trecho transcrito a seguir que, num emaranhado de termos que se referem a características morfológicas, resume os achados da investigação:

Os trinta e três crânios aqui descritos são predominantemente dolicoocrânios, hipocrânios, acrocrânios, metriometópicos ou eurimetópicos, de foramen magnum estreito, ortometópicos, mesoprósopos ou euriprósopos, mesenos ou eurienos, mesoconcos, mesorrinhos, leptostafilinos, ortoestafilinos ou hipsiestafilinos e mesognatas. (Mello e Alvim, 1963:40)

Se nos centros mais tradicionais passou-se à margem das proposições neodarwinianas, o mesmo não se pode dizer acerca de outro ramo da antropologia física no País: as pesquisas em genética de populações. Como mostra Glick (1994), a genética experimentou grande expansão no Brasil a partir da década de 40, tendo sido particularmente in-

fluenciada pelo neodarwinismo que na época se consolidava como um poderoso paradigma teórico. Para tal contribuiu o fato de pesquisadores, como T. Dobzhansky, com significativa contribuição teórica para a síntese neodarwiniana, bem como para as “Declarações sobre Raça”, terem realizado pesquisas e lecionado no Brasil neste período de consolidação da genética (Glick, 1994).

Em um importante trabalho para a compreensão da trajetória das pesquisas em genética de populações no Brasil – “Populações Brasileiras: Aspectos Demográficos, Genéticos e Antropológicos” –, Francisco M. Salzano e Newton (1967) assim definiram “raça”:

conjunto de indivíduos ocupando uma determinada área geográfica, cruzando-se entre si e geneticamente distintos de outros conjuntos da mesma espécie [...] raça é: 1) uma população, 2) predominantemente endogâmica, e 3) caracterizada por uma comunidade de genes diversa da que caracteriza outras populações. (Salzano & Freire-Maia, 1967:168)

A escrita destes geneticistas, pontuada por termos como “espécie”, “população”, “endogamia”, “genes” etc., revela estreita proximidade com o neodarwinismo. De fato, a definição de “raça” acima baseia-se em fatores como distribuição espacial, isolamento reprodutivo e frequência de genes em nível populacional. Traços morfológicos externos, que no passado constituíram o cerne das classificações raciais, não são sequer mencionados diretamente. Além disso, para os geneticistas “raça” é um conceito probabilístico que se aplica a um conjunto de indivíduos, e não a indivíduos tomados isoladamente. A análise da biologia humana da população brasileira por Salzano & Freire-Maia (1967) é fiel a este delineamento de “raça”: além de ocupar um plano bastante secundário se comparada à “população”, nos poucos momentos em que “raça” surge recebe um tratamento neodarwinismo, sem aproximações tipológicas.

É curioso observar, contudo, que mesmo que teoricamente priorizando uma leitura neodarwiniana de “raça”, procedimentos metodológicos empregados em certas pesquisas em genética de populações revelam o que se poderia denominar de resquícios de uma perspectiva tipológica. Este é o caso das investigações sobre “mistura racial” ou “análise dos componentes raciais”. Tomando uma amostra de pessoas (de uma vila, de uma cidade ou até mesmo de um estado ou de toda uma região), tais pesquisas visam averiguar a contribuição dos diferentes “componentes raciais” na constituição genética do grupo em apreço. No tocante à metodologia, usualmente os sujeitos participantes da investigação são “racialmente” classificados pelos próprios pesquisadores com base em atributos físicos externos. Estas investigações partem da premissa de que certas variantes de marcadores genéticos (grupos sanguíneos, por exemplo) são exclusivos ou ocorrem em maior frequência num ou noutro “componente”, podendo ser utilizados como “marcadores raciais”. A partir da análise das frequências em cada um dos “componentes”, estima-se através de tratamento estatístico o “grau de mistura” racial.¹³

11 Como bem coloca Proctor (1988:141-142) em seu estudo sobre a trajetória da antropologia física na Alemanha, Martin equacionava “antropologia” ao estudo das raças e sua obra alinhava-se proximamente com a tradição francesa de Broca e Topinard, com sua ênfase em medições.

12 Para uma discussão acerca da antropologia física e sua busca de correlacionar características morfológicas com parâmetros comportamentais, notadamente na tradição francesa e norte-americana do século XIX, vide Stocking (1968), Stepan (1982) e Gould (1991). Para o caso brasileiro, vide Corrêa (1982), Schwarcz (1993), Monteiro (neste volume), entre outros.

13 A literatura sobre genética e “mistura racial” no Brasil é vasta (vide Salzano & Freire-Maia 1968:153-156; Salzano 1979:57-77; Freire-Maia 1983). Salzano (1986) prevê explicação tecnicamente acessível acerca destes estudos para não-especialistas. É importante frisar que os estudos sobre “mistura racial” não se limitam ao Brasil, sendo comumente realizados em outras partes do mundo.

O estudo de Krieger et al. (1965) é um importante marco nas investigações sobre "mistura racial" no Brasil. Os procedimentos matemáticos propostos por estes autores, com certas modificações, continuam a ser seguidos até o presente. Nos interessa aqui o tratamento metodológico dispensado à "raça" e à classificação racial, que foi o seguinte:

Durante o exame médico, cada indivíduo participante do estudo foi racialmente classificado com base na pigmentação do abdomen, cor e tipo de cabelo, conformação do nariz e dos lábios [...]. O médico que procedeu o exame é nativo da Bahia e seu julgamento, ainda que necessariamente subjetivo, baseou-se numa experiência pessoal adquirida ao longo de toda a vida. Atribuíram-se códigos as diversas classes [i.e., branca, amarelo-claro, amarelo-escuro, mulato-claro, mulato-médio, mulato-escuro, preto] desde 0 (mais caucasóide) até 8 (mais negróide)... (Krieger et al., 1965:115-116)

A maior parte do trabalho consiste da derivação de um complexo algoritmo visando estimar, a partir da frequência de genes, os graus de "mistura racial". Krieger e colaboradores concluem que a "composição racial" da amostra inclui 58% de genes de origem caucasóide, 31% negróide e 11% indígena.

Investigações sobre "mistura racial" continuam bastante comuns no Brasil em períodos recentes (vide Franco et al., 1982; Salzano, 1986; Santos & Guerreiro 1995; entre outros). Os procedimentos quantitativos para estimar os graus de "mistura racial" frequentemente baseiam-se em Krieger et al. (1965), inclusive com os indivíduos participantes do estudo morfologicamente classificados pelos pesquisadores em grupos raciais a partir de características morfológicas externas. Estas investigações geram conclusões como a seguinte:

... em Porto Alegre, pessoas classificadas como brancas por suas características aparentes têm, em média, 8% de genes de origem africana [...] Quanto aos identificados como negros ou mulatos, estudos feitos no Rio de Janeiro, em São Paulo, Curitiba e Porto Alegre sugerem que a metade de sua constituição genética seria de origem caucasóide. (Salzano, 1986:52)

Os exemplos acima apontam claramente para a persistência do conceito de "raça" em pesquisas genéticas. Mais do que isto, revelam que, ainda que tenha sido um conceito intensamente problematizado e redefinido à luz do neodarwinismo, mesmo na genética de populações contemporânea a categoria "raça" faz-se presente com resquícios tipológicos,¹⁴ ainda que convivendo lado a lado com "polimorfismo", "genes", "fluxo gênico", "deriva genética", ou seja, com termos essencialmente pós-síntese. Ou seja, ainda

que os estudos sobre "mistura racial" tenham um delineamento teórico essencialmente neodarwiniano, o tratamento metodológico para "raça" e classificação racial aproxima-se muito de uma perspectiva tipológica diretamente traçável a uma antropologia física pré-síntese.

CONCLUSÃO

No início deste trabalho referi-me a "hibrididade" e "singularidade", expressões que foram recentemente empregadas por Araújo (1994) em seu estudo sobre a obra de Gilberto Freyre nos anos 30, onde sugere que, ao contrário do que comumente se imagina, a noção de que "cultura" veio a substituir "raça" é uma simplificação de um tratamento bem mais complexo dispensado a esta diáde em *Casa-Grande & Senzala*. Segundo Araújo (1994:31),

o destaque recebido pela noção de raça não se concentra em uma passagem localizada nem se refere apenas a um ou outro dos grupos sociais [...] Ao contrário, ela dá a impressão de se distribuir, ainda que de forma irregular e sempre dividindo o seu prestígio com o conceito de cultura.

Em outras palavras, Araújo sugere que tenha ocorrido, em vez de ruptura, uma "híbrida e singular articulação" (1994:30) conceitual.

A argumentação desenvolvida ao longo deste trabalho sugere que a interpretação de Araújo encontra ressonância no que ocorreu em antropologia física e vice-versa. Houve claramente uma tendência de deslocamento de "raça", em sua versão tipológica, para "população", um conceito cancelado pela síntese neodarwiniana. Este realinhamento conceitual tampouco se concretizou abruptamente; pelo contrário, "raça" não foi descartada, mas adaptada ao evolucionismo que penetrou na disciplina a partir dos anos 40. Um dos resultados deste processo foi que, pelo menos em teoria, "raça" foi retirada do plano primário, tornando-se atrelada à "população", que passou a ser a unidade privilegiada de análise. Como afirmou Stanley Garn, num comentário que encontra respaldo no discurso teórico (ainda que nem sempre na prática) da maioria dos antropólogos físicos contemporâneos, "raça" é tão somente "uma população em isolamento reprodutivo, nem mais, nem menos" (1971:5). Mas o fato é que o processo de transição desde "raça" a "população" ainda está por findar. Mesmo nos dias atuais, apesar do contínuo mergulho (técnico) desde a morfologia às moléculas e a progressiva incorporação de conceitos oriundos do evolucionismo neodarwiniano, ainda se percebe um tratamento tipológico para "raça" em antropologia física.

AGRADECIMENTOS

A Carlos E. A. Coimbra Jr., Eduardo Viveiros de Castro, Francisco M. Salzano, Lucia Morales, Marcos Chor Maio, Nancy Flowers e Sheila Mendonça de Souza pela leitura crítica do texto e pelas valiosas sugestões de bibliografia.

14 Não quero dizer com isso que os geneticistas estejam alheios às dificuldades de efetuar classificações raciais, como bem revelam Salzano (1979:62) ao afirmar que "o número de raças a serem distinguidas depende, basicamente, da conveniência do pesquisador", Freire-Maia (1979:27) ao enfatizar que "o conceito de raça deve ser prático mas, infelizmente, não é suficientemente objetivo para que os limites das raças sejam precisos e bem delimitados" ou Dobzhansky (1965:256) ao frisar que uma "deficiência fatal das tipologias raciais é que os tipos morfológicos são delineados a partir de um tipo de intuição, o que significa que são selecionados arbitrariamente, mesmo quando escolhidos por investigadores experientes". É interessante notar também que os geneticistas frequentemente chamam atenção para a "subjetividade" embuída nos procedimentos de classificação racial (cf. Krieger et al., 1965:115; Santos et al., 1987:746; entre outros). Santos et al. (1987:746), por exemplo, indicam que "a classificação racial foi realizada subjetivamente, considerando-se cor de pele, tipo de cabelo, formato do nariz e outras características". Subjetivas ou não, o fato é que classificações são levadas a cabo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAUJO, R. B., 1994. *Guerra e Paz: Casa-Grande & Senzala e a Obra de Gilberto Freyre nos Anos 30*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- ARMELAGOS, G., 1992. The concept of race, racism and anthropology. Trabalho apresentado no simpósio "Political-economic Perspectives in Biological Anthropology: Building a Biocultural Synthesis". Wenner-Gren Foundation International Symposium. Cabo San Lucas, México.
- BARKAN, E., 1992. *The Retreat of Scientific Racism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOAS, F., 1940. *Race, Language and Culture*. New York: Macmillan.
- BOWLER, P. J., 1989. *Evolution: The History of an Idea*. Berkeley: University of California Press.
- CASTRO-FARIA, L., 1952. Pesquisas de antropologia física no Brasil. *Boletim do Museu Nacional (antropologia)*, 13:1-106.
- CORRÊA, M., 1982. *As Ilusões da Liberdade: A Escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil*. Tese de Doutorado, São Paulo: Universidade de São Paulo.
- DOBZHANSKY, T., 1965. *Mankind Evolving*. New Haven: Yale University Press.
- DUNN, L. C., 1951. UNESCO's new statement on race. *Man*, 51:154-155.
- FLEURE, H. J., 1951. Letter. *Man*, 51:16.
- FRANCO, M. H. L. P.; WEIMER, T. A. & SALZANO, F. M., 1982. Blood polymorphisms and racial admixture in two Brazilian populations. *American Journal of Physical Anthropology*, 58:127-132.
- FREIRE-MAIA, N., 1983. *Brasil: Laboratório Racial*. Petrópolis: Vozes.
- GARN, S. M., 1971. *Human Races*. Springfield: Charles C. Thomas.
- GLICK, T., 1994. The Rockefeller Foundation and the emergence of genetics in Brazil, 1943-1960. In: *Missionaries of Science: the Rockefeller Foundation and Latin America* (M. Cueto, ed.), pp. 149-164. Bloomington: Indiana University Press.
- GOODMAN, A., 1995. The problematics of "race" in contemporary biological anthropology. In: *Biological Anthropology: The State of the Science* (N. T. Boaz & L. D. Wolfe, eds.), pp. 215-249. Bend: International Institute for Human Evolutionary Research.
- GOULD, S. J., 1991. *A Falsa Medida do Homem*. São Paulo: Martins Fontes.
- GOULD, S. J., 1995. Ghosts of bell curves past. *Natural History*, 104(2):12-19.
- GREENE, J. C., 1990. The interaction of science and world view in Sir Julian Huxley's evolutionary biology. *Journal of the History of Biology*, 23:39-55.
- HARAWAY, D., 1989. *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. New York: Routledge.
- HILL, W. C. O., 1951. Letter. *Man*, 51:16-17.
- HOOTON, E., 1936. Plain statements about race. *Journal of the American Association of University Women*, June, 20:1-4.
- KRIEGER, H.; MORTON, N. E.; AZEVEDO, E.; FREIRE-MAIA, N. & YASUDA, N., 1965. Racial admixture in northeastern Brazil. *Annals of Human Genetics*, 29:113-125.
- LITTLE, K. L., 1951. Letter. *Man*, 51:17.
- MACHADO, L. C., 1984. *Análise de Remanescentes Humanos do Sítio Corandó: Aspectos Biológicos e Culturais*. Rio de Janeiro: Instituto de Arqueologia Brasileira.
- MAYR, E., 1982. *The Growth of Biological Thought: Diversity, Evolution, and Inheritance*. Cambridge: Harvard University Press.
- MELLO E ALVIM, M. C., 1963. Diversidade morfológica entre os índios "Botocudos", do leste brasileiro (século XX e o "Homem de Lagoa Santa"). *Boletim do Museu Nacional (antropologia)*, 23:1-85.
- MENDONÇA DE SOUZA, S. M., 1995. *Estresse, Doença e Adaptabilidade. Estudo Comparativo de Dois Grupos Pré-históricos em Perspectiva Biocultural*. Tese de Doutorado, Rio de Janeiro: Escola Nacional de Saúde Pública, Fundação Oswaldo Cruz.
- NEVES, W. A., 1984. *Paleogenética dos Grupos Pré-Históricos do Litoral Sul do Brasil (Paraná e Santa Catarina)*. Tese de Doutorado, São Paulo: Instituto de Biociências, Universidade de São Paulo.
- PROCTOR, R., 1988. From anthropologie to rassenkunde in the German anthropological tradition. In: *Bones, Biology and Behavior: Essays on Biological Anthropology* (G. W. Stocking, ed.), pp. 138-179. Madison: University of Wisconsin Press.
- PROVINE, W. B., 1973. Geneticists and the biology of race crossing. *Science*, 182:790-796.
- SALZANO, F. M., 1979. *Você e sua Herança: Questões Básicas de Genética e Antropologia Física*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- SALZANO, F. M., 1986. Em busca das raízes. *Ciência Hoje*, 5(25):48-53.
- SALZANO, F. M. & FREIRE-MAIA, N., 1967. *Populações Brasileiras: Aspectos Demográficos, Genéticos e Antropológicos*. São Paulo: Companhia Editora Nacional Editora da USP.
- SANTOS, A. K. C. R., 1996. *Diversidade de Linhagens de DNA Mitocôndrial de Ameríndios da Amazônia: Populações Contemporâneas e Ancestrais*. Tese de Doutorado, Ribeirão Preto: Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo.
- SANTOS, S. E. B.; GUERREIRO, J. F.; SALZANO, F. M.; WEIMER, T. A.; HUTZ, M. H. & FRANCO, M. H. L. P., 1987. Mobility, blood genetic traits and race mixture in the Amazonian population of Orizimimã. *Revista Brasileira de Genética*, 10:745-759.
- SANTOS, S. E. B. & GUERREIRO, J. F., 1995. The indigenous contribution to the formation of the population of the Brazilian Amazon region. *Revista Brasileira de Genética*, 18:311-315.
- SCHWARCZ, L. M., 1993. *O Espetáculo das Raças: Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SEYFERTII, G., 1985. A antropologia e a teoria do branqueamento da raça no Brasil: a tese de João Batista de Lacerda. *Revista do Museu Paulista*, 30:81-98.

STEPAN, N., 1982. *The Idea of Race in Science: Great Britain 1800-1960*. London: Mac-Millan Press.

STOCKING, G. W., 1968. *Race, Culture and Evolution*. New York: Free Press.

TRINKAUS, E. & SHIPMAN, P., 1992. *The Neandertals: Of Skeletons, Scientists and Scandals*. New York: Vintage Books.

UNESCO, 1952. *The Race Concept: Results of an Inquiry*. Paris: Unesco.

VALLOIS, H. V., 1951. U.N.E.S.C.O. on race. *Man*, 51:15-16.

PARTE III

O BRASIL COMO "LABORATÓRIO RACIAL": OS ESTUDOS SOBRE RELAÇÕES RACIAIS ENTRE OS ANOS 40 E 60

M.S. Gonçalves^{a, b}
J.F. Nechtman^a
M.S. Figueiredo^c
J. Kerbauy^c
V.R. Arruda^b
M.F. Sonati^b
S.O.T. Saad^b
F.F. Costa^b
T.A. Stoming^a

^a Department of Biochemistry and Molecular Biology, The Medical College of Georgia, Augusta, Ga., USA;
^b Department of Clinical Medicine, School of Medical Science, UNICAMP, Campinas, and
^c Escola Paulista de Medicina, Sao Paulo, Brazil

Key Words

β^S haplotypes
 γ globin gene
Brazil

Introduction

Brazil is the largest country in South America. It has about 100 million people and was discovered in the year 1500 by the Portuguese. It remained a colony of Portugal until the year 1888. During this period, Brazil had a very diverse economy which resulted in a large influx of slaves from Africa. Consistent with this fact is the distribution of the sickle cell allele in the Brazilian population in some areas. For exam-

Sickle Cell Disease in a Brazilian Population from Sao Paulo: A Study of the β^S Haplotypes

Abstract

In this study we have determined the frequency of β^S haplotypes in a Brazilian sickle cell disease population from Sao Paulo, Brazil, by analyzing sequence variations in the immediate 5' flanking and second intervening sequence (IVSII) regions of the γ globin genes. This association between sequence differences and β^S haplotype backgrounds was determined by screening genomic DNA samples using dot blot analysis of polymerase chain reaction products. We studied 148 β^S chromosomes, and found that haplotype 20 (CAR or Bantu) significantly predominated in this population. This is in agreement with the findings of the historical Portuguese Atlantic slave trade from Africa to South America.

ple, in the state of Bahia, sickle cell disease constitutes the most common genetic disorder [1]. Sao Paulo is located in the southeast of Brazil, where the allele frequency of the β^S gene in heterozygotes is 6.6%. The frequency of homozygous newborn babies is estimated to be 0.1% [2-4]. Sao Paulo also played host to a large number of European immigrants, mainly from Italy. The population is very heterogeneous, and the high incidence of the β^S gene is accompanied by an increased frequency of β

Sequences (5' → 3') of primers

Positions
(CAP = +1)

Function
(Gy or Ay)

AACAAAAGCAAAACCAACCTACC
CAAATCTGAGAAGCGACCTG
ATGGGTCATTTCACAGAGGAGG
AGGTAGITGTTCCCTTCAA

-1185 → -1162
+ 205 → + 225
+ 54 → + 75
+1185 → +1204

forward Gy
reverse Gy and Ay
forward Gy and Ay
reverse Ay

Probes

Position

Haplotype

GAAACGGTCCCTGGCTAAA (N)
GAAACGGTTCCTGGCTAAA (M)

Gy -158 (T → C)

3 and 31

GAGATGCCATAAAGCACCG (N)
GAGATGCCACAAGCACCG (M)

codon 75 AyI → AyT

17

CTGGAGCTACAGACAAGAA (N)
CTGGAGCTAGAGACAAGAA (M)

Gy -369 (C → G)

19

TACATGCTTTAACTTTAAA (N)
CATGCTTTAACTACAGGC (M)

Gy -409 to -391
Gy -407 to -383 6-bp deletion

20

thalassemia, which is estimated to have a carrier frequency around 6.4% in the Italian descendants [5-7].

It is well known that β^S haplotypes are consistently associated with ethnic groups. Thus, the haplotypes have been assigned the name of the geographic area in which they are most frequently found. The Benin type (BEN) or 19 is associated with central west Africa, the Bantu (CAR) or 20 with south central and eastern Africa, the Senegal (SEN) or 3 with Atlantic west Africa, the Saudi Arabia-India or 31 with the Indian subcontinent and the eastern section of the Arabian peninsula, and the Cameroon or 17 with the west coast of Africa and African Americans living in the southeastern United States [8-15].

Because a large percentage of Brazilians are of African descent, we conducted this study of β^S haplotypes in the Brazilian population from Sao Paulo in order to confirm the anthropological origin of the gene.

Materials and Methods

The determination of haplotypes by the detection of certain mutations in the 5' flanking region and in the second intervening sequence (IVSII) of the γ globin gene was completed as previously described [16-19]. Hematological studies were performed by standard methods. Thirty-three patients came from the outpatient clinics of the UNICAMP and 41 from the outpatient clinics of the Escola Paulista de Medicina. DNA was isolated from peripheral blood leukocytes using the procedure of Ponez et al. [20] with some modifications. DNA samples were amplified by the polymerase chain reaction (PCR) using oligonucleotide primers synthesized to selectively amplify the 5' flanking and IVSII regions of the γ genes. The sequences of primers and probes are listed in table 1. Amplified DNA was denatured in a solution of 0.4 M NaOH containing 25 mmol/L EDTA and immobilized onto a nylon membrane (Hybond N⁺, Amersham) using a dot blot apparatus (BRL). Oligonucleotide probes corresponding to the sequences specific for each haplotype were 5' end-labeled using T4 polynucleotide kinase (USB) and [γ -³²P]ATP (ICN). Each probe was hybridized to the membrane-bound amplified DNA at 2°C below its calculated melting temper-

Fig. 1. Dot blot analysis for haplotype 20. The dot blot analysis was conducted on amplified DNA as described in Diaz-Chico et al. [21]. The sequences of the primers used for amplification and the probes used for dot blot analysis are listed in table 1.

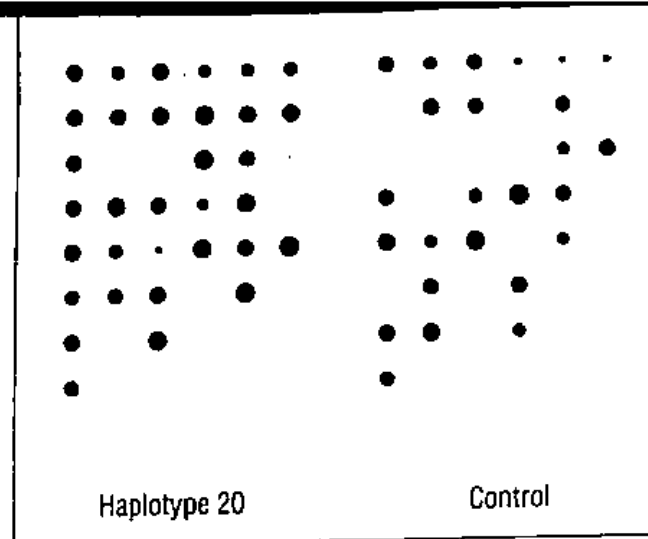


Table 2. Haplotype combinations and levels of HbF

Haplotype combination	Patients		HbF, %						
	n ¹	%	Mean	SD	SE	median	range	maximum	minimum
19/19 (BEN/BEN)	4	12.2	9.83	3.81	1.27	8.8	13.3	18.7	5.4
20/20 (CAR/CAR)	27	36.5	4.61	2.68	0.51	4.0	9.7	10.9	1.2
19/20 (BEN/CAR)	32	43.2	8.75	6.09	1.08	8.75	28.5	29.7	1.2
20/Atp (CAR/atp)	6	8.1	3.28	1.63	0.67	3.4	3.8	5.2	1.4

atp = Atypical.

¹ These data are consistent with the Hardy-Weinberg distribution.

ature and the membrane was then washed with a tetramethylammonium chloride solution to remove non-specifically bound probe [21]. The filters were exposed to X-ray film (X-OMATTM, Kodak) at either -70°C or room temperature.

Results

Haplotypes were determined for all 74 SS individuals. Figure 1 illustrates a representative dot blot with normal and mutant probes. Ninety-two out of 148 β^S chromosomes studied

were of haplotype 20 (CAR; 62.2%) while about 50 (33.8%) were haplotype 19 (BEN), and 6 patients (4%) had atypical haplotypes. Among individuals, 43.2% were heterozygous BEN/CAR, 36.5% were CAR/CAR, 12.2% were BEN/BEN and 8.1% were CAR/atypical. HbF levels are shown in table 2. The distribution of HbF among the haplotypes is shown in figure 2.

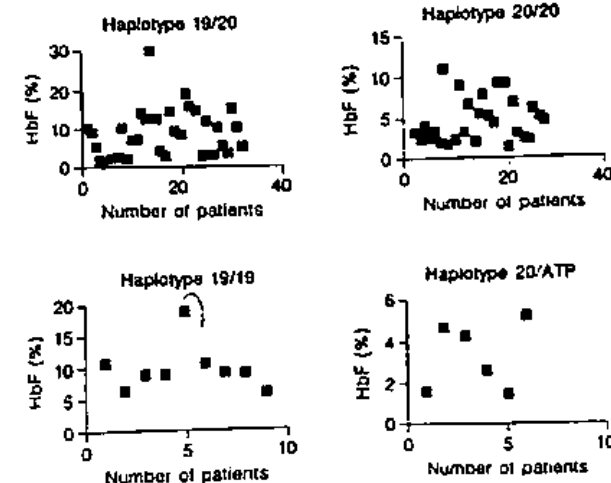


Fig. 2. Distribution of HbF in the haplotype groups studied. ATP = Atypical.

Discussion

The data presented in this paper show a high frequency of haplotype 20 and haplotype 19 among the SS patients from Sao Paulo, Brazil, with a predominance of haplotype 20. No haplotypes 3, 31, or 17 were found. The distribution of β^S haplotypes in this population differs from those observed among SS patients from several American locations [17, 22-27]. Overall in the United States, Black SS patients with the BEN/BEN haplotype represent 40-50% of the total. SEN/SEN are rare, and CAR/CAR patients account for 5%. In Jamaica, the majority (70%) of the SS patients have the BEN haplotype. These data are consistent with the different origins of the African slaves forced to immigrate to the Americas, and with the fact that the United States and Jamaica were greatly influenced by the 18th century British Atlantic slave trade [11, 19, 27, 28].

Data concerning β^S haplotypes from Cuba and Puerto Rico suggest a large contribution

from the Bantu-speaking region of Africa [27, 29]. The African people were brought to Brazil during the Portuguese Atlantic slave trade. In 1969, Curtin [27] presented important conjectures about the composition of the β^S haplotype frequencies in Brazil. The Portuguese slave trade from Africa to Brazil was active from 1701 to 1816 with 68% of the slaves coming from Angola. From 1817 to 1846, the Congo, Angola, and Mozambique contributed 90% of the slaves imported to Brazil. Few slaves came from Senegambia. Most were sent to the northern coast of Brazil. Curtin [27] also suggested that the majority of the Bantu type were sent to Rio de Janeiro and Sao Paulo. The results from the present studies involving the Sao Paulo population are compatible with these historical hypotheses. The high number of BEN/CAR heterozygotes should be expected since the Benin trade was increased throughout the 19th century somewhat reducing the Bantu trade during this time.

In summary, we observed that the Sao Paulo population is predominantly of haplo-

type 20 or CAR, a small number (4%) have the atypical haplotype, and a relatively high number are BEN/CAR heterozygotes. Remarkably, this group appears to have a higher HbF level than has been previously described [14], with some of these patients showing HbF levels as high as 29%. We do not yet know the implications of this observation on the clinical

manifestations of the disease, and have not attempted to characterize this phenomenon here. Further studies about α thalassemia, the LCR HSII region, levels of the γ globin chain and its correlation with clinical severity in this population are required to analyze this feature.

References

- Machado L: Da incidência da drepanocitemia em grupos de indivíduos da cidade do Salvador. *Rev Med Cir Farm* 1958;270:470-475.
- Ramalho AS, Beigelman B: Sickle cell trait and tuberculosis. *Cien cult* 1979;29:1149.
- Salzano FM: Abnormal hemoglobin studies and counseling in Brazil: in Scott RB (ed): *International Aspects of Sickle Cell Disease*. Washington, Howard University Center for Cell Disease, 1979, pp 67-69.
- Salzano FM, Tondo CV: Hemoglobin types in Brazilian population. *Hemoglobin* 1982;6:85.
- Ramalho AS: A talassemia como causa de anemia hipocromica e microcitica em nosso meio. *Rev Bras Patol Clin* 1975;11:261.
- Ramalho AS: Investigaçao genética epidemiologica das talassemias β e $\delta\beta$ no Estado de São Paulo. *Rev Paul Med* 1976;88:68.
- Zago MA, Costa FF, Botura C: β thalassemia in Brazil. *Rev Bras Pesq Med Biol* 1981;14:383.
- Bouthassira EF, Lachman H, Krishnamoorthy R: A gene conversion located 5' to the γ gene in linkage disequilibrium with the Bantu haplotype in sickle cell anemia. *J Clin Invest* 1989;83:2070-2073.
- Lapoumeroulie C, Dunda O, Trabuchet G, Mony-Lobe M, Labie D, Elion J, Krishnamoorthy R: A novel sickle gene of yet another origin in Africa. The Cameroon type. *Blood* 1989;74(suppl 1):63.
- Nagel RL, Fabry ME, Pagnier J: Hematology of sickle cell anemia in Africa. *N Engl J Med* 1985;312:880-884.
- Nagel RL, Rao SK, Dunda-Ilkhadja O: The hematologic characteristics of sickle cell anemia bearing the Bantu haplotype: The relationship between γ and HbF level. *Blood* 1987;69:1026-1030.
- Nagel RL, Labie D: DNAS haplotypes the β gene: in Stamatoyannopoulos G, Nienhuis A (eds): *Hemoglobin Switching. Part B: Cellular and Molecular Mechanisms*. New York, Liss, 1989.
- Nagel RL, Ranney HM: Genetic epidemiology of structural mutations of the β -globin gene. *Semin Haematol* 1990;27:342-359.
- Schroeder WA, Rowars DR, Kay LM: β -Cluster haplotypes, α -gene status, and hematological data from SS, SC, and S β -thalassemia patients in southern California. *Hemoglobin* 1989;13:325-353.
- Schroeder WA, Munger ES, Dunar DR: Sickle cell anemia, genetic variations, and slave trade to the United States. *J Afr Hist* 1990;31:163-180.
- Dimovsky AJ, Oner C, Agarnal S, Gu YC, Kutlar A, Lanclos KD, Huisman THJ: Certain mutations observed in the 5' sequences of the γ and γ globin genes of β chromosomes are specific for chromosomes with major haplotypes. *Acta Haematol* 1991;85:79-87.
- Hattori Y, Kutlar F, Kutlar A, McKie VC, Huisman THJ: Haplotypes of β chromosomes among patients with sickle cell anemia from Georgia. *Hemoglobin* 1986;10:623-642.
- Lanclos KD, Oner C, Dimovsky AJ, Gu YC, Huisman THJ: Sequence variations in the 5' flanking and IVS-II regions for the γ and γ -globin genes of β chromosomes with five different haplotypes. *Blood* 1991;77:2488.
- Month SR, Ballas SK, Surrey S, Schwartz E: Analysis of 5' flanking regions of the γ -globin genes from major African haplotype backgrounds associated with sickle cell disease. *J Clin Invest* 1990;85:364-370.
- Ponez M, Solowiejczyk D, Harpel B, Morry Y, Schwartz E, Surrey S: Construction of human gene libraries from small amounts of peripheral blood: Analysis of β -like globin genes. *Hemoglobin* 1982;6:27-36.
- Diaz-Chico JC, Yang KG, Yang KY, Elremov DG, Stoming TA, Huisman THJ: The detection of β -globin gene mutations in β -thalassemia using oligonucleotide probe and amplified DNA. *Biochim Biophys Acta* 1988;949:43-48.
- Antonarakis SE, Buchan CD, Serjeant GR, Theisen CE, Dover GJ, Kazanian HH Jr: Origin of the β -globin gene in Blacks: The contribution of recurrent mutation or gene conversion or both. *Proc Natl Acad Sci USA* 1984;81:853-856.

Erratum

In the article by Dwarkadas et al., *Hum Hered* 1994;44:127-141, 'Paral-
lization of General-Linkage Analysis Problems', figures 2 and 3 on page
136 have been transposed. We regret any inconvenience this may have
caused.

Capítulo 5

Da "Cor" do Desejo no Mercado Afetivo-sexual Carioca

Introdução

Nos capítulos anteriores procurei compreender como as relações entre os sexos se articulavam, nos relacionamentos afetivo-sexuais, "raça/cor", erotismo e prestígio em alguns dos autores clássicos que trataram do tema.

No Capítulo 2, focalizei os autores que forneceram uma espécie de "mito de origem" da construção da nação brasileira a partir do eixo afetivo-sexual "inter-racial". Como vimos, nessas análises o foco incide sobre a lúbrica e libidinosa relação do casal homem "branco" e mulher "mestiça" e/ou "negra", como o eixo da construção de uma certa concepção de nação. Como havia adiantado anteriormente, essas análises sustentam-se a partir do argumento utilitário, de base demográfica, que enfatiza a ausência de mulheres "brancas" nos primeiros séculos da colonização. Se, entre os autores que analisaram esse período, vemos como os homens "negros" se apresentam exclusivamente no mundo do trabalho e excluído do campo dos prazeres e afetos, a preponderância do "casal colonizador" (e miscigenador) não é, entretanto, compreendida e vocalizada de modo uníssono.

Como procurei demonstrar, os textos dos autores analisados no Capítulo 2, possuíam em comum a percepção de que a sociedade brasileira era miscigenada. Pensar a miscigenação como problema, solução ou uma especificidade brasileira variou com a forma como cada um dos autores concebeu (e manejou) o ato sexual (e o desejo que o sustenta) "inter-racial". Para Nina Rodrigues, por exemplo, o contato (e porque não o próprio desejo) deveria ser interdito através de uma jurisprudência "racializada". Oliveira Vianna propôs que o Estado administrasse o desejo erótico "inter-racial" de forma a produzir a "boa mistura" através do casamento formal. Para Paulo Prado a solução seria a guerra ou a revolução, dado que a luxúria ("inter-racial") e a cobiça haviam levado o país à melancolia. Gilberto Freyre concebe, como Oliveira Vianna, um tipo de mestiçagem positiva — aquela produzida no interior de um sistema que nomeou de "patriarcalismo poligâmico": o senhor "branco" com sua esposa "branca" e a amante "negra" ou "mulata".

comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais interraciais no Brasil e na África do Sul. Tese de Doutorado. PPGSA/UFES/UFRR.

No Capítulo 3, analisei alguns romances e peças teatrais considerados clássicos na literatura brasileira que tratassem do tema das relações afetivo-sexuais “heterocrônicas”. O objetivo deste capítulo foi perscrutar nessas obras as representações e imagens sobre “raça”, gênero, erotismo e miscigenação veiculadas nessas obras e como elas articulavam (ou não) certas imagens de nação. Como visto, a relação entre o homem “branco” e a mulher “mestiça” aparece sempre circunscrito como amasiamento, concubinato e prostituição – nunca como uma relação formal –, e retira a força de sua legitimação por estar atrelada a uma ideia de nação, estruturada sob uma perspectiva patriarcal, que supõe (dentro dessa lógica) a possibilidade de “branqueamento” da população. A relação oposta (o homem “negro”/mulher “branca”) apareceu, invariavelmente, como poluidora. Entre os textos analisados somente um casal de “O Coriço”, periférico na narrativa, é desenhado como disruptivo, sua filha, entretanto, se tornará prostituta. De fato, o que os escritos literários analisados evidenciaram foi o tom de tragédia que marca tais relações.

No Capítulo 4, analisei alguns dos estudos dos autores clássicos que abordaram o tema das relações afetivo-sexuais “inter-raciais” para compreender não mais as relações “raciais” no Brasil colônia mas no Império (com *Sobrados e Mucambos* de Gilberto Freyre) e no período pós-abolicionista (com Donald Pierson, Roger Bastide, Florestan Fernandes, Costa Pinto, Carl Degler e Thales de Azevedo). A estratégia de leitura adotada para a análise destes textos foi similar à encetada nos capítulos anteriores. Perscrutei os valores e representações sobre “raça”, gênero, erotismo e mestiçagem veiculadas pelos autores com o objetivo de compreender de que forma tais relações operavam (ou não) uma certa imagem de nação.

Estas análises revelaram que as noções de gênero, “raça” e erotismo estão fortemente ancoradas em certas estruturas de *status* e prestígio, que as hierarquizam de modo singular, evidenciando um campo de manobra que possibilita compensar o desprestígio da “cor” como atributo de *status*. Como procurei demonstrar, há dois elementos que articulam logicamente as distintas análises sobre o tema: erotismo e mobilidade (ou ascensão) social.

O primeiro, referido ao casal homem “branco”/mulher “mestiça”, concedido no interior de uma relação não formal (para a época, ou seja, concubinato), amasiamento entre outras; e o segundo, ao par homem “negro”/mulher “branca”, circunscrito a uma relação formal. Algo que reforça a hipótese explicativa apresentada no Capítulo 3 relativa ao conteúdo tabu da relação homem “negro”/mulher “branca”. Concebê-la

recorrentemente enquanto uma troca de compensações de atributos desprestigiantes visando a ascensão (ou mobilidade) social – negando-lhe o desejo, o afeto ou o erotismo –, apresenta-se *em parte* como uma forma de obscurecer a ameaça que este casal representa para uma estrutura de dominação calcada no gênero (masculino) e na “raça” (“branca”).

O objetivo do presente capítulo é, com estas referências em mente, dar voz, ou melhor, possibilitar uma escuta, àqueles que contraíram relacionamentos afetivo-sexuais “heterocrômicos”. De antemão, gostaria de explicitar, que não é minha intenção mostrar que “ainda” existe preconceito contra os casais “inter-raciais”, nem tampouco dimensioná-lo na sociedade brasileira. Meu campo se restringiu ao Rio de Janeiro e meu objetivo é destriçar, ao menos em parte, o peso relativo da “cor” na constituição das identidades e assimetrias entre homens e mulheres no mercado dos afetos e prazeres carioca. Mais especificamente, focalizar a forma como a “cor” ou “raça” subsiste e alimenta um elo afetivo-sexual e se circunscreve (atrelada às estruturas de prestígio) ao universo do erótico, muitas vezes ausente das análises sobre o tema, sobretudo, como visto, na relação homem “negro”/mulher “branca”.

Ao analisar as regras de casamento e sexualidade em seu clássico “Cultura e Comunicação”, Edmund Leach (1976) chama atenção para a distinção entre “fatos etnográficos e regras normativas”. São as representações e normas que ordenam tais relações, de modo que estas “acabam por ser reivindicações do que se deveria fazer. O que passa na realidade é, em geral, muito diferente” (*idem* 197).

Como demonstrei na introdução dessa tese, tais diferenças se evidenciam no Brasil quando cotejamos às representações sobre relações afetivo-sexuais entre “brancos” e “negros”¹, as estatísticas sobre o tema. Em um país onde tradicionalmente e de um modo geral, assinalam-se valores como *misura*, *mestiçagem* e *contato*, em um jogo considerado peculiar entre hierarquia e igualdade, as análises sociológicas de cunho estatístico se configuram como uma interessante fonte de percepção de certas tendências e questões.

Como adiantei anteriormente, essas análises, no entanto, apontam caminhos mas não explicitam os valores que permeiam as escolhas e preferências referentes às relações afetivo-sexuais entre “brancos” e “negros”. Além disso, os estudos

¹ Nessa análise utilizo, como adiantei na introdução dessa tese, aqui, nas classificações de cor utilizadas pelos informantes, através desse procedimento, procuro, seguindo a sugestão de Pitt-Rivers, ressaltar que “raça” antes de ser um conceito científico é histórico, culturalmente construído no interior de uma certa concepção nativa e não deve ser concebido e utilizado da forma invoca-

sociológicos de orientação quantitativa e/ou demográficos operam com casamentos formais (civil, civil/religioso, concubinato) ao passo que meu foco, neste trabalho, incide sobre relacionamentos afetivo-sexuais "heterocrômicos" em geral e nos valores que presidem essas escolhas.

A última abordagem qualitativa sobre o tema foi realizada por Thales de Azevedo em 1975. Parte das interpretações deste e de outros autores são bastante atualizadas, mas meu objetivo nesse capítulo é dar voz àqueles que mantêm ou mantiveram relacionamentos afetivo-sexuais considerados "heterocrômicos". Foram objetos da pesquisa namoros em curso ou já finalizados, casamentos formais e "rolos". Esse material, vale reiterar, não possui valor quantitativo. O foco principal que orientou a pesquisa foi resgatar as falas dos informantes, compreender os valores que orientaram suas escolhas e conhecer os dramas vividos no campo afetivo-sexual por aqueles que contrairam relações consideradas, pelos próprios entrevistados, como "inter-raciais" ou "heterocrômicas".

Este capítulo está estruturado da seguinte maneira: inicia-se com a apresentação do percurso e dos percalços enfrentados para a realização dessa pesquisa. Em seguida, analiso o peso relativo da "cor/raça" nas relações "heterocrômicas" no universo de sociabilidade, família, parentesco e amizade dos informantes. Diferentemente dos autores analisados que trataram do tema anteriormente, não é minha intenção perscrutá-los para evidenciar a existência (ou não) do preconceito "racial" na sociedade brasileira. Como dito acima, não é objetivo dessa tese mostrar que "ainda existe preconceito racial na sociedade brasileira", mas surpreender suas faces sutis e inexploradas.

Na terceira parte do capítulo, discuto a tensa correlação entre os discursos normativos e os desejos eróticos "inter-raciais". O foco incide na complexidade de se viver o desejo afetivo-sexual por um "outro" "racialmente" distinto, que caminha na contramão das paixões ideológicas. Nesse item, sistematizo e analiso, ainda, os espaços de disputa e competição do mercado afetivo-sexual "inter-racial", desvelado pelas acusações que homens e mulheres, "negros" e "brancos" padecem (e desferem) quando contraem relações "heterocrômicas".

No item quatro, apresento as narrativas dos informantes sobre as motivações e valores que orientam (ou orientaram) suas escolhas afetivo-sexuais. Nesse item o argumento da mobilidade (ou ascensão) social desferido sobretudo contra o casal homem "negro"/mulher "branca", é interpretado como um veículo de expressão de um relacionamento, em verdade, tabu. Procuro, nesse sentido, desvelar alguns dos sentimentos

e significados presentes no que nomeei de "síndrome utilitarista", que parece marcar tais encontros.

Na quinta parte do capítulo, analiso a relação entre "cor negra" e erotismo. Discuto, primeiramente, o fantasma da prostituição que paira sobre as mulheres "negras"; para em seguida, focalizar tal relação nos atributos eróticos que pesam sobre o homem "negro".

Passemos, a seguir, às condições de elaboração da pesquisa

5.1 - Percursos e percalços da pesquisa no Rio de Janeiro

O percurso dessa pesquisa foi marcado por algumas idas e vindas que pretendo destriçar a seguir. No início, como parte ainda de um projeto piloto comecei a selecionar meus informantes a partir da indicação de amigos e parentes, sem restrição em termos de faixa etária, educação ou camada social. Após a realização de cerca de dez entrevistas que seguiram o formato de história de vida, comecei, através de uma aluna da PUC a frequentar uma "reunião de mulheres", organizada pela médica do Posto de Saúde da localidade, na favela de Vila Canoas em São Conrado, zona sul do Rio de Janeiro. As características locais — uma pequena favela recém incluída no programa Favela Bairrinho, basicamente composta de migrantes nordestinos e com uma significativa parcela de "brancos" — me fez optar por delimitar algumas regiões onde incidiria um trabalho de campo mais sistemático que aliaría entrevistas formais a um contato mais direto com o cotidiano local.

A importância dessa opção fora evidenciada pela ênfase que alguns autores concederam a variabilidade da classificação de "cor" — seus significados, usos e matizes — conforme as redes de sociabilidade locais. Mais marcadamente, seguindo as sugestões Peter Fry (1996), Yvonne Maggie (1989) e Moema Pacheco (1986), considerei que teria condições de articular a lógica local de classificação de "cor" à dinâmica de alguns mercados afetivo e erótico específicos.

Assim, optei ainda por realizar na PUC-RJ através de entrevistas formais e conversas informais, a observação e análise acerca das possibilidades de encontros afetivo-sexuais entre jovens de "cores" e classes distintas em um espaço considerado como "branco" e de elite da zona sul carioca. Além disso, frequentei por cerca de oito meses a favela de Vila Canoas — primeiramente, uma reunião de mulheres realizada as quartas-feiras de manhã no Posto Médico da comunidade, em seguida incluí uma

reunião do ALANON – um *braço* dos Alcoólicos Anônimos para familiares de alcoolistas aos sábados à tarde, que me permitiu ampliar a rede de contatos e ter companhia para circular pela comunidade depois da reunião. Ao final do período, passei a freqüentar a comunidade somente aos sábados, pois o trabalho docente me ocupou as quartas-feiras. Eventos sociais como bailes funks do Chapéu Mangueira e de Rio das Pedras, assim como alguns bares da moda da zona sul também foram privilegiados em visitas eventuais, nas quais procurava observar a dinâmica dos contatos e flertes.

Entretanto, ao longo do trabalho de campo e, após a leitura de mais algumas análises, mais marcadamente os trabalhos de Sansone (no prelo), Souza (1996), Monteiro (1999), Gomes (1996), Farias (1999), Rosa (1999) e, sobretudo, ao aprofundar a leitura da análise de Pacheco (*idem*), retornei à estratégia inicial.

O trabalho de campo que vinha realizando não estava evidenciando aspectos especialmente ricos para a análise que pretendia realizar. Além disso, notei que havia um relativo silêncio acerca da relação entre as representações sobre sexualidade, “raça” e erotismo mais contemporaneamente. Em suma, havia algo, ainda, por ser realizado: reconstruir o percurso histórico da construção de certas representações sociais relativas aos encontros afetivo-sexuais “heterocrômicos”.

Desse modo, para os objetivos dessa pesquisa considereei que retornar à estratégia inicial – de entrevistar pessoas procurando recuperar suas biografias afetivo-sexuais, sem definir previamente um critério de seleção – seria uma maneira de me concentrar melhor em um aspecto relativamente abandonado acerca da articulação entre gênero, sexualidade, erotismo e suas interconexões com a idéia de “raça” – cuja análise, ainda que sobejamente referida nas ciências sociais, carece de atenção, sobretudo, a partir de um viés qualitativo há pelo menos 25 anos. *Desse modo, centrei meu jogo no eixo das representações sobre “cor”, mestiçagem, gênero, erotismo, ascensão social e prestígio não me atendo estritamente à observação direta do funcionamento de certos mercados erótico-afetivos específicos – embora sempre que seja pertinente à análise procure arrolar suas características.*

O retorno à aleatoriedade na seleção dos informantes me pareceu de fundamental importância, pois percebi que dessa forma poderia interpelar e investigar em distintas camadas sociais, com igualmente diferenciados níveis educacionais e peso relativo de “cor” e da “raça” e sua articulação com gênero e prestígio, no imaginário sexual e conjugal carioca. Cabe lembrar, como afirmou Loyola (1999) que “a sexualidade não é fixa”, sua vivência e sentidos se metamorfoseiam ao longo da vida de um indivíduo.

Nesse sentido, partilho da opinião da autora de que, se o contexto social é importante, mais ainda talvez seja acompanhar a trajetória afetivo-sexual dos informantes para além desses contextos específicos.

*

* *

Ao longo desta pesquisa realizei um total de 30 entrevistas, contabilizando aquelas que foram gravadas e as conversas informais. Destas, 14 foram com homens (sete “não brancos” e seis “brancos”) e 16 foram com mulheres (dez “brancas” e seis “não brancas”). A faixa etária dos homens percorre basicamente a faixa de 20 a 35 anos. Somente um entrevistado tinha mais de 50 anos. O mesmo se deu entre as mulheres: somente duas tinham na ocasião da entrevista mais de 35 anos – duas moças “brancas”: uma com 36 anos e a outra com 44 anos.

Nas entrevistas realizadas, procurei basicamente recuperar as trajetórias, histórias e expectativas sexuais e afetivas dos “informantes” acerca dos seus relacionamentos afetivo-sexuais “heterocrômicos”. Relações de vizinhança, entrada no mercado de trabalho, expectativas do início da vida afetiva e suas (re)leituras, assim como as relações familiares marcaram de forma diversificada as conversas que mantive.

Ao longo do trabalho de campo, deparei-me com algumas dificuldades que são, acredito, importantes para a pesquisa e para a reflexão ora proposta. Logo de início me vi envolvida em um jogo de “silêncio e sombra” ao conversar sobre o tema em questão com os entrevistados. Pollak (1989) foi o autor a quem recorri para buscar compreender (e lidar) com essa questão. Em sua análise sobre a construção social da memória – sobretudo, a recente emergência das “memórias subterrâneas” –, o autor ressalta que “um passado que permanece mudo é muitas vezes menos o produto do esquecimento do que de um trabalho de gestão da memória segundo as possibilidades de comunicação” (*idem*, 13). Ainda que o ponto central dessa tese não seja a questão da memória coletiva ou individual, suas sugestões e reflexões foram muito inspiradoras para um tema tão poroso como o da questão “racial” no mundo dos afetos e prazeres. Percebi que se fazia necessário encontrar um “canal de comunicação” com meus informantes de modo a ter acesso às suas experiências e dimensões da realidade.

Assim, em primeiro lugar, notei que de acordo com a forma como elaborava a pergunta recebia como resposta uma negação, seja da diferença "racial", seja de conflitos com base na "raça", seja da impossibilidade de se falar em relacionamentos afetivo-sexuais na família "porque ela já era muito misturada". Se elaborasse a pergunta de outro jeito, às vezes, conseguia estabelecer um "canal de comunicação" com o entrevistado, mas do contrário caíamos no mais sepulcral silêncio. Além disso, percebi que muitas vezes, aquele que se autoclassificava como "branco", era mais contundente ao falar sobre preconceito do que o que se classificava como "negro"². Entre os "negros", "mulatos" e "morenos" e "saraás" entrevistados, a percepção da discriminação se deu ora na entrada na adolescência (com as "paqueras"), ora nos primeiros passos em direção ao mercado de trabalho ou na entrada na universidade. Foi significativa na fala de uma informante a posição da família na vivência do preconceito. Todos a aconselharam a desistir de "empregos que não eram para ela", afirmando que no bairro "havia casas de família" onde ela poderia trabalhar.

Destaco essa fala porque esse é um momento de grande relevância na história das pessoas que entrevistei (e nem sempre esteve circunscrito ao mundo dos afetos), pois se apresenta como um importante marco ao qual os indivíduos "não brancos" recorrem na construção de si e de seu lugar social. Grosso modo, mas sem generalizar em excesso, pude detectar a narrativa sobre um certo momento (um *leit-motiv* nos termos de Pollak) no qual os entrevistados se depararam de forma dramática não com diferença de "cor/raça" (isso eles já sabiam), mas como esta poderia evocar a hierarquia e a desigualdade entre eles e o "outro" com base na "raça". Um momento radical que vem a (re)construir sua relação (e inserção) no mundo e com as pessoas.

Em segundo lugar, pude registrar que existem eixos em que a "cor" aparece e é relevante e outros que não. Foi comum a atribuição de valores diferentes quando o(a) entrevistado(a) se referia a diferença entre se relacionar sexualmente com "brancos" e "negros" e aos apelos eróticos e estéticos que presidiam essas escolhas - como veremos adiante. Traços de personalidade, no entanto, como temperamento e caráter (ou machismo, por exemplo) foram lidos como algo que se adquire através da "criação", indicando um deslocamento do eixo "racial".

² Talvez conte, nesse sentido, o fato da pesquisadora ser "branca" (auto-classificação), o que poderia produzir algum tipo de constrangimento entre os "negros", "mulatos" e "morenos", e um maior relaxamento no trato com a questão entre os "brancos".

Construção
de lugar
social

Além disso, o aspecto “confiança” se mostrou fundamental na elaboração do trabalho, mas foi marcado por inúmeras variáveis. Algumas vezes, ao contrário da experiência de campo de Pacheco (1986) tive facilidade de obter entrevistas e estabelecer conversas. Em certas ocasiões senti nos meus entrevistados uma genuína avidez por falar e contar sua história. Algumas heróicas na forma de narrar, outras nem tanto, porém corajosas na maneira como conseguiram falar delas. Outros, sobretudo aqueles que possuem alguma militância política, enfrentaram a entrevista com desconforto. Discutirei adiante o conflito e os dramas que apareceram naqueles que procuram enquadrar o desejo a uma certa perspectiva política.

Parte da confiabilidade e disponibilidade para falar sobre o tema teve relação com as pessoas que indicaram e com o conhecimento prévio que possuíam da pessoa que os entrevistava. Esse mesmo conhecimento se mostrou um obstáculo algumas vezes. Na PUC, por exemplo, não consegui marcar entrevistas nos momentos em que fui identificada à figura de professora. Encontrei, igualmente, dificuldades em entrevistar homens em Vila Canoas – favela onde realizei parte do trabalho de campo. Conversei, nesse local, com mulheres – “brancas” e “negras” – mas não consegui entrevistar um homem sequer. De um jeito ou de outro eles sempre me dispensaram.

Creio que nesse caso, por se tratar de uma localidade específica havia o receio de que sua fala pudesse cair em ouvidos alheios. Trata-se de uma comunidade não muito grande, onde as pessoas mantêm entre si além de laços de amizade, também de parentesco e solidariedade de modo que o controle sobre a vida alheia era visivelmente agudo e constante.

De certa forma, cada entrevista se constituiu em um universo à parte. Na medida que entrevistei pessoas de diversas regiões, o clima e o tom estabelecidos variaram tanto em relação à disposição dos entrevistados, suas intenções e limites, quanto a minha habilidade e sensibilidade em cada um desses momentos.

Recuperar a trajetória afetiva foi em geral mais fácil – para ambos. Certa vez, por exemplo, procurei “forçar” um pouco mais uma jovem entrevistada em relação às suas expectativas e vivências eróticas. Ela ficou “vermelha-como-um-pimentão” e eu, também! Desviei a conversa e tudo transcorreu tranquilamente, porém, creio que meus próprios limites afloraram. A vergonha dela acabou por me constranger.

De certa forma, ao lidar com questões tão delicadas e às vezes doloridas, não serem verbalizadas e revividas, procurei ter o cuidado de perceber os limites dos meus entrevistados, suas eventuais ameaças de choro ou mesmo narrativas doidas sobre

momentos difíceis que vivenciaram. Há muito de subjetivo nessa experiência, entretanto, procurei não forçar muito quando sentia que por algum motivo meu entrevistado não desejava seguir o caminho que estava propondo e percebi em alguns momentos, como disse acima, que os meus próprios limites se impuseram.

Em alguns casos, creio que terminei a entrevista entre a “confidente” e a “psicanalista”³ – uma informante mencionou ao término da mesma que a entrevista havia sido “a mais *hard* sessão de análise que ela já fizera”. Uma entrevista que inclusive me marcou muito, pois a menina enfrentou com disposição ímpar todos os assuntos e temas que propus – embora nunca mais tenha voltado a se aproximar de mim novamente. Outros, ao contrário, mostraram-se bastante reticentes e apresentaram narrativas de si sempre bem sucedidas e “corajosas” em seus enfrentamentos contra o “racismo” – seja com relação à família seja com amigos ou colegas. Significativamente, foram duas moças “brancas”, as entrevistadas que lançaram mão de forma mais marcante dessa performance. Uma delas produziu uma narrativa tão bem sucedida sobre seu relacionamento, que chegou a me deixar enfadada. Não é muito fácil assumir esse desconforto, pois os textos antropológicos exsudam uma mística em relação ao contato com nossos “sujeitos”, que sempre me senti compelida a viver uma “natural” empatia no campo. Não é, porém, necessariamente o que acontece. Sempre respeitei meus entrevistados – suas percepções, dramas, perdas e ganhos – porém nem sempre conseguimos estabelecer uma relação de empatia ou mesmo de admiração. Esse foi o caso mencionado acima.

Ao longo da realização das entrevistas, fui percebendo que os informantes expressavam um enorme desconforto sempre que acenava com a possibilidade de entrevistar também seu cônjuge ou namorado. Nos casos em que entrevistei os dois, era explícita a preocupação com o que o outro havia dito e um cuidado enorme com o que ele mesmo iria dizer. Certas vezes supunham que seu parceiro(a) havia mencionado certo tema e procuravam me fornecer a sua versão do caso. Diante desse quadro (e dos entraves que apresentavam para maior tranquilidade das entrevistas), optei por alargar meu espectro não me atendo apenas aos casais. O tema tratado já era por demais delicado e, muitas vezes, explicitamente difícil para os informantes. Assim, depois de entrevistar dois casais acabei por optar por manter a maior parte das entrevistas com um

³ Marlise Matos (2000), procura sistematizar em sua sofisticada análise a “dimensão transferencial” psicanalítica vivida no trabalho de campo como um recurso metodológico e ser utilizada para análise socio-antropológica. Uma proposta instigante que, no entanto, ultrapassa os marcos reflexivos que orientam essa tese.

dos parceiros, a não ser que eles se mostrassem tranquilos quanto a essa possibilidade. Em alguns casos, inclusive, não se tratou de uma opção: o parceiro deliberadamente fugia de mim, como em Vila Canoas, por exemplo.

Um outro item de fundamental importância, que se faz necessário abordar, refere-se ao delicado problema do anonimato dos informantes. As primeiras idéias alinhavadas para a pesquisa vieram de pessoas próximas, através de conversas informais e contato, às vezes, cotidiano. Em sua maioria, aliás, de mulheres “negras”, “mulatas” e “morenas”. Ainda que profícuas e que muitas vezes tivesse obtido autorização para utilizar tais conversas em minha reflexão, optei por aos poucos me afastar, ou melhor, ampliar essa rede. Seria praticamente impossível mantê-las realmente anônimas, por mais que ocultasse alguns dados. Assim, de modo a evitar maiores constrangimentos e exposições optei por não incluí-las na análise final, dada a delicadeza do tema. Se em parte isso reduziu um pouco meu espectro de análise – pois significativamente ao sair de minha rede de amizade, consegui pouquíssimas mulheres “negras” para entrevistar⁴, por exemplo – creio que preservo (e mantenho) a partir desse procedimento o anonimato de pessoas que não conseguiria sustentar de forma satisfatória ao longo da análise. Para os demais informantes, optei por mencionar apenas os dados mais básicos sobre as suas vidas, procurando mantê-los tão anônimos quanto possível.

Concomitantemente, ao longo de todo o período, mantive conversas informais com todos os tipos de pessoas, sempre que possível: motoristas de táxi, em festas com conhecidos e desconhecidos, enfim, procurei aproveitar qualquer oportunidade. Nessas conversas, nem sempre o informante havia mantido ou mantinha algum tipo de “romance inter-racial”, entretanto, conseguia sempre captar alguma representação acerca do tema, ou alguma história familiar, algumas das quais extremamente interessantes para os objetivos em questão.

Por fim, cabe explicitar que foram ainda utilizadas como fontes para a pesquisa matérias de jornais, revistas, novelas e reportagens em revistas da TV, fragmentos de filme, enfim, tudo que pudesse ser útil e interessante à reflexão e análise.

Surpreender nessas narrativas atalhos, caminhos, concordância e discrepâncias em relação às representações correntes foi meu objetivo. Após percorrer a bibliografia

⁴ Embora o número de mulheres “negras” e “brancas” mencionadas não se diferencie significativamente na tese, as entrevistas realizadas foram qualitativamente distintas. Com as mulheres “negras” e “mulatas” acabou sendo mais produtivo a realização de conversas informais que entrevistas gravadas. Algumas vezes, após uma animada conversa informal, procurava alinhavar um contato para realizar uma entrevista em profundidade, algo que, entretanto, acabava por não se realizar.

que aborda o tema da forma mais exaustiva que pude, percebi que o que de fato não está presente nessa literatura é voz, a própria percepção daqueles que vivenciam amores e prazeres “inter-raciais”. Espero poder, minimamente, oferecer essa oportunidade. Antes de passarmos às falas dos informantes, cabe discorrer sobre o delicado problema de se identificar um casal “inter-racial”.

5.1.1 - Quem pode ser considerado como um casal “inter-racial”?

Alguns dos autores, cuja reflexão sobre relacionamentos afetivo-sexuais “inter-raciais” foram analisados nessa tese, mencionam uma “etiqueta racial” existente no país. Esta, guardada as diferenças de recorte e abordagem dos autores, é, em geral, definida como um “criptoracismo” nas palavras de Costa Pinto ou no dizer de Bastide como “displícência” para com a alteridade “racial” que se reveste na “ausência” de “rituais discriminatórios institucionalizados”. Além da idéia básica de ser “deselegante” falar sobre “corda em casa de enforcado” ou, em outros termos, sobre “cor” com “negros” ou “mulatos”, essa postura agrega ainda uma outra, que talvez possa ser expressa da seguinte forma: há uma censura pública relativa às manifestações de “racismo”; tanto que “racistas” são sempre os outros.

Mais recentemente, autores como Carlos Hasenblat (1979), Yvonne Maggie (1991), Antônio Guimarães (1995), Peter Fry (1996, 2000) evidenciaram, informados por outros vieses e matizes, a porosidade da noção de “raça” na atribuição de *status* no Brasil: um sistema social no qual “raça”, *status*, classe e gênero estão intrinsecamente relacionados. A reflexão sobre as nuances e artimanhas do sistema de classificação de “cor” brasileiro vem sendo enfatizada desde fins da década de 80⁵. Peter Fry (1996) argumenta que não podemos esquecer a primeira das regras antropológicas, segundo a qual é necessário distinguir as “categorias nativas” daquelas usadas pelos pesquisadores. Nesses termos, descrever a situação “racial” brasileira a partir das categorias classificatórias norte-americanas, por exemplo, transferiria para nossa sociedade valores e significados que, de fato, fazem sentido em outro contexto sócio-cultural.

No “mercado de cores” local, não é possível distinguir um único tipo ou modo de classificação. Como demonstra Fry, é possível distinguir um “modo múltiplo” (que compreende variadas categorias como “moreno”, “loira”, “feijãozinho”, entre outras) e um “modo oficial” (que opera com as categorias censitárias “preto”, “branco” “pardo”).

⁵ Ver Pacheco, 1986; Silva, 1987; Maggie, 1989; Machado, 1998, entre outros.

“amarelo”) e um “modo binário” (que compreende os termos “branco” e “negro”) Este último possui dois usos mais comuns: pode ser usado de um modo geral, concomitantemente como o “modo múltiplo” e, sobretudo, nos ambientes mais “politicamente corretos” e militantes. A esses termos classificatórios, sobrepõe-se, ainda, os determinantes de classe e *status*. O primeiro é mais comum nas camadas populares, e o último em camadas mais altas e intelectualizadas, embora todos eles coexistam na sociedade brasileira como um todo.

Os relacionamentos afetivo-sexuais são, para Sansone (1995), mais permeáveis ao preconceito “racial” junto com o mercado de trabalho e os contatos com a polícia. Áreas como lazer, religião e artes são consideradas mais impermeáveis ao preconceito e menos excludentes. A atribuição de *status* e “cor” variará em cada uma dessas áreas de acordo com a dinâmica local.

Tais reflexões possuem especial relevância para esta tese tanto por representarem um complicador para as análises quantitativas sobre o tema, quanto por exigir um certo grau de sensibilidade nas análises qualitativas. Afinal, nem sempre aqueles que são classificados como casais “inter-raciais” pelo pesquisador são assim percebidos pelos próprios casais. Nessa pesquisa, algumas vezes passei por situações delicadas, justamente, por estar, por um lado, buscando informantes e informação; por outro lado, eu precisava, igualmente, me equilibrar na corda bamba e, algo porosa e ambígua, dessa “etiqueta”.

Certa vez, entrevistava um motorista de táxi que estava achincalhando seu concunhado “preto e besta”. Enquanto falava e me contava histórias ora xingava, ora reclamava, tudo num surpreendente tom “racista”. Aos poucos, enquanto anotava suas falas, o senhor foi ficando preocupado, com medo do que lhe pudesse acontecer... A descontração inicial, cedeu lugar a desconfiança sobre quem, de fato, eu era e o que desejava com aquelas perguntas. Expliquei-lhe que se tratava de uma pesquisa para minha tese de doutorado (achei que o nome pomposo poderia surtir efeito positivo e desviar da suspeita de que eu era jornalista) e que não estava interessada em maiores dados sobre ele que pudessem comprometê-lo apenas sobre suas histórias e opiniões. A partir disso veio à tona o motivo de sua inquietação: “a lei contra o racismo”. A implicância que explicitara contra o tal cunhado “preto e besta” já havia atingido tal tom “racista”, que ele esboçou o temor que eu pudesse de alguma forma denunciá-lo por sendo jornalista por exemplo, incriminá-lo. Lembrei-me de Roger Bastide e de Costa Pinto – além da já referida “etiqueta racial”, um novo constrangimento – o pesado

martelo da lei em um país onde se supõe não acreditarmos nele. Aparentemente, ele se convenceu de que eu não era jornalista, mas mesmo assim, mudou completamente o comportamento no restante da entrevista, amenizando o tom de suas declarações.

Algo que me surpreendeu algumas vezes, refere-se à percepção sobre quem são os casais “inter-raciais”. Nesse sentido, vivi situações curiosas e interessantes. Uma vez mobilizada minha rede de contatos, ficava sempre à espreita acerca da possibilidade de fazer novas entrevistas ou escutar diferentes histórias. Certa vez, saí com um amigo e fui apresentada a um casal de amigos dele. Ao conhecê-los fiquei logo animada sobre a possibilidade de entrevistar um casal “heterocrômico” formalmente constituído (ela, para o meu olhar, “mulata clara” e ele “branco”) e de camadas altas! Ledo engano, pois quando falei com meu amigo sobre essa possibilidade, surpreendi-me com sua reação de espanto e o comentário, algo jocoso, de que eles não eram um casal “inter-racial” e que era bom eu ficar “quietinha” para não “ofender” ninguém.

Em outra ocasião, em uma festa, uma pessoa amiga me apontou um casal na sala dizendo que eu poderia entrevistá-los: este sem dúvida alguma era um casal “inter-racial”. Voltei a cabeça e me deparei com um homem “negro”, alto, entre o forte e obeso com uma esposa bastante “morena”, um pouco obesa, ninando um bebê e com o cabelo bem crespo e descolorido, a conhecida “loira de farmácia”. Perguntei a pessoa: trata-se de um casal “inter-racial”? Ela redarguiu enfática: “Sim, ele é negro e ela branca”! Dessa vez a reação de espanto foi minha.

Em outra festa, fui apresentada a outros dois candidatos possíveis: um homem “negro” alto e sua esposa, ligeiramente “mais clara” e mais baixa, porém com cabelos bem lisos e compridos. Novo estranhamento. Trata-se de um casal “inter-racial”? A resposta foi positiva. Afinal o rapaz era “negro mesmo” e ela... bem, uma “morena”.

Certa vez estava tentando “amarrar” uma conversa com outro motorista de táxi. Comecei perguntando se ele via muitos casais “inter-raciais” pela rua. Secamente ele respondeu: “não”. Era a primeira vez que isso acontecia, fiquei meio desconcertada e procurei reagir: “Ah, um outro dia um colega seu disse que sempre vê e, às vezes, pega como passageiro, casais “inter-raciais”. O senhor não concorda com ele?”. E, ele disse no mesmo tom seco: “Eu não vejo”. Procurei, então, outro caminho: “E o senhor não conhece nenhuma história para me contar, da sua família, por exemplo, ou até mesmo do senhor”. Ele disse: “hhhhhh, minha família é tão misturada com avô português, avó negra de Minas [Gerais], gente de todas as cores... não sei, não dá nem para falar”. Mas

eu não desisti e disse: “pois bem, e o senhor? Que tipo de mulher prefere? Brancas, negras, mulatas...?” E então a conversa engrenou.

As sutilezas dessas distinções e as formas de se abordar me fascinaram e desafiaram. Percebi que já estava há tempo demais estudando a chamada questão “racial” no Brasil e que, nesse sentido, meu olhar acabava por se diferenciar das demais pessoas: ora “enegrecia” a todos, ora não notava as sutilezas que o sistema classificatório carioca de “cor” possui, sobretudo, no que tange a uma questão tão delicada quanto a dos afetos, prazeres e “cores”. Isso sem falar das vezes em que fui convocada, como uma “especialista” para dirimir dúvidas sobre a classificação de “cor” de outras pessoas e determinar se fulano e fulana eram ou não um casal “inter-racial”, ou mesmo: “Diz aí, qual é a cor de fulano? O que você acha? Ele é negro ou não?”

Uma outra questão de grande relevância apareceu na entrevista com um rapaz “branco”, chamado Juliano de 25 anos, que faz pós-graduação na área de música. Sua namorada é “negra” e estrangeira, mora nos Estados Unidos e também trabalha na mesma área. Os dois dividem um apartamento no país onde residem, mas passam longos períodos separados devido às viagens que ambos precisam realizar a trabalho. O rapaz passou muito tempo evitando me conceder uma entrevista formal e mesmo a elaborar algo sobre seu relacionamento afetivo. Quando finalmente concordou em conversar comigo, procurei resgatar através de sua história pessoal, suas vivências afetivo-sexuais. Comecei com suas experiências de infância e aos poucos o rapaz foi relaxando, mas foi somente em uma conversa informal – entre as várias que mantivemos – que me explicou o porquê da sua resistência. Disse-me sentir desconforto e, às vezes, “irritação” com qualquer classificação que opere com a distinção de “cor” entre os cônjuges. Na sua leitura, muitos dos seus amigos (se referia, sobretudo, aos amigos estrangeiros) que possuem relações “heterocrômicas” sofrem e se enredam nessa questão de forma muito visceral. Ele procurou desconstruir, nas conversas que manteve comigo, as referências a “cor”. Defende, nesse sentido, que se ater demais à diferença de “cor” entre os cônjuges é cultivar “sofrimento”, negando-se, assim, a perceber sua relação com base nessa classificação como forma de superar os entraves proporcionados pelo “racismo”.

Este foi um caso único entre os que analisei, pois diferentemente de outros que ressaltaram as artimanhas da classificação de “cor” do mercado dos afetos carioca, o entrevistado em questão, esforçava-se por minimizar (ou mesmo eliminar) a diferença de “cor-ça” do seu relacionamento afetivo-sexual. Embora reconhecesse seu

relacionamento como “inter-racial”, negá-lo apareceu como uma estratégia que, por oposição, evidencia-se como uma forma peculiar de assumir esta diferença. Algo que, concomitantemente, anunciava-se como uma maneira de superá-la, através da ênfase na igualdade pela eliminação dessa clivagem.

Passemos, agora, à análise da percepção dos informantes acerca de suas interações em seus próprios universos de sociabilidade.

5.2 - Dinâmica social: interações com o universo de sociabilidade nas experiências afetivo-sexuais entre “negros” e “brancos”

Nas análises dos autores discutidos nos capítulos precedentes, o “racismo” suscitado pelas relações afetivo-sexuais “heterocrômicas” foi um tema central, embora não concebido de maneira uníssona. De fato, esta é uma importante dimensão da vida social no estudo da abrangência e extensão do “preconceito racial” nas mais distintas sociedades, servindo aos sociólogos e historiadores como uma espécie de sismógrafo da dinâmica social do preconceito e da discriminação. Nesses estudos, as chances dos “não brancos” assim como a dinâmica da relações afetivo-sexuais no mercado dos prazeres e da conjugalidade foram operadores lógicos da especificidade da exclusão “racial” em um país que, em um certo eixo ideológico, valoriza a mistura e a miscigenação. Como vimos, além das dimensões do prestígio social que podem ser manipuladas para compensar o estigma da “cor negra”, faz-se necessário analisar o mercado dos afetos e prazeres sem perder de vista as hierarquias de gênero e sexualidade que a acompanham. No interior desse quadro explicativo, a aceitabilidade (ou não) por parte da família e dos amigos dos cônjuges foi outro indicativo do grau e extensão do preconceito “racial”.

Passo, a seguir, a um breve resumo da percepção dos autores nos textos anteriormente analisados, para em seguida cotejar suas interpretações com meu trabalho de campo. Irei me ater mais estritamente aos argumentos desenvolvidos pelos autores nas pesquisas que realizaram e menos ao recurso histórico utilizado como base para explicar as relações contemporâneas. Estes somente serão referidos quando possuírem eco na fala dos informantes.

Nesses termos, como procurei sustentar no Capítulo 4, foi o campo de manobras que a “cor” possui nas relações conjugais formais – sobretudo, quando referidos ao par homem “negro” e mulher “branca”⁶ –, que sustentou a percepção de Donald Pierson de que no Brasil a discriminação se evidenciava como de classe e não de “cor”. Na análise deste autor, “a classe e não a raça é a credencial dominante” por não se constituir em uma “barreira absoluta” aos casamentos “heterocrômicos” (*idem*:213). Para o sociólogo americano, que estudava o Brasil enquanto nos Estados Unidos ainda vigia “racismo legal”, a aceitabilidade do casamento formal pela família e a rede de sociabilidade que a circunscreve, sobretudo quando os cônjuges não se distanciavam muito no “*continuum* de cor”, é uma das principais marcas do processo de miscigenação brasileiro. Algo interpretado não como uma “mistura” homogênea mas como uma possibilidade de “branqueamento”.

Ao contrário de Donald Pierson, que embora não negue o preconceito “racial” o minimiza, concedendo preponderância à clivagem por “classe”, Roger Bastide, Florestan Fernandes e Costa-Pinto se dedicaram, ainda que com diferentes modulações, a demarcar o preconceito nos Estados onde realizaram suas pesquisas. Desta forma, para Fernandes, por exemplo, a aceitação dos filhos “mestiços” (assim como a própria miscigenação em geral) era o operador da discriminação “racial”. A “intimidade” entre “negros” e “brancos” aparece como um fator facilitador da discriminação. Algo que se insinua igualmente na oposição da família a tais encontros. Sua ênfase nessa dimensão (a discriminação na intimidade) tem como principal interlocutor as análises de Gilberto Freyre, que valoriza – na leitura desses autores –, tanto em *Casa-Grande & Senzala* quanto em *Sobrados e Mucambos*, a “intimidade” como um fator que possibilitaria a inclusão da alteridade “racial”. Roger Bastide, alerta para a oposição social que os relacionamentos “heterocrômicos” suscita: a rede de controle é garantida pelos vizinhos através da fofoca, que agregada à oposição familiar, busca promover a separação entre os cônjuges. Costa Pinto, por sua vez, evidencia, nesse âmbito, o preconceito através da rejeição dos seus entrevistados, tanto em relação a possibilidade deles mesmos contraírem casamento “heterocrômico” quanto em relação aos seus irmãos ou irmãs. Esse aspecto é interessante porque agrega, em uma lógica também presente em

⁶ As relações entre os homens “brancos” e as mulheres “negras” ou “mestiças” foram marcadas como predominantemente extra-familiares. Para este caso, a possibilidade de “branqueamento” do filho sei “muito claro” que a mãe e que funciona como um importante motivador desse tipo de encontro, em geral, circunscrito a prostituição e ao concubinato, como visto, p.ex., nos estudos de Pierson e Bastide no Capítulo 4.

Florestan Fernandes e Roger Bastide, o preconceito à “intimidade” Para Costa Pinto, quanto maior a possibilidade de “intimidade” entre “brancos” e “negros” maiores são as “atitudes discriminatórias”. Carl Degler registra, no Brasil, uma “resistência aos casamentos inter-raciais” e embora não se detenha longamente sobre este ponto, o utiliza para afirmar que a “mistura racial” continua exterior aos casamentos formais. Thales de Azevedo registra, mas não enfatiza (como o fez Roger Bastide), o “abalo” e “mal-estar” nas famílias dos cônjuges de “cores” distintas e defende (diferentemente dos demais autores) que a relação em que o homem é o elemento “mais escuro”, é mais aceita socialmente que o seu contrário.

Por fim, gostaria de registrar que todos os autores analisados afirmam que há mais resistência aos relacionamentos afetivo-sexuais “heterocrômicos” nas camadas mais altas da população e menos nas mais baixas. Meu trabalho de campo não possui valor quantitativo de modo que não tenho condições de afirmar o oposto. Gostaria, entretanto, de registrar que em meu levantamento não pude, igualmente, confirmar essa hipótese. Meus informantes, egressos de distintas camadas sociais, mencionaram as reações familiares e dos amigos com ênfases igualmente distintas. Curiosamente, porém, entre as entrevistas que realizei, foram as pessoas pertencentes às camadas mais baixas as que mais enfatizaram os problemas familiares. Vejamos, a seguir, de posse dessas breves referências como meus entrevistados expuseram o peso relativo da “corraça” nas suas relações afetivo-sexuais. Começarei abordando suas narrativas em torno das relações e oposições familiares, para em seguida abordar tais questões nas redes de sociabilidade e amizade dos informantes

5.2.1 - Das relações familiares

O tema das relações familiares apareceu nas entrevistas, por motivos diversos, com ênfases variadas. Alguns dos informantes discorreram longamente sobre o assunto, outros, entretanto, não demarcaram essa relação como algo significativo para suas vivências afetivo-sexuais. A grande maioria dos entrevistados apenas evidenciou certa resistência do pai, da mãe, avô ou irmão no *início* da relação. As narrativas selecionadas para análise foram aquelas que me pareceram mais significativas e reveladoras das faces sutis que o preconceito “racial” pode assumir quando o foco são as relações afetivo-sexuais “heterocrômicas”. Vejamos a seguir:

Toni, um rapaz “negro”, possuía 20 anos na época da entrevista, cursava engenharia em uma faculdade de elite, era de camadas altas da zona norte do Rio de

Janeiro e namorou uma menina “branca” e “de elite” da faculdade (mais ou menos na época da entrevista eles haviam brigado, mas o rapaz cultivava esperança de uma reconciliação). Disse-me que nunca houve problemas entre as duas famílias: tanto com a família da namorada quanto com a dele, a reação ao namoro foi boa e as relações marcadas pela solidariedade e cordialidade. Sua (ex) namorada – Maria, “branca”, de 19 anos, de camadas altas de Ipanema – forneceu-me uma narrativa similar acerca da relação entre as duas famílias, mas reiterou que se o “pai fosse vivo, talvez viesse a ter problemas”. Essa não foi uma fala isolada. Vários entrevistados destacaram a relação de cordialidade entre seu cônjuge ou namorado com a família e foram poucos os que logo de início afirmaram algum mal estar entre eles associado a “cor/raça”. A aceitabilidade (ou não) do relacionamento por parte das famílias é uma das zonas de “sombra e silêncio” nas quais as falas dos entrevistados podem submergir. Seu reconhecimento e elaboração dependem de vários fatores, como será visto no caso que narro a seguir.

Rosinha, “branca”, de camada baixa, tem 36 anos e havia completado o Ensino Fundamental através do Telecurso 2000, recentemente. A moça é casada “no civil” com um rapaz “negro”, doze anos mais velho que ela e trabalha como agente comunitária na própria favela onde reside. Em relação à sua família, “não tive nenhum problema não, [...] eles até gostam muito dele. Apesar deles serem meio preconceituosos mesmo, que mineiro é uma raça preconceituosa, mas aceitaram ele numa boa”. Eu lhe perguntei como é que ela percebia esse preconceito. E a resposta foi: “Ah... porque no dia-a-dia eu sempre percebia, mas não é só a questão de cor, tá entendendo? É que mineiro é preconceituoso, sabe? Eles são assim: paraíba não presta, baiano não presta, rola muito essa coisa, que o carioca já é mais, sei lá... aceita tudo... não tem essa.”

Esse aspecto é interessante porque evidencia a forma como o preconceito é expresso em um âmbito local muito específico, embora não seja exclusivo desse espaço social. **Rosinha** é moradora de uma favela situada em um bairro nobre da zona sul do Rio de Janeiro e no período em que frequentei a comunidade fazendo trabalho de campo, participando de uma série de atividades sociais e conversando com as mais variadas pessoas, percebi que “baiano” era um eufemismo para “negro” em uma localidade constituída em sua maioria de migrantes mineiros e nordestinos.

Vejamos como estereótipos que sobrepõe “raça” a região são acionados: “[...] o mineiro em si, ele tem mania de se achar [...] diferente – a fama do baiano sempre foi de vagabundo e macumbeiro e os paraibas de brabos, de brigar a toa, de não sei o que, de grosso. Sempre na cabeça deles, antes de eu namorar o [filiano], sempre ouvia desde

assim de criança essa coisa... todo baiano é macumbeiro, é não sei o quê. Aí quando eu casei, quando eu comecei a namorar o [fulano], eu: "gente, cadê as macumbas dessa casa?" [ri] Queria descobrir, você tá entendendo? Porque eles já têm aquela, já é lá da natureza deles, né? [...] Começa a falar aqueles ditados... preto quando cai na jarra caga na frente. [...] Já é a tradição deles, mas não são todos, sabe... Todo mundo, eles têm mania de falar assim: 'ah... favelado não presta, mas não são todos, realmente tem muita 'raça' que não presta, mas tem gente que tá ali por uma necessidade, que trabalha, que corre atrás, né? [...] Então esse negócio de preconceito é uma coisa que eles põe assim, eles juntam no topo todo mundo, todos os pretos não prestam, mas não é assim, não é dessa maneira".

Na narrativa de Rosinha vemos a força da aceitabilidade (ou naturalização) do estigma de classe ("favelado não presta") e de "cor" ("pretos não prestam"). Mas, além disso, sua fala registra, ainda, que uma das formas nas quais o preconceito "racial" aparece nessa comunidade é, além da associação "preto-bandido", "vagabundo" e através "daqueles ditados", sobrejamente conhecidos, as "piadas racistas". Porém, no aspecto que interessa a essa tese creio que tais piadas podem ser entendidas como forma de explicitar uma hierarquia com base, no caso "racial", através do que Radcliffe-Brown conceituou de "relações jocosas". Essas piadas já foram fartamente utilizadas na literatura que trata do tema, desde Donald Pierson até as análises elaboradas para o Projeto da Unesco, como indicativo da existência do "preconceito racial" e foram muito citadas nos mais variados contextos pelos informantes. No caso em análise, entretanto, é possível afirmar que estas "piadas", cujo grau de ofensa e reação podem variar, parecem (re)estabelecer uma hierarquia "racial" mesmo em casos nos quais o informante afirma que sua relação afetiva foi aceita pela família sem maiores conflitos.

Radcliffe-Brown define as "relações jocosas" como uma forma de combinar "amistosidade" e "antagonismo". Creio que esta é uma das formas como o preconceito "racial" pode aparecer no âmbito da família, ainda que os "ditados" não estejam apenas circunscritos a esta forma de expressão. Mas, de fato, seja qual for o formato que as relações familiares assumam, é a assimetria por "cor/raça" que é acionada em uma situação de informalidade e marcada por laços afetivos e de parentesco.

As categorias distância/proximidade, igualmente presente nos autores anteriormente analisados, novamente se insinuam para demarcar os espaços "racializados" e de expressão do preconceito. Quanto mais distante, mais fácil de ser classificado como "preconceituoso" ou "racista" e quanto mais próximos, mais

passíveis de amenizações. Vejamos mais um trecho da narrativa da informante: “Olha, sinceramente, aqui em Vila Canoas, não acho que exista tanto preconceito. Eu acho que existe assim preconceito e mais pra aquelas bandas lá de Minas, eu acho que o mineiro que é preconceituoso, lá entendendo? já acho que aqui, mesmo na comunidade não tem muita separação, aqui é bem diferente”.

Em várias narrativas colhidas em Vila Canoas, os sentidos e significados do preconceito e da discriminação apontavam para o local de origem. O discurso soa como se, uma vez no Rio de Janeiro e nessa nova rede de sociabilidade, os sujeitos modificassem suas atitudes, incorporando um *ethos* carioca – tido como mais descompromissado – restando apenas a referência ao local de origem. Chamou-me atenção na lógica explicativa da narrativa de Rosinha, como a entrevistada desloca o preconceito das pessoas o circunscrevendo a certas regiões brasileiras.

O trabalho de campo evidenciou mais um aspecto interessante na forma como o preconceito “racial” se expressa no contexto das relações familiares. Moema de Poli Teixeira Pacheco (1986), apontou, em seu trabalho pioneiro sobre o tema, que a referência à “cor/raça” e na comunidade de baixa renda onde pesquisou construída de forma contextual, relacional e por comparação, uma tendência que aponta que a “cor” não é uma forma de classificação atribuída *a priori*: modifica-se seguindo (e articulando) formas de tratamento, os contextos sociais e as características físicas. Dado o potencial de conflito que carregam consigo, as categorias “raciais” são acionadas, por exemplo, nas desavenças explodindo em manifestações de “racismo”. Desde então, outras pesquisas, entre as de Patricia Farias (1999) e Elielma Ayres Machado⁷ (1998), apresentaram em campos de análise diversos um quadro explicativo similar. Com o objeto que me dediquei a estudar, não foi diferente. O elo afetivo e de parentesco, todavia, articula conotações e percepções que vale distinguir. O caso de Clara é elucidativo.

Também moradora da favela de Vila Canoas, Clara é dona de casa, “branca”, tinha 44 anos por ocasião da entrevista, possui três filhos e é casada com um homem “negro” que trabalha na própria favela como marceneiro. Ao mencionar a reação dos parentes ao seu relacionamento com o marido, ela contou o seguinte sobre a reação da irmã dela: “Ela era filha do meu padrasto, mas ela gostava muito de mim, e eu dela. A

⁷ De acordo com Elielma Ayres Machado, a ideia de “mistura” na Favela da Maré, onde realizou trabalho de campo, aparece como diluidora da “diferença racial”, mas pode ser pensada à moda de Evans-Pritchard acerca da bruxaria entre os Azande: algo interdito e onipresente que pode ser acionado em um momento de conflito (importante nos termos do autor).

gente se considerava e se considera ainda, apesar de ter havido um mal entendido aí. Porque, como ela implicava, ele [o marido] achava que era porque ele era escuro, e aí? 'Ah, porque ela não gosta de mim porque eu sou preto'. E eu dizia: 'Não é isso, [fulano]'. É porque ela não queria me perder, porque também eu ajudava muito ela, eu entendo. Quando ela me perdeu, eu saí, tudo caiu por água abaixo, porque, coitada, ela era sozinha, ela não podia pagar uma pessoa pra trabalhar com ela, porque eu era de casa. Era diferente, eu não tinha salário. Ela costurava pra fora, e ela vendia roupa, então, quer dizer, eu ajudava ela com as vendas. [...] Eu acho que ela ficou com medo de me perder, mas aí meu marido entendeu errado. Isso deu tanta merda e ainda dá até hoje. Aí, eu fico com pena, porque eu quero visitar ela e eu não posso."

A entrevistada não interpreta a reação da irmã de criação como preconceito apesar da hostilidade entre os dois (a irmã e o marido) subsistir até hoje, após quase 20 anos de casamento. Não é essa, todavia, a sua interpretação para a antipatia que sua sogra nutria por ela. A sua segunda filha ganhou o nome do avô como uma forma de Clara selar um acordo de paz. Nas suas palavras: "eu quis fazer uma homenagem à minha sogra, porque ela não gostava de mim não. A minha sogra não ia com a minha cara, me chamava de branca das pernas ruins. [...] Eu não sei por que... [...] É esse negócio de preconceito, racismo. Como os brancos têm, os pretos também têm. É a mesma coisa, todo mundo quer que a pessoa se case na mesma raça. [...] Aí, quando eu estava grávida da [fulana], eu falei: '[marido], vou colocar o nome dessa menina de [X] porque a sua mãe vai gostar. Porque ela me pediu diretamente'. E ele concordou comigo de botar. Aí, eu coloquei. 'Oh, o nome da sua neta é [fulana], tá?!'. Era uma maneira de eu me aproximar dela, de mostrar que eu gostava dela. Mas aí, eu sempre percebia que ela não ia com a minha cara".

Clara procurou amenizar a atitude da sogra, alocando nos grupos de "cor/raça" ("preto" e "branco") a intolerância aos casamentos "inter-raciais", de modo que esse não aparecesse como um problema de uma pessoa específica, no caso a sogra, mas da sociedade. Insisti na entrevista que ela explicitasse um pouco mais sua percepção do "racismo". Ao ser perguntada se havia sentido muito preconceito por conta de seu casamento com uma pessoa "negra", ela respondeu o seguinte: "Ah, eu senti. Muito, muito! É por isso que eu exito de estar com a minha irmã porque eu acredito que não foi isso, mas é a maneira que ele [o marido] sente".

Aparentemente, a evidência de atitudes "racistas" no caso das relações afetivo-sexuais formais entre "negros" e "brancos" são, dado os laços de afetividade que as

envelam, ambíguas tanto na sua recepção, quanto, às vezes, na sua expressão. Ainda que tais relacionamentos sejam um campo aberto aos conflitos, acusar parentes próximos e muitas vezes queridos, de serem ou mesmo terem atitudes “racistas”, não é fácil. Parece ser significativo nesse sentido, a recorrente menção dos entrevistados de terem sentido “olhares de estranhamento” ou atitudes “racistas” mais no espaço público, amenizando ou recorrendo a explicações quando a questão se aloca no âmbito privado.

No caso acima citado, porém, é possível entrever duas atitudes diferenciadas: Clara procurou, através do nome da filha, criar um novo tipo de elo com a sogra: desfazer a relação de hostilidade, atribuindo-lhe um lugar de respeito com sua homenagem. O caso de seu marido com a irmã foi diferente. Se concordamos com Radcliffe-Brown (1973) que “um casamento implica reajustamento da estrutura social pela qual as relações da mulher com sua família são grandemente modificadas e ela entra em nova e muito íntima relação com seu marido [E] que este é ao mesmo tempo posto em relação especial com a família da esposa, para a qual, contudo, é um estranho” (*idem*:117), vemos, trazendo essa definição para os dias atuais, que o marido “negro” de Clara nunca deixou de ser *um estranho* para sua irmã, algo que, inclusive, selou um distanciamento entre as duas famílias. Nesta relação assimétrica, o elemento indicador de desigualdade, a “cor”, não foi superado.

Rosinha e Clara não foram informantes com quem consegui estabelecer um diálogo acerca de suas vivências afetivo-eróticas. Em nenhuma das conversas que mantivemos – sejam formais ou informais – consegui abrir espaço para abordar o tema. As duas mulheres, em especial Clara era dona de casa e católica praticante (a única informante para quem a religião apareceu como um importante norteador de sua vida), de 44 anos, sempre conversavam comigo sobre seus filhos e problemas do dia a dia que enfrentavam, elas eram sobretudo mães e esposas. Como afirmei na introdução, meus próprios limites se evidenciaram no processo de elaboração das entrevistas, entretanto, creio que em certo sentido, a postura das informantes pode ainda ser explicada pelo questionamento desse quesito para própria vida das entrevistadas. Como enfatizou Heilborn (1999) o lugar e a importância da sexualidade na vida dos indivíduos é variável e “essa variação e efeito de processos sociais que se originam no valor que a sexualidade ocupa em determinados nichos sociais e nos roteiros específicos de socialização com que as pessoas se deparam” (*idem*: 40).

Devo lembrar, por fim, que as duas entrevistadas moravam em uma localidade não muito grande – a favela de Vila Canoas –, concederam especial ênfase aos seus

papeis como mães e esposas ao longo do período em que convivemos e não pareciam se inserir em um sistema de valores nomeado como “moderno” na literatura, cujo operador lógico é a noção de indivíduo. Ainda que suas escolhas conjugais tenham se baseado no critério “escolha recíproca”, não há especial ênfase nas suas narrativas à noção de amor (embora o elo amoroso apateça como um importante fator na escolha do cônjuge) ou mesmo em valores como “mutualidade” ou “igualdade” na relação conjugal. O homem aparece no lugar de provedor, ainda que uma delas trabalhasse e a outra já tivesse trabalhado, mas a principal ênfase de Clara era mesmo a de encontrar um bom pai de família. Para estas informantes, a sexualidade e as vivências erótico-afetivas não pareciam se apresentar como informadoras de sua identidade. Mas voltemos à análise da percepção do peso da “cor” e da discriminação na esfera familiar.

Lucas, “negro”, bailarino, de 23 anos e morador da zona oeste, com 2º grau completo, diz que não sentiu “muita” discriminação com as famílias das namoradas. Acha, porém, que discriminação, “às vezes, tem a ver com o trauma das pessoas. [...] De repente o cara já foi roubado e tal, ficou com aquele trauma na sua cabeça e de repente vê sua filha namorando um negro. Então, você tem um trauma e vê sua filha chegando em casa com um namorado negro. Então, você não vai aceitar aquilo”.

Lucas acha que esse é um dos motivos da discriminação. Quando eu interpelei um pouco mais sobre o ponto, ele disse, lacônico: “é... essa é uma desculpa que eu criei para mim... acho que pode acontecer. Porque eu não sei porque você discrimina uma pessoa sem ele ter feito nenhum tipo de mal. [...] Uma vez eu entrei na casa de uma namorada sem ela estar presente e eu notei que o pai dela queria que eu fosse embora... pô, se eu estava na frente dele, ele não podia achar que eu ia pegar qualquer objeto na frente dele, se eu roubava, se eu fumava ou cheirava, ou qualquer outra coisa... Então, desde o momento que você não sabe nenhuma característica negativa da pessoa, você não pode discriminar. Então eu notei isso. Primeira vez, pode até ser normal. Não querer que eu fique dentro da casa da pessoa porque ele não me conhece. Na segunda vez eu entrei e ele ficou nervoso comigo lá dentro. Entrava e saía, entrava e saía...”

Nas entrevistas realizadas, alguns dos informantes assumiram que em seus relacionamentos sentiram “uma ponta de racismo”, traduzido como certa dificuldade, algumas vezes, de *assumir* o cônjuge ou namorado. Notei, porém, nas falas acima transcritas uma tendência a não acusar diretamente outros de “racistas”. Os informantes, ao explicarem uma atitude discriminatória, deslocavam a responsabilidade das pessoas, dirigindo-as para algum aspecto social. Apesar dos entrevistados afirmarem que

viveram o “racismo” na família e ou entre amigos e locais públicos, ninguém acusou seu detrator de “racista”, ou, em outras palavras, ninguém recorreu a essa atitude (ao “racismo”) como definidora da pessoa. Foi comum alocar em alguma circunstância social a atitude discriminatória. Lucas concede preeminência à pessoa antes da “cor” ou qualquer outra clivagem social; expressou incompreensão e perplexidade diante do fato de se sentir discriminado pela “cor”. Somente poderia, portanto, estar sendo vítima de um pré-julgamento: as pessoas devem ter algum “trauma” para agir dessa forma.

Por fim, o que mais me surpreendeu nas entrevistas realizadas foi a relativa tolerância que os entrevistados expressaram para com as pessoas que os discriminaram. Em parte, creio, como adiantei acima, que essa atitude está relacionada à dificuldade de classificar como “racista” um parente próximo e querido, mas como vimos na fala de Lucas, essa parece ser uma compreensão que ainda que seja vivenciada com força no âmbito familiar, relativo às pessoas com os quais mantém elos de afetividade e parentesco, o extrapola.

A seguir discutirei as reações, percepções e representações dos entrevistados acerca das redes de sociabilidade e amizade nas quais eles estão inseridos. Como veremos, a mesma lógica que pude identificar em relação aos laços de parentesco, apresentam-se, com nuances, nas redes de sociabilidade: a despersonalização do “racismo”.

5.2.2 - “Zonas de sombra e silêncio” - Das narrativas sobre constrangimentos e manipulações, retraimentos e auto-exclusão nas redes de sociabilidade e amizade

As interações experimentadas no trabalho de campo bem como o exercício de docência na Pontifícia Universidade Católica – PUC/RJ, possibilitaram-me vivenciar um conjunto de situações que suscitam algumas percepções, cuja reflexão gostaria de alinhavar. Foi no interior dessas redes que pude, inicialmente, identificar certas narrativas sobre retraimento, constrangimento e auto-exclusão, que, vale destacar, apareceram de forma freqüente e variada nas narrativas de distintos informantes, marcados por nuances específicas de acordo com a rede de sociabilidade em jogo. Além disso, pude identificar, ainda no campo dos afetos e prazeres, uma margem de manobra

à qual os informantes podem recorrer para lidar com o desprestígio da "cor negra". Vejamos alguns exemplos:

Beto, é filho de um homem "negro" com uma mulher "branca", se autocalifica como "moreno", possui 22 anos e é morador da zona oeste. Estuda em um dos cursos de alto prestígio da Pontifícia Universidade Católica do Rio Janeiro (PUC-RJ) e ao ser perguntado se já havia namorado alguém dessa rede de sociabilidade, respondeu que "sim" mas apressou-se em explicar que já conhecia a menina antes de entrar na universidade, explicitando da seguinte forma seu conflito: "[...] eu não sei, pode ser uma coisa minha, tem uma retração também da minha parte porque antes [de entrar para a faculdade] é aquele negócio, eu não tinha olhos abertos [...] não esquentava a cabeça ia para qualquer lugar. [...] Acho que vou ter que fazer análise, depois daqui tem tanta coisa que eu não consigo entender, mas eu não sei qual é a reação que pode ter de repente... 'esse cara vem me encher o saco' [...]. As Patricinhas... eu não vejo qualquer possibilidade de sair com um cara preto se podem sair com um branco".

A inserção em redes de sociabilidades tidas como "branca" e de "elite" envolve diferenciadas questões, atributos "raciais" e de prestígio, identificados comumente como de "classe", mesclam-se fortemente nestes casos. Ao estudar os arranjos afetivos "heterocrômicos", fui notando que a percepção e uso da categoria de "cor/raça" não podem ser dissociados dos atributos de prestígio social, e como outros autores já apontaram, variam de acordo com o contexto em que são utilizados. Como Fry (1996) demonstrou existem "modos" de classificação de "cor" que são variáveis e mais frequentes em determinadas classes e segmentos sociais urbanos.

A Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ) foi o espaço onde, na condição de professora, pude fazer observação de modo intenso. Inúmeras variáveis marcam a construção deste olhar. Meu primeiro entrevistado, foi o **Toni**, um rapaz de 20 anos, já citado anteriormente, que se autocalifica como "negro", que possuía uma namorada "branca" na universidade e também está matriculado em um curso de prestígio. É egresso de camadas médias-altas da zona norte e se tornou, dois semestres depois, meu aluno: o "único negro" da turma. Certo dia estava ministrando uma aula sobre questão "racial", tendo como base o artigo de Peter Fry intitulado "O que a Cinderela Negra tem a dizer sobre a Política Racial no Brasil". O rapaz aparentemente não "agüentou" a discussão, respondeu a chamada e saiu da sala. Discuti com os alunos as principais questões do texto e propus, como exercício reflexivo,

pensarmos como a questão "racial" era vivida e pensada na PUC, um espaço considerado "branco" e de "elite".

Falamos da tradicional oposição que estrutura as redes de sociabilidade de elite da PUC: o espaço do *Pilotis* *versus* o da Vila dos Diretórios Acadêmicos. O primeiro é tido como o espaço da moda, do *status* e politicamente visto como mais à "direita", enquanto o segundo se vê (e é visto) como mais alternativo e à "esquerda", que incorpora um jargão identificado como "politicamente correto". Aqueles aparecem como os que "lutam" nos Centros Acadêmicos por mais espaço no estacionamento e ar condicionado nas salas de aula, estes como os que "militam" por mais "conscientização", por mudar a sociedade⁸. De fato, de acordo com a própria percepção local, não é fácil para aqueles que não pertencem a estas redes de sociabilidade circular pelo *Pilotis*: é preciso ter as medidas corretas, usar certas grifes da moda, enfim, possuir uma série de atributos de prestígio social. Os grupos oriundos dos Prés-Vestibulares para Negros e Carentes, por exemplo, se encontram em locais periféricos (como o bar localizado em frente à PUC, chamado Pires e no bar dos funcionários, embora esses não sejam espaços exclusivos desses alunos) e sentem dificuldades de fazer amigos entre os chamados "Mauricinhos" e "Patricinhas", ou seja, entre os jovens "brancos" (ou "quase brancos") oriundos em geral das camadas médias e altas da zona sul do Rio de Janeiro⁹.

⁸ Essa disputa costuma ser dramatizada anualmente na época da eleição para o DCE. As duas chapas mais tradicionais são "PUC - 2000" (que esse ano disputou as eleições com o nome de "Viva PUC") e "PUC - Diversidade". A primeira é tida como de "direita, racista e classista" e a segunda traz à baila valores "politicamente corretos" e "românticos". Com maior ou menor ênfase, nesse momento, um "drama" no sentido que lhe atribuiu Victor Turner, é vivido. A convivência (quase) pacífica que os alunos mantêm ao longo do ano dá lugar a uma acirrada disputa e contundentes trocas de acusações. É preciso enfatizar que se, em parte, é na Vila dos Diretórios que mais se inserem alunos de distintas "cores" e camadas sociais, a característica desse grupo é ser, algumas vezes, *cuidadosamente* "alternativo". Em outras palavras, esse espaço é preenchido em sua maioria por alunos que também são de camadas altas, mas que se opõem ao *establishment* tradicional. Para uma análise mais detalhada dos valores envolvidos nessa disputa, em especial a de 1999 que ganhou os jornais, ver Fry (2000) e, também, Monica Grin (2001) que realizou um estudo de caso na PUC sobre "raça", multiculturalismo e ação afirmativa.

⁹ A inserção desses alunos não deve ser vista de modo homogêneo. Eles não somente recebem tratamentos diferenciados de acordo com o departamento ao qual estão vinculados, como, em parte, é possível atribuir um peso relativo a esta relação como parâmetro no tipo de interação que eles estabelecem com seus colegas. O curso de Serviço Social, por exemplo, parece ser quase um caso a parte, na medida em que seu contingente é quase todo oriundo dos "Prés". Este departamento parece se mostrar igualmente muito cioso desse seu público: escolhendo professores e segundo outros, os "paternalizando em excesso" -- o que parece facilitar sua formação como "grupo à parte". É possível que esse curso tivesse sido fechado há anos atrás por falta de procura, não fosse a entrada dos alunos do PVNC, que veio, entretanto, a modificar sua relação com a PUC, transformando-se em uma espécie de cartão de visitas da área social dessa instituição. Em outros departamentos, onde eles são um número expressivo mas não maioria, pude registrar problemas relativos à avaliação (seus rendimentos nas aulas e nas provas) e ao mérito. Como lidar com estes alunos e "sua fraca base", é uma pergunta recorrente para a qual ninguém possui uma resposta pronta. Há muita controvérsia sobre esse assunto e, como registrei, é fato que esse "novo" público vem colocando muitas questões distintas e polémicas aos departamentos, professores e alunos dessa universidade. Entre elas, um certo monitoramento do contingente semestral de

Pois bem, estávamos falando desses espaços e redes até que alguém lembrou, com ar de crítica, indignação e denúncia: “Toni é o único negro da turma”. Ato contínuo, uma menina retorquiu: “O que é isso? Ele não é negro... é moreno”. Fiquei surpresa com a afirmação, pois o próprio rapaz se autot classificara como “negro” e eu mesma o percebia como tal. Outro grupo redarguiu e ela respondeu “*geeeente...* ele é como nóos!!!!”. Percebi, nesse momento, que o rapaz em foco havia se inserido e era bem aceito pelo grupo. Uma inserção que significava partilhar de certos valores e *ethos* que indicam um processo de pertencimento, igualdade, e uma percepção diferenciada da alteridade “racial”, ou, em outros termos, a “cor” parece ser, dada a proximidade, eventualmente eclipsada, ainda que não diluída¹⁰.

Juliana, uma jovem “negra”, muito bonita, com quem conversei de modo informal, de 19 anos, também é vista como a “única negra” da sua turma – frequenta um outro curso de alto *status* da PUC. A vi várias vezes sentada no chão do pilotis em animadas conversas com seus colegas. De fato, a questão “racial” não se colocava para ela de modo relevante. Vejamos como ela resumiu sua experiência na universidade: oriunda de uma família de camadas altas do interior do Estado do Rio de Janeiro afirmou que “sempre conviveu com brancos sem problemas”. Disse – se expressando com um ar que misturava justificativa e constrangimento – não saber se o problema é dela ou não, mas “nunca sentiu o preconceito” – isso incluía não somente as interações sociais em geral como o mercado dos afetos. Supõe que isso talvez se deva ao fato de “sempre ter convivido com brancos” e por causa do seu “meio social”. Esses dois fatores seriam, na percepção da entrevistada, a causa de sua “tranquila” inserção na universidade. Em outras palavras, em sua narrativa a “cor” aparece nesse caso subsumida a seu pertencimento a uma família de camadas altas, à convivência com “brancos”, de modo a neutralizar a sensação de preconceito e a discriminação.

Tenho notado que, a despeito das distintas classificações de “cor” que as pessoas recebem em diferenciados espaços de sociabilidade e sua articulação com *status*, a vivência da “raça” no ambiente familiar é um importante norteador da

alunos do Pré-Vestibular para Negros e Carentes que conseguem passar no vestibular. Embutido nas discussões sobre o assunto, é possível entrever certo receio de uma entrada naieça deste contingente. Algo que aparentemente comprometeria o *status* da carreira/departamento escolhidos.

¹⁰ Processo similar parece acontecer nas situações de amizade e intimidade entre pessoas de sexo diferente. Claudia Rezende (2001) identifica essa tendência em sua análise sobre amizade entre jovens e adultos pertencentes às camadas médias urbanas cariocas. Rezende recorre à amizade para analisar a inter-relação entre as diferenças de gênero e sua conexão com a noção de pessoa buscando compreender a “dinâmica de negociação das identidades e alteridades”.

percepção e vivência das relações "raciais" na vida social articulado, como visto, a outras variáveis.

Nessas histórias, destaca-se a diferença de "cor" e poderíamos dizer, seguindo Florestan Fernandes, da posição de classe no interior dessa rede. Entretanto, como irei demonstrar a seguir, creio que mais do que diferença de classe, o que está aqui em questão são certos atributos de *status* valorizados nessa rede de sociabilidade. O primeiro rapaz mencionado (**Beto**) declarou se sentir "discriminado" e "constrangido" no contato com amigos e "paqueras". Embora se autoclassifique como "moreno" e oriundo de camadas altas da zona oeste, acredita que se sente deslocado nesse grupo em razão da "cor". Na conversa que mantivemos, surpreendeu-me, de início, sua ênfase na questão "racial". Para o meu olhar, ele era bastante "claro" (inclusive é "mais claro" que **Juliana**) e em sua fala e gestualização identificava uma maior *diferença de classe* (e uma ausência de manipulação de certos atributos de *status* e prestígio) entre aqueles que costumava observar nesse espaço.

De fato, essa foi uma questão (a "cor") vivida de forma especialmente latente em seu meio familiar - o que parece explicar em parte a força com que a "raça" orienta sua visão de mundo - mas creio que no universo em questão, há ainda um outro fator extremamente relevante que apareceu em sua fala: ser associado aos alunos do Pré-Vestibular para Negros e Carentes (PVNC), em vários momentos distintos, acabou por enfatizar sua percepção da "diferença racial". Vejamos a fala de **Beto**, nesse sentido: "[...] o cara olhou para minha cara e achou que eu era do pré-vestibular, pô a minha roupa é essa aqui, igual a que todo mundo está usando, qual o problema? Então só pode ser isso. pô, esse cara é preto, o cara é mais moreninho... deve ter vindo de algum pré-vestibular carente desse daí, entendeu?". Parece-me interessante que, apesar do rapaz utilizar a categoria "carente", ele acaba por enfatizar a referência à "raça". **Toni**, o outro rapaz, autoclassifica-se como "negro", mas possui uma inserção diferenciada - manipula com eficiência uma série de atributos de prestígio. Além disso, entre outras coisas, está ciente (e lança mão), como será melhor discutido adiante, do erotismo atribuído à "cor negra". Para os dois, entretanto, não é fácil circular por este espaço.

Uma outra lógica explicativa da relação entre "negros" e "brancos" assim como a possibilidade de discriminação "racial" apareceu de forma recorrente nas entrevistas realizadas na PUC, seja com "negros", seja com "brancos" de camadas médias - a questão da (ausência) de convivência de "brancos de elite" e da "zona sul" do Rio de Janeiro com "negros" em posições (e profissões) de prestígio social. Vejamos outra fala

de Beto "[...] aqui [referindo-se tanto à zona sul quanto à universidade], as pessoas estão acostumadas a ver um cara preto como ascensorista, e um não sei o quê. Você não vê o cara como um vizinho teu, como um cara que estuda no mesmo colégio, que vai aos mesmos lugares, que tenha as mesmas pretensões [...] Elas [as pessoas] parecem ter uma certa dificuldade em [fazer] amizade, entendeu? Porque, às vezes, está todo mundo conversando e tal, mas "*aquele*" você não chama para ir para lugar nenhum, conversa só algumas coisas. Eu acho que a pessoa não tem referência que seja igual a ele, que faça as mesmas coisas que ele [...]".

Chamou-me atenção como a narrativa de Beto não é isolada. A sobreposição da "cor" a uma profissão de baixo *status* e qualificação evidencia que tanto no que tange às possibilidades de interação entre os diferentes grupos de "cor", quanto de se manter relacionamentos afetivo-sexuais "heterocrômicos", *o convívio (ou não) com "negros" (em uma situação de igualdade e prestígio social) aparece como uma categoria central para justificar as possibilidades de interação em termos de amizade, sexo e amor assim como de compartilhar as redes de solidariedade existentes*. Vejamos mais um exemplo.

Tuzzi, tinha 23 anos por ocasião da entrevista, se autocalifica como "branco" e já era formado em desenho industrial pela PUC no ano em que o entrevistei. Sempre morou no bairro do Catete, zona sul do Rio de Janeiro. Estudou em colégio público e embora vivesse na zona sul, uma área de elite, disse que "conviveu com pessoas que não tinham muita grana". Acha que esse fator o influenciou positivamente. Sua vida social é ativa desde os 15 anos. Tinha vários grupos: o grupo do colégio, da rua, da praia. No colégio normalmente "ficava bebendo em bar e depois ia para baile Funk" em favelas -- como o morro do Fogueteiro no Rio Comprido, o Chapéu Mangureira no Leme, Serro Cora no Cosme Velho, Morro Azul no Flamengo, Santa Marta em Botafogo, os bailes que eram "da moda" quando ele era adolescente. Disse-me que com o grupo da rua ia para os Forrós.

Tuzzi afirmou, que "nunca" teve "nenhuma barreira de namorar mulher negra". Enfatizou inúmeras vezes ao longo da entrevista que, na sua rede de sociabilidade, "isso era normal". Sua namorada, inclusive, é "morena, bem morena". Em parte, atribui esse fator a vivência com pessoas de distintas "cores" proporcionada pela formação em escola pública e nos bailes funks. Disse-me que "*esse papo da midia*, da beleza ser branca... na época eu não questionava essas coisas porque eu frequentava esses lugares. Esse era meu mundo, eu não tinha consciência dessas coisas que aparecem na mídia, da beleza ser branca -- porque meu mundo era outro. E eu não questionava o meu mundo

ah, o baile funk. Ai depois eu entrei na faculdade. 'pô, cadê as meninas negras?' Não tem! Embora eu já soubesse que não tinha... mas pô, o pessoal aqui é diferente [...] então é que eu vi que meu grupo era um grupo diferente. Para gente era: 'pô, a menina é gatinha, é gostosa e tal'. Convivendo na PUC é que você vê como é complicado ter um relacionamento com uma negra. Nas boites da zona sul, por exemplo você não vê negro. E quando você traz isso para a realidade... 'seu amigo está namorando uma negra'. Ai rola aquela diferença. Porque você não está acostumado a conviver com aquilo. Então, quando você vê você sente uma diferença, que não tinha na época, porque você convivia com aquilo, era indiferente você estar com uma negra, estar com uma branca. Aquilo não era novidade para você".

Essa lógica, que foi recorrente nas entrevistas (como poderá ser visto novamente nos itens em que discuto a relação entre desejo erótico-afetivo e militância política, bem como no que analiso a relação entre erotismo, estética e "cor") parece similar à apresentada por alguns informantes acerca dos constrangimentos vividos contra seus relacionamentos nas redes familiares e de parentesco. Também, aqui, não me deparei com acusações pessoalizadas de "racismo". Mais uma vez, alguma referência exterior às pessoas (como a convivência, por exemplo) foi utilizada para justificar as situações de discriminação com base na "cor" (e, às vezes, na "classe", uma interpretação local que se refere a uma série de elementos de prestígio social).

Os casos acima mencionados tangenciam várias das questões presentes na literatura clássica, notadamente aqueles que podem ser identificados sob a rubrica "a integração dos negros na sociedade de classe", construídas à luz da polarização assimilação ou resistência dos valores da sociedade abrangente. Mas merecem, acredito, um enquadramento distinto. A questão, aqui, não parece se encaixar no estereótipo dos "negros socialmente brancos" ou do "negro de alma branca", uma idéia presente em vários autores clássicos como Donald Pierson, Thales de Azevedo, Florestan Fernandes, entre outros¹¹ e celebrada como o sintoma de um desejo de "embranquecimento" por parte de "negros" e "mestiços". Faz-se necessário analisar essa questão com cuidado e, creio, que seria o caso de perguntar o que significa esse "desejo de embranquecer": trata-se de "branquear" a pele? Trata-se de desejar uma mulher ou homem "brancos"? Ou de incorporar o que se nomeou de "hábitos brancos"? Por oposição, pergunto-me o que seriam hábitos "negros"? Candomblé ou samba, por exemplo? Lembro, nesse sentido, da análise de Maggie (1992) que identificou um maior número de "brancos" e

imigrantes entre os acusados de feitiçaria no período de repressão aos chamados cultos afro-brasileiros, assim como da análise de Fry (1982) acerca da incorporação de símbolos étnicos como símbolos de nacionalidade e do recurso, identificado em artigo recente (Fry, 2000) em que o autor afirma que “perhaps that is why the symbols of black identity were frequently taken from outside Brazil, such as reggae in Maranhão, Hip Hop in Rio de Janeiro and São Paulo, and, finally, Africa it self, specially in Bahia, [...] [with] “afro” carnival groups” (*idem*: 105).

O que gostaria de focalizar é o seguinte: as trajetórias dos dois rapazes mencionados (**Toni** e **Beto**) são marcadas por conflitos que podemos classificar como de “cor” e “classe”. No entanto, a inserção e pertencimento de **Toni**, em especial (mas também de **Juliana**), não excluem a auto-identificação como “negro” tampouco a expressão de “orgulho étnico”. Como apontou Angela Figueiredo (1999) um projeto ascensional não é atualmente percebido e vivido em oposição ao “orgulho étnico-racial”. De fato, mas no campo dos afetos e desejos, que se configura no foco da presente análise, veremos como os atributos eróticos e de prestígio relacionados a “cor” e “classe” podem ser manipulados (ou não) e vividos. Além disso, talvez seja novamente o caso de perguntar o que significa “orgulho étnico-racial”: apenas autotransformar-se como “negro” ou autotransformar-se com um discurso que indica que a pessoa está “assumindo a sua cor”? Ou, ainda, como desejava Abdias do Nascimento na peça *Sorilégio*, “assumir” a “cultura negra” como um ato de defesa contra a aculturação? Há um verdadeiro abismo entre essas percepções de identidade “racial”. Com propriedade, Figueiredo defende, no mesmo artigo acima citado, a emergência de uma “nova identidade negra” nas duas últimas décadas” (*idem*: 119). A publicidade e a produção de bens de consumo parecem ser, nesse sentido, os principais símbolos dessa mudança social¹². Algo que, como afirmou Márcia Lima¹³, ainda não aparece refletido nos dados sobre desigualdade e mobilidade social.

Na verdade, a principal forma que a idéia de “embranquecimento” tomou entre meus entrevistados – tal qual em Nelson Rodrigues, Abdias do Nascimento, Florestan Fernandes, Roger Bastide e Costa Pinto, guardadas as diferenças anteriormente apontadas entre os autores – foi a de categoria de acusação e denúncia. O rapaz (**Toni**) acima mencionado se diferenciou dos outros meninos de sua escola, dizendo: “Eu não

¹¹ Para uma análise crítica da questão nos referidos autores ver Figueiredo, 1999.

¹² Sobre publicidade ver Fry (número).

¹³ Comunicação pessoal.

tenho [no bairro da zona norte onde reside] um amigo negro eu acho que porque não fez parte do convívio, e muito engraçado também que os que são negros ou mulatos ou enfim negros mas que têm uma tonalidade de pele mais clara, não se dizem negros [] Se disserem assim “você é branco?” acho que eles falam “sou branco”. A afirmação do que Figueiredo chamou de “orgulho étnico-racial”, contrapõe-se e se legitima a partir da acusação a outros de “embranquecimento”. O mesmo Toni, porém, havia me contado que sofre pressões nesse sentido. Ele se diz “negro”, marca essa classificação demonstrando orgulho, mas a namorada, por exemplo, o questionava ao dizer: “você é negro? Então, porque você fala como branco e se veste como branco?”.

Em uma lógica muito próxima daquela apresentada por Florestan Fernandes, Costa Pinto, e também por Roger Bastide, para Toni, os “negros” que ascendem são “muito preconceituosos com outros negros”: “ele se acha um branco e começa a discriminar os outros negros que não chegaram. Eu vou te contar uma coisa que é engraçada quando eu vejo pivetes negros andando na rua eu me assusto. Quando eu vejo um monte de pivetes brancos, eu me assusto também, mas não tanto. Eu acho que essa ascensão da classe negra com Claudinho e Buchecha é muito benéfica porque agora você vê mais negros na rua; antes você não via. Você não via tanto negro na zona sul como você vê hoje. Essa valorização do pagode do ‘Negritude Júnior’ e do ‘Só Prá Contrariar’ isso é [...] de brancos para ver os negros tocarem. Para mim isso é uma coisa que a minha avó não achou que fosse ver na vida. Minha avó tem oitenta e cinco, mora comigo, a gente nunca achou que nunca fosse ver na vida. E nós temos tendência a discriminar ‘Claudinho e Buchecha’. Meu pai diz para mim que isso é coisa de negão, eu digo para ele: ‘o senhor queria o quê?’ e ele demora para responder. Você é enquadrado... [...]. É uma coisa antiga, antiquada isso, o negro quando ele atinge esse patamar ele é considerado branco [...] ele passa né? ‘Você não é negro, você é moreninho. [tom irônico]’”.

Essas acusações se imiscuem, ainda, no mundo dos afetos com reclamações de homens e mulheres “negros” e “mestiços” de que aqueles que ascendem preferem os(as) brancos(as). Em outro item voltarei a esse tema, da fala acima transcrita gostaria de reter o conflito expresso sobre os “negros que ascendem e discriminam outros negros”. O discurso do rapaz traz elementos algo paradoxais: ao mesmo tempo que acusa outros de discriminação, parece reconhecê-la em si mesmo quando narra o episódio dos pivetes “brancos” e “negros”. *O cerne desta questão assim como sua possibilidade de solução evocam novamente a questão do convívio com “negros” em*

posição de igualdade (e prestígio social), anteriormente mencionada. A possibilidade dos “brancos” apreciarem a música e os cantores “negros” (mesmo sendo a dupla “Claudinho e Buchecha”), evidencia-se como um bem social (mais especificamente como atribuição de prestígio social) que possibilitaria outros tipos de interação entre “negros” e “brancos” e, conseqüentemente, a construção não somente de uma identidade “negra” positivada, como de ser percebido pelos “brancos” com um outro *status* social.

Além dos aspectos relativos aos “constrangimentos e exclusões” pude identificar espaços de manobra que os “negros” recorrem nessa rede sociabilidade. Nesses termos, gostaria de destacar mais um aspecto presente nessa intrincada lógica de relação. Ortner e Whitehead (1981) em artigo já citado, chamam atenção de que as estruturas de gênero devem ser pensadas como estruturas de prestígio. Como dito anteriormente, a associação entre o masculino com o domínio público não esgota, para as autoras, a complexidade dessa relação. As estruturas de prestígio são mostradas como aquelas que vêm a hierarquizar as relações nesse domínio. Mais que estar desempenhando um papel no domínio público, interessa saber de que modo esse papel aloca o indivíduo na estrutura de prestígio. *Da forma como percebo e pela análise realizada até o momento, creio que se pode afirmar que o prestígio social (dado, por oposição ao estigma que a “cor” evoca) é, igualmente, estruturador das relações entre “brancos” e “negros”. Nos capítulos que compõem essa tese venho demonstrando como no âmbito das relações afetivo-sexuais “heterocrômicas”, a “cor” é um elemento central na construção dos gêneros masculino e feminino.*

Essas observações me parecem interessantes quando as articulamos às interações entre masculinidade, “cor” e atributos de prestígio social no mercado dos afetos e prazeres do espaço supracitado. **Toni** possui, segundo ele mesmo e outra entrevistada, “*status* na faculdade”. Não está circunscrito a um espaço único: circula pelo pilotis e pela Vila dos Diretórios com desenvoltura, possui boas relações com os professores e profissionais vistos como chaves nesse contexto e sabe que isso atrai as mulheres, sendo, portanto, uma importante moeda de troca no mercado dos afetos e prazeres local. Atrelado ao prestígio adquirido, o rapaz percebe, como vários outros entrevistados perceberam, que “a diferença atrai”: trata-se do potencial erótico/afetivo da diferença de “cor”, “classe” e prestígio, da atração que os estereótipos eróticos e estéticos associados à “cor negra” vem a ressaltar e do espaço de manipulação que os atores possuem. Voltarei a esse tema oportunamente. Vejamos, antes, como outros informantes lidam

com o desprestígio da "cor negra", seus constrangimentos e o espaço de manobra que conseguem criar no interior desse quadro social. A narrativa a seguir e, nesse sentido, dramática.

Lídia, estava com 33 anos por ocasião da entrevista, é "negra", fazia pós-graduação na área de humanas, é casada com um médico "branco" ("dedicado e muito profissional") e se "*excede*" em certas situações "*para não prejudicá-lo*", como por exemplo, não acompanhá-lo em entrevistas para empregos ou alguma outra situação que de acordo com seu cálculo possa acarretar prejuízo profissional. Eles são muito "companheiros" e reconhecem as possibilidades de discriminação que uma mulher "negra" e um homem "branco" podem sofrer, preferindo assim se precaver. Além disso, sendo este homem um médico, na sua percepção a situação piora, pois existe uma "mistica" em torno dessa profissão, de modo que se ela o acompanhasse em algumas "situações profissionais" poderia vir a "prejudicá-lo". No churrasco de formatura do marido, por exemplo, sentiu os "olhares" de estranhamento dos seus amigos quando ela chegou. Mencionou um deles em especial que tinha o hábito de contar "piadas racistas" e que quando a conheceu "quase morreu do coração". Ela acha que quando as pessoas a vêem com o marido pensam: "é o estrangeiro com uma negra" ou "o que um branco desses vai querer com uma negra?" Foram essas percepções que os levaram a "manter certas coisas separadas".

Na fala de Lídia, não há menção de tensão "racial" na relação dela com o marido médico, nem com seus amigos íntimos: o problema se aloca nas relações profissionais dele. Tanto que a entrevistada explicitou seu cuidado e carinho no momento de prepará-lo para uma entrevista, por exemplo, cuidando das roupas e ajudando em tudo que seria necessário na produção de uma "boa aparência". Mas deixa explícito seu receio de que sua "cor" venha a contaminar (no sentido que lhe atribui Mary Douglas, 1967) seu prestígio profissional e, para tanto, encontrou um espaço de manipulação desse estigma visando contornar a discriminação e os problemas que poderiam enfrentar em seus relacionamentos.

Toni que como demonstrei possui "boa" inserção em uma rede de sociabilidade "branca" e de "elite" afirmou, ao relatar a reação dos amigos do casal ao seu namoro, que vários deles, de ambos os lados, afastaram-se: "[...] as pessoas que eram próximas saíram, nós tínhamos amigos dos dois lados que saíram. [...] Se afastaram de nós. [...] Da mesma turma, colegas dela, muitas colegas dela [...] quando a gente começou a namorar, a [fulana] tinha uma obsessão pela discriminação que eu não entendia. Depois eu

vim ver o quão cruel as pessoas são, agora eu não tenho medo da crueldade das pessoas, ela dizia: 'Eu não tenho medo de dizer para o mundo que eu tenho um namorado negro menor que eu, mais baixo que eu.' Para você ver a crueldade das pessoas com a gente, [] chega ao cúmulo disso. Ao cúmulo dela não ter me apresentado uma amiga dela de infância, de não ter dito que nós éramos namorados"

As falas acima se equilibram entre o constrangimento social, a auto-exclusão e a manipulação dos atributos de estigma, visando a proteção de si e do relacionamento. Mas nem todas as narrativas seguem o mesmo caminho. Vejamos.

Ritinha, "branca" de 23 anos, que conheceu seu marido em um restaurante em que ambos trabalhavam. Afirmou que nunca sofreu preconceito dos amigos, que, ao contrário, todos gostavam dele porque o rapaz "era muito simpático". Registrou apenas, como reação, umas "brincadeiras saudáveis": "'Ah, Ritinha você gosta, né? Você é branquinha, é chegada num negão'. Eu dizia: 'não tem jeito, descobri agora meu forte, não quero outra coisa. Mas fora isso nada, nunca tive problema com isso não'".

O estranhamento expresso em tom anedótico por **Ritinha** é muito diferente do tom dramático de **Toni** e **Lídia**. Creio que talvez conte nesse sentido (ainda que não exclusivamente, como veremos adiante), além do fato da primeira ser "branca" e dos dois últimos serem "negros", as redes de sociabilidade e *status* envolvidas: a primeira concernente às camadas baixas e os dois últimos às camadas médias e altas.

Para finalizar, gostaria de ressaltar um aspecto que apareceu na fala de **Ritinha** e que desvela mais alguns meandros da complexidade do desejo erótico quando referido à "raça" e do campo de manipulação e manobra ao qual os atores recorrem. A moça e seu marido trabalhavam no Leblon, "[...] então, a gente freqüentava os lugares do Leblon, restaurantes e boates de Copacabana e Ipanema [...] As pessoas olhavam, todo mundo olha, né? É um contraste... o povo é muito racista, mas eu cagava, para mim não fazia a menor diferença, aliás, eu até gostava que falassem, para mim era ótimo. O povo é preconceituoso mesmo, entendeu? Porque sempre olham: 'olha lá a mulher branca com o negro!' [...] A gente chegava, as pessoas olhavam e aquilo gerava polêmica. A gente gostava porque era aquela coisa: chegou, parou... todo mundo olha... fica olhando... pára... olha de novo... A gente se divertia com isso, era bom..."

Ritinha (mas não apenas ela) ressaltou a sedução (tanto dela quanto do marido) por subverter as expectativas dominantes nas redes de sociabilidade. Um certo operador libidinal é acionado no enfrentamento das expectativas normativas, ressaltando os mecanismos de sedução daqueles que "desejam o socialmente indesejável" (Fry, 1987).

A fala de Ritinha sintetiza uma percepção presente em outros relatos: na ausência de rituais institucionalizados de discriminação (sejam eles legais como os que existiram na África do Sul e nos Estados Unidos ou apenas normativos como na sua configuração atual) os olhares de estranhamento – discriminando e constrangendo – foram os mais citados pelos informantes. Em alguns, como visto, eles promovem a auto-exclusão, em outros acionam todo um fluxo libidinal e desejante que organiza, do meu ponto de vista, um espaço especial para a celebração (e realização) de um certo tipo de “desejo social [in]desejável”: o “inter-racial”, que concomitantemente, aciona outro eixo – o do erotismo.

Minha intenção com as discussões e análises propostas nesse item foram, em primeiro lugar, abrir uma escuta aos informantes sobre seus dramas, conflitos e as soluções encaminhadas – algo bastante controlado na literatura que tratou do tema. Em segundo lugar, procurei demonstrar as diversas estruturas de prestígio que incidem sobre a classificação de “cor” quando o mundo dos afetos e prazeres alcança a esfera familiar, de parentesco e as redes de amizade e solidariedade. Nesse ponto, destaco a recorrente ênfase dos informantes a não utilizar a “raça” ou o “racismo” como definidor da pessoa no âmbito local e, concomitantemente, a referência à questão do convívio entre “brancos” e “negros” em uma situação de –reitero– prestígio e *status* sociais similares. Por fim, gostaria de enfatizar que – ao contrário da chave explicativa de Donald Pierson e Florestan Fernandes, guardadas as diferenças entre os autores – as referências utilizadas pelos informantes mais que se ater às diferenças de “classe”, referem-se às estruturas de prestígio que articulam “raça” a gênero e, como veremos adiante de forma mais detalhada, ao erotismo. Além do desprestígio (e constrangimentos) imposto pela “cor negra” os informantes revelaram importantes espaços de manobra e manipulação das estruturas de estigma e prestígio. Nesses termos, reitero a hipótese que estou tratando de analisar ao longo desse capítulo e, em especial, nas páginas que se seguem: o erotismo vinculado à “cor negra” revela-se tanto como um campo de manobra quanto como uma importante moeda de troca no mercado dos afetos e prazeres “inter-raciais”.

A seguir irei abrir um outro leque de questões presentes nas falas dos informantes e que desvela mais algumas características do mercado erótico-afetivo “heterocrômico”. Convido, assim, o leitor a ingressar nos embates produzidos na arena dos desejos e conflitos que emergem quando às regras “cromáticas” se inter cruzam tanto as assimetrias de gênero e sexualidade, quanto as paixões políticas. Os insultos e

queixas não aparecem somente nas falas dos informantes vinculados a militância política (como será visto), mas adquirem entre eles um tom especial e significativo. Vejamos a seguir

5.3 - Discursos normativos e desejos eróticos: a arena das paixões e dos conflitos entre “negros” e “brancos”

Os estudos sociológicos de cunho quantitativo demonstram que existe na sociedade brasileira um menor número de homens em relação ao de mulheres (Silva, 1987 e Berquó, 1988). Embora o aspecto demográfico influencie nos padrões de conjugalidade, outros fatores são de extrema relevância na sua dinâmica. Entre os argumentos demográficos que interessam a esta tese, cabe destacar, como visto no Capítulo I, que 1) esses estudos apontam para um crescimento da população que se declara “parda” (*idem* Silva; *idem* Berquó); 2) entre os grupos de “cor” somente no grupo “branco” há um excedente de mulheres em relação aos homens, nos demais registra-se o oposto (*idem* Berquó); 3) o que parece mais significativo para análise, refere-se à tendência registrada com ênfase por Berquó do excedente de mulheres “brancas” se unir ao excedente de homens “pretos” e “pardos”. Uma tendência que surpreende, pois como afirma a autora: “é de se estranhar que justamente as mulheres pretas que contam com um excedente de homens pretos, exatamente na faixa etária mais favorável às uniões, acabem por ter menores chances de encontrar parceiros para casar. Nossa hipótese é de que o excedente de mulheres brancas na população, deve levá-las a competir, com sucesso, com as pardas e pretas, no mercado matrimonial” (*idem*:79).

Destaco novamente esse trecho da autora porque o considero extremamente significativo para o que pretendo discutir a seguir. Primeiramente, como já havia adiantado no Capítulo I, chama atenção a lógica de gênero que preside o presente texto. Ao contrário dos autores e textos anteriormente analisados, Berquó concede preponderância à disputa entre mulheres – seus dados indicam que “mulheres brancas” *competem* com sucesso nesse mercado com as “pretas e pardas”. A autora concede um lugar ativo às mulheres tanto em relação à disputa por homens quanto ao próprio processo miscigenador (compreendido através do casal homem “negro”/mulher “branca” e se nos ativermos a chave do “branqueamento”, veremos que será a mulher – e não o homem – o elemento preponderante nessa relação no que tange à “cor”). Mas

além dos aspectos mencionados, outro dado salta aos olhos “a solidão da mulher negra”

Essas questões são significativas, porque põe em relevo o que Bastide nomeou de “batalha das cores” embora não promova exatamente uma “ideologia de macho” mas talvez de “fêmeas”, para me ater aos termos do autor. Ressalto esse aspecto porque ele me parece relevante nas narrativas dos informantes. De acordo com meu material de campo, pude perceber que as trocas de acusações entre os sexos e “cores” são, em primeiro lugar, algo central na arena política daqueles que lutam contra a discriminação “racial”, pondo à descoberto, nesse sentido, um drama; em segundo lugar, essa lógica não se atém a esse universo: trata-se de um drama mais agudo que aflige as mulheres “negras”, “morenas” e “mulatas” de um modo geral. Vejamos a seguir suas narrativas sobre o tema. Primeiramente, irei me ater ao conflito entre as paixões eróticas e ideológicas; em seguida, discutirei a lógica das falas dos informantes que não apresentaram em suas narrativas vínculos com qualquer tipo de militância político-ideológica.

5.3.1 - Os dramas e conflitos do desejo: entre a paixão política e o desejo erótico

Minha primeira incursão ao tema dos relacionamentos afetivo-sexuais entre “brancos” e “negros” teve início quando trabalhava na minha dissertação de mestrado¹⁴, que incluía entrevistas com líderes do movimento negro. Naquele momento, embora esse não fosse meu tema, deparei-me com várias narrativas de mulheres “negras”, que se incluíam entre aqueles que haviam construído (ou “reconstruído” de acordo com a fala dos entrevistados na época) o movimento negro em fins da década de 70. Naquelas narrativas, chamou-me atenção a diferença dos discursos dos homens e mulheres que entrevistei. O discurso masculino se atinha às questões públicas; enquanto os das mulheres focalizavam além da sua atuação pública, seus dramas afetivo-sexuais, família e maternidade.

Nas entrevistas que realizei para a elaboração dessa tese, não tinha, inicialmente a intenção de discutir a questão no âmbito da militância, mas uma nova forma de atuação política havia surgido em fins da década de 90: o Pre-Vestibular para Negros e Carentes (PVNC). Como parte da minha rede estava vinculada às Universidades em que

¹⁴ Ver Moutinho, 1996.

trabalho e estudo - a Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e a Universidade Federal do Rio de Janeiro - esses foram espaços onde consegui informantes e informação, assim como foi onde me encontrei com esse novo (talvez se possa dizer assim) tipo de militância política. Além disso, a atuação do PVNC tem permitido a entrada de um novo público nas universidades públicas e particulares. Esses “novos bacharéis”¹⁵, ao acederem às universidades acaentam a chance de um futuro promissor, proporcionado pelo diploma de terceiro grau. Com o ingresso na universidade, entretanto, esses rapazes e moças estão também acenando com novas chances para o mercado matrimonial, dos afetos e prazeres.

Vejamos a seguir de que forma um jovem rapaz se expressa nesse sentido. **Kiko** será o personagem que, por conta de sua inserção e trajetória paradigmáticas, escolhi para nos guiar na análise do drama de conciliar projetos políticos, certos ideais às escolhas afetivo-sexuais. Trata-se, como veremos, da dificuldade de enquadrar o próprio desejo em um projeto político de combate à discriminação, no qual, os relacionamentos afetivo-sexuais “heterocrômicos” emergem como algo de relevância capital na arena política.

Kiko é “negro”, tem 21 anos, mora na Baixada Fluminense, é egresso do Pré-Vestibular para Negros e Carentes (PVNC), como outros com quem conversei, continua ligado ao “movimento”: ministra aulas, recruta seus professores para as aulas sobre cidadania, organiza os alunos que ingressaram na universidade onde estuda (está matriculado em um curso de prestígio da PUC-RJ) de modo a manter e solidificar a rede de solidariedade iniciada no PVNC¹⁶. Considera-se “namoradeiro”, mas diz que “respeita” muito as meninas com quem “sai”. Acha que age assim por “machismo”, por “ser novo” e achar que “deve sair com muitas garotas e não ter realmente relação séria”. Seu recorde de tempo de namoro foram oito meses, com uma menina “branca”, que conheceu na faculdade.

Conta que certa vez arranjou uma namorada que “não era do convívio” do grupo do PVNC e que as “pessoas olhavam de cara feia para ela ... até hoje as pessoas não gostam dela”. Mas titubeou em dizer que era porque a menina era “branca”. Disse que o problema era “o convívio” a menina não pertencia ao grupo, “não tinha nada a ver com cor”.

¹⁵ “Novos Bacharéis” é o título do artigo que Yvonne Maggie escreveu sobre o Pré-Vestibular para Negros e Carentes. Ver Maggie, 2001.

¹⁶ Para uma análise da estratégia do sucesso PVNC no combate à desigualdade social no âmbito da educação ver Magê, 2001.

O rapaz entrevistado se expressava muito bem e era bastante articulado. Dissertou com facilidade e eloquência por vários assuntos. Ao falar de seus relacionamentos afetivo-sexuais “heterocrômicos”, entretanto, foi reticente. Era explícito que seu compromisso com a militância tanto o impedia de relatar casos em que as reações de seus colegas com suas opções amorosas pudessem ser lidos por outrém como “racistas”, quanto sua dificuldade de enquadrar o próprio desejo erótico-afetivo. Foi difícil “arrancar” algo do entrevistado nesse sentido. Diferenciar mulheres “brancas” de mulheres “negras”, falar sobre prós e contras nesse âmbito, ia de encontro à sua própria postura política. Passou toda a entrevista se equilibrando na corda bamba que articulava desejo, sua popularidade na faculdade e com as garotas e seu compromisso político vivenciado a partir de sua inserção no Pré-Vestibular para Negros e Carentes.

Kiko, diz que “não tem preferência” e que “não nota diferenças entre mulheres brancas e negras”. Possui, porém, uma posição política clara quando o drama do “racismo” e da discriminação focaliza o campo dos afetos. Nesse sentido, ele afirma: “uma coisa engraçada é que a mulher branca está relacionada a *status*, principalmente para o homem negro. Muitas pessoas que conseguiram ascensão social tiveram mulheres brancas, na maioria das vezes loira [...] a mulher branca, a mulher loira é sempre relacionada a *status*. Eu detesto isso. Eu sempre tento tirar esse estereótipo das pessoas que querem sair com mulher branca, com mulher loira... quer sair sim, tudo bem, mas com aquela menina que eu admiro e gosto muito e não por interesse em ascensão. Mas é claro que as pessoas que são conscientes têm esse preconceito... homem negro não pode sair com mulheres brancas e vice-versa”.

Primeiramente, sua narrativa revela um aspecto que de certa forma está presente em toda a literatura sobre o tema que vincula os relacionamentos afetivo-sexuais à ascensão social. Vejamos com cuidado a sua fala: pessoas que ascenderam (se referia aos homens “negros”) “tiveram mulheres brancas”. Em suma, de forma similar aos autores anteriormente analisados (vide o “mulato bacharel” de Freyre) tais relações antes de serem representadas primordialmente como algo que promove a ascensão social, está referida à manutenção de um *status* anteriormente adquirido. Em segundo lugar, a fala de Kiko evidencia que uma das faces da discriminação é a valorização da mulher “branca” em detrimento da “negra”. Também nesse sentido sua fala se afina com a de alguns outros clássicos, anteriormente analisados, que denunciam o caráter discriminatório do desejo do homem “negro” pela mulher “branca”.

Em sua narrativa sobre este tipo de encontro, a tensão em torno do desejo erótico, da aquisição de um atributo de *status* (a mulher “branca”) e do controle que o grupo ao qual o rapaz pertence busca exercer ficam bastante evidentes. Vejamos: “L. Conscientes? K: conscientes da questão racial. No sentido de saber que existe racismo, saber que existe discriminação, a gente tem uma discriminação, ela aparece no caso de um homem negro sair com uma mulher branca. Então, as pessoas que são conscientes da questão racial, elas discriminam, acham que não deve acontecer. Porque se você está procurando aquilo é porque [...] a mulher branca é o sinônimo de beleza”.

A valorização da mulher “negra” assim como uma relativização do padrão de beleza feminino “branco” é algo contra qual o próprio rapaz luta. Para ele mesmo, a questão se evidencia como tensa. Vejamos sua narrativa sobre como ele tenta se equilibrar entre seu próprio desejo erótico-afetivo e sua posição política: “Eu acho que existe uma construção do homem, que é aquela coisa da mulher branca, que é melhor que a negra, que é o padrão de beleza que a gente tem, que é o europeu. A mulher branca é a que deve ser procurada antes, então se três meninas estiverem sendo paqueradas, independente de se você é homem negro ou branco, vai achar que a mulher branca é a melhor das três ou a mais clara, porque quanto mais clara a pele melhor. Eu tento tirar esse padrão de beleza [...] que eu não posso falar que eu não tenho esse tipo de padrão, mas que eu procuro não ter, eu procuro, sim”.

É expressa clareza acerca das dificuldades da mulher “negra” no mercado dos afetos, mesmo sem ter lido os textos de Elza Berquó: “[...] tem aquela coisa da mulher exuberante... a mulher negra bonita, mulher cobiçada... a mulher branca padrão é legal, mas a negra tem que ser mais do que o padrão. Tem que ser super grande”.

Acerca deste último ponto, Costa Pinto (1953) acenou com uma interpretação interessante sobre os concursos promovidos pelo Teatro Experimental do Negro para eleger a “Rainha das Mulatas” e a “Boneca de Pixe”. Na perspectiva deste autor, os concursos de beleza “negra”, mais que tentar atingir as mulheres visavam sensibilizar os próprios “homens de cor”. Em suas palavras, “destacar as qualidades estéticas da mulher do seu próprio grupo étnico”, [...] despertar nele o interesse pela mulher de cor” (*idem* 287).

Quando realizei trabalho de campo para minha dissertação de mestrado – embora como já adiantei, não tratasse deste tema, pude colher narrativas acusatórias de antigas militantes vinculadas ao movimento negro acerca da preferência afetivo-sexual dos homens do movimento – que apesar da militância política, acabavam se envolvendo com

mulheres “brancas”. As escolhas políticas e ideológicas marcavam seu projeto afetivo e familiar, algo que na sua percepção os homens pareciam lidar de forma diferenciada, estabelecendo um maior distanciamento entre os projetos públicos e privados.

Os dilemas produzidos pelo tenso equilíbrio entre estar afinado com certa ideologia política e os imperativos do desejo, não são exclusividade dos militantes ligados à discriminação “racial”. Um dilema que me remete à fala do sociólogo Herbert Daniel acerca de sua experiência como militante de esquerda, defensor (e participante) da luta armada na década de 70. Suas palavras exprimem com dramaticidade um conflito que possui algumas analogias com aqueles que estou tratando de analisar nessa tese:

“[...] Depois da derrota, sai para o exílio, donde voltei em 81. Pensei muito na derrota, principalmente porque vivi anos duplamente clandestino: uma das clandestinidades me registrava numa minoria que parecia afrontar o sexo com que fui registrado. Ser homossexual, o que é isso? Na época da guerrilha, sexo era assunto ‘pessoal’, não era ‘político’. A separação entre pessoal e político, entre público e privado, é uma das bases da ética de toda política conservadora. A esquerda, adotando essa ética conservadora, pensando de uma certa forma o poder, pensou um corpo abstrato, “socialista”, onde o sexo era uma tecnologia a serviço da procriação, ou só procriação de um prazer conformado a preconceitos” (*apud* Câmara, Grifo meu, 2000:12\13).

Guardada as diferenças históricas, vemos que na luta política contra as desigualdades sociais diversos tipos de corpos, de prazeres e de poder são articulados. O corpo e o sexo negados pela ideologia política da “esquerda” da década de 70, vem a (re)aparecer nas décadas seguintes multifacetado pelas clivagens feministas, gays, “raciais”, entre outras. Porém, nas entrevistas que realizei com “antigos” líderes do movimento negro e mesmo em alguns trabalhos (Maués, 1991, Costa Pinto, 1953, Ramos, 1956, por exemplo) pude perceber que ao “corpo abstrato e socialista” da esquerda mais tradicional, as reivindicações contra a discriminação “racial” sempre opuseram, ainda que não em uníssono, os afetos e prazeres cuidadosamente “racializados”. Lutar contra a discriminação “racial”, implicava que (ao menos ideologicamente) os militantes “negros” organizassem suas demandas afetivo-sexuais contra os mecanismos discriminatórios da sociedade abrangente, contraindo uniões “homocrônicas”

Flá, porém, como dito acima, uma clara distinção de gênero nessa vivência política: as mulheres “negras” pareciam articular o público e o privado na administração de suas vidas de maneira que a gravidez, a maternidade e a família são vividos de modo,

digamos, mais ideológico que entre os homens. Não se pretende nesta tese apontar mocinhos e bandidos, antes meu interesse é pôr a descoberto um *drama*, uma *tensão* que se evidencia quando do enquadramento do desejo por um certo projeto político-ideológico, no caso, o dos afetos e prazeres “inter-raciais”.

Uma vez “racializada”, nas relações de prestígio que marcam as distinções de gênero e de sexo, a mulher “branca” aparece como uma fonte fundamental de *status*. Lutar contra o “racismo” implica também lutar contra um certo tipo de desejo e de relação: o do homem “negro” pela mulher “branca” e vice-versa. Uma reivindicação que nos leva ao núcleo do argumento de Florestan Fernandes, analisado no capítulo anterior: a crítica da miscigenação (e dos relacionamentos afetivo-sexuais “heterocrômicos”) como uma espécie de “instrumento de cooptação”.

Maggie (1991), analisou a importância da relação que Florestan Fernandes estabeleceu com seus informantes “negros” e militantes para a formulação de suas principais hipóteses acerca do problema da integração dos “negros” na sociedade de classes. Não pretendo me estender nessa discussão, pois ela extrapola os limites de minha abordagem. Seguindo, porém, a perspectiva da autora, vemos que também em Florestan Fernandes o foco reside na relação entre homem “negro” com mulheres “mais claras”, que funciona como o operador lógico da denúncia do preconceito “racial” e do engodo do “branqueamento”. Mais que ressaltar a possibilidade do “branqueamento” como um elemento de prestígio social e de campo de manobra contra a discriminação e o estigma da “cor negra” (como propôs Donald Pierson), Fernandes – assim como os militantes que lutam contra a discriminação “racial” – focaliza esse anseio como desmobilizador da identificação do preconceito e, conseqüentemente, da construção de uma identidade “racial” positiva entre os “negros” e “mulatos”. Em outras palavras, como dito acima, os relacionamentos afetivo-sexuais “inter-raciais”, em especial, o do homem “mais escuro” com a mulher “mais clara” funciona nessa percepção como um tipo de “instrumento de cooptação” e, conseqüentemente, configura-se como um elemento desagregador da identidade “racial” e desmobilizador da luta contra a discriminação “racial”.

Por fim, o que procurei apontar nesse item foi como a fala de Kiko pôs a descoberto dramas individuais que atingem, de fato, os militantes políticos como um todo: a tensão vivida no tênue equilíbrio entre as paixões políticas e as paixões eróticas. Algo que evidencia a atualidade da peça: Sortilégio de Abóias do Nascimento.

Como havia mencionado, as acusações presentes na arena política dos desejos e afetos não são exclusividade desse espaço social. Vejamos a seguir como essa questão aparece para aqueles que não possuem vínculos com qualquer tipo de militância política.

5.3.2 - A competição no mercado das “cores” e do sexo: trocas de acusações

A questão da preferência afetivo-sexual por “brancos” e/ou “negros” no mercado dos afetos e prazeres carioca demarca específicos espaços de disputas e acusações. Vejamos.

Toni, afirmou: “tenho tesão por brancas. É muito difícil eu sentir tesão por uma mulher negra”. E ato contínuo acusou, defendendo-se: “Aliás, a classe negra não é uma classe que cuida da aparência. Pode-se se dizer tudo, mas a aparência é muito importante. Tenho um tesão enorme mas é muito difícil você ver uma mulher negra bonita, arrumada, cheirosa como você vê as mulheres brancas em sua maioria. Não têm várias Naomi Campbell por aí, mas tem várias Cláudia Shiffer”.

Eu perguntei se ele se sentiria atraído por uma “Naomi”. E a resposta foi novamente acusatória e defensiva: “Iria e seria a coisa mais diferente do mundo porque para mim, como sou negro eu sei que a Camila Pitanga, Tais Araújo, Isabel Fillardis elas não são regra de maioria por “N” fatores: acesso, dinheiro, instrução... e tem outra coisa as mulheres negras que chegam nesse patamar, elas são logo procuradas pelos homens brancos, não dão chance para os homens negros. Você vê todas essas mulheres negras lindas você conta nos dedos se tem relacionamentos com homens negros”.

Na época da entrevista, a atriz Thaís Araújo namorava um cantor de pagode “negro”. Eu o provoquei um pouco com essa afirmação e ele disse: “A Thaís tem, mas a Isabel tem namorado branco, a Naomi tem namorado branco. Até porque eu acho que quando elas se vêem naquele patamar de beleza, elas não vão querer um negro tendo a suor que ainda hoje tem, em sua maioria. Eu acho que acontece um determinado desencontro com a classe quando ela chega em determinado patamar”. E, evidenciando mais um *round* da “guerra entre cores e sexo”, o mesmo informante continuou, explicando “Esse patamar desses 5% que chega à universidade, dos quais três se formam, 1% que participa dos 10% que detém 90% da riqueza nacional, esse é o patamar que eu falo. Esse é o patamar das pessoas que eu convivo aqui, o negro é

preconceituoso com o negro, mais do que o branco com o negro, o negro é muito preconceituoso”.

Em meio a esse discurso, algo nervoso e confuso, foi impossível não lembrar das idéias de Bastide analisadas no capítulo anterior. A narrativa de Toni, aliás, não é de forma alguma uma exceção. Vários entrevistados “negros” relacionaram sua preferência por “brancas” aos dois fatores acima mencionados: ausência de mulheres “negras” na sua rede de sociabilidade que se enquadrassem em seu padrão de exigência, e o “fato” de que as “negras” que possuem prestígio – dentro de um amplo leque de atributos – preferirem homens “brancos” para se relacionar afetivamente.

Apesar do tom completamente distinto, a narrativa de Lucas se assemelha em alguns pontos com a de Toni. Balarino, 23 anos, “negro”, nascido e criado em um município da zona oeste, com ensino médio completo, Lucas nunca namorou uma mulher “negra”. Vejamos como ele organiza sua narrativa sobre este aspecto: “sei lá, de repente é meu... e eu nunca notei mas eu nunca namorei uma negra. Já tentei namorar mas nunca consegui... porque não gostavam de mim. Então, parei! Será que é preconceito meu? Até quando a [fulana] falou dessa entrevista, eu disse: taí sou um forte exemplo de preconceituoso.”. A fala de Lucas faz coro com a de outros informantes. Embora expresse conflito, a partir do questionamento sobre preconceito, não deixa de sugerir que as mulheres “negras” não lhe dão muito espaço no que tange às relações afetivas.

Pude perceber que se os rapazes “negros” ou “morenos” emitem de forma mais ou menos contundentes queixas contra as mulheres “negras”, expressaram também, como visto acima, dúvidas e questionamentos sobre suas próprias atitudes. Beto, um rapaz “moreno”, já citado, exprimiu bem esse ponto de conflito: “eu parei para pensar e vi que nunca tinha namorado uma garota preta. Nunca, nunca, nunca nem tinha ficado com nenhuma, nada... é, pode ser uma auto-crítica mas nunca, nunca e eu não sei porquê... não sei se o problema é meu. Deve ser porque no meio onde eu circulava ou eu circulo não tem, eu era sempre o único [...]. Se você for ver no meu grupo de amigos, eu era sempre o mais preto, então, deve ser bem por aí.”

A fala de Beto nos remete a alguns argumentos que são recorrentes nas narrativas dos demais entrevistados: o *pouco contato* com mulheres “negras” utilizado como elemento explicativo do porquê não encenaram um namoro com elas. Algo que, concomitantemente e com pesos diferenciados para cada informante, não descartou “uma certa auto-crítica”, para usar uma expressão do próprio Beto. O rapaz, como visto

anteriormente, sentia a questão de forma particularmente conflituosa naquele momento. Havia “descoberto essa história da cor” ao entrar para a faculdade, expressava dificuldades em fazer amigos e não considerava a possibilidade de “uma *patricinha* se interessar por um preto quando pode se interessar por um branco”. Para ele, inclusive, as pessoas dizem que “a diferença atrai”, mas isso “as pessoas falam da boca para fora. Na hora do vamos ver, não sei não...”.

Rafael, “negro”, de 32 anos, morador de Botafogo e universitário, é filho de pai “branco”, que possui uma profissão de prestígio, e mãe “negra”, dona de casa. Sua narrativa evidencia um outro tipo de acusação comum contra os relacionamentos afetivo-sexuais “inter-raciais”. Contou-me que “quando eu estava com mais ou menos 18, 19 anos, eu comecei a namorar uma menina, e houve realmente uma situação de confronto, o primeiro conflito. Até então nunca tinha havido nada. Acabou que esse foi, pra mim, o namoro mais longo, *mais intenso* [...]. No começo, ela escondeu dos pais o nosso namoro, era um lance engraçado, uma coisa assim, mas, escondeu, ficou escondendo; até que um dia, os pais vieram a saber que nós estávamos namorando, e aí começou a tensão. Foi uma história engraçada, muito tensa. [...] A partir de um tempo, eu não entrava na casa dela, coisa que era muito chato. Eu não me sentia bem, não queria entrar, era uma situação desagradável, às vezes... [...]. E, rolaram coisas assim, horríveis, o pai dela botou gente pra investigar a minha vida, saber quem eu era, umas coisas desse tipo assim. Ai, pinta aquelas coisas assim, o pai dela é [cita a profissão de prestígio], começa a descobrir coisas assim que, pô: ‘Não é um crioulo diferente, mas é um crioulo entendeu?’ Não é um crioulo como os outros, é um crioulo diferente, de classe média, tem família, tem pai, tem mãe, mora [na zona sul], essas coisas que [...] acabam sendo importantes. Essa questão da **ascensão social** acabou sendo importante [...]. Eu acho que essas coisas são curiosas, né? Esse tipo de coisa que diz respeito a namoro, esse relacionamento, esse fato de ter uma posição social diferenciada, porque os pais dela na época meio que se desarmaram em certos argumentos. [...] As pessoas normalmente relacionam essa questão desse tipo de relacionamento, com a questão da ascensão social, sempre colocam. [...] Tem um discurso assim... as pessoas como eles que... : ‘olha, ele está querendo você porque ele quer ascender socialmente’, e de repente não tinha isso, [...] não tinha nada que determinasse esse tipo de coisa. [...] Já ouvi muitas vezes. [...] Sempre rola [...]”.

Além da “questão da ascensão social”, **Rafael**, também emitiu um comentário contra as mulheres “negras”, ao me contar sua história com uma moça “negra” com

quem “quase” casou. [...] “mulher preta acha que homem preto é sempre canalha”. Eu lhe perguntei “Só o preto, o branco, não?” e o rapaz respondeu: “Não, porque com o homem branco ela não se relaciona. O homem preto é sempre um canalha. Então, já que o homem preto é sempre um canalha, a situação da gente foi assim, como eu queria o filho e ela não queria, se eu não quisesse o homem preto seria um canalha, [...] [Ela dizia]: ‘quer acabar com a minha vida, eu tenho a minha vida’. Eu queria mesmo, tenho muito esse desejo de ser pai, ter filhos, meus, não filhos de alguém, que já venha com filhos [...]. Completo assim com uma esposa, filhos e legal, uma esposa parceira...”

As falas de homens “brancos” possuem, por sua vez, um tom, em parte, bastante diferenciado das de Lucas, Toni, Beto, mas com pontos de contato com a fala de Rafael. Vejamos.

Cláudio, um motorista de táxi “branco” de 32 anos, casado com uma mulher “branca, puxada para morena... muito bonita”, disse que, em suas “corridas”, pegava mais casais em que o elemento “escuro” da relação era o homem. O motivo? “O negro é racista. Se pode, se tem dinheiro: *pega* uma branca”. Cláudio não considera os homens “brancos racistas”, porque “eles casam com todo tipo de mulher”. Para ele, essa não é, inclusive, uma questão de nacionalidade, mas de “cor/raça”; pois, o Hans Donner, por exemplo, casado com a “mulata globeleza”, é alemão. Assim, “qualquer branco não é racista, não importa a nacionalidade”.

Na conversa, forneceu-me mais duas *provas* de sua “teoria”: sua família é “misturada, tem português, tem índio... mais uma prova de que o branco não é racista. Não se importa se a mulher tem sangue negro”, disse que ele mesmo já havia “namorado mulher negra”. Acha que “as mulheres negras são muito bonitas e que tem a vantagem de envelhecer mais tarde”. Na sua percepção isso é importante porque “depois que a mulher envelhece o homem não consegue mais ter a mesma relação com ela as pessoas gostam mesmo é de gente bonita do lado”.

Na fala deste rapaz é clara uma disputa de “machos” por territórios afetivos-sexuais, assim como uma caracterização do homem “branco” bastante similar, em alguns aspectos, à fornecida por Gilberto Freyre: aquele que “ama sem distinção” as mulheres “brancas”, “negras” e “nativas”. Outro aspecto que me parece relevante na fala desse informante (mas que aparece de modo recorrente nas narrativas de outros entrevistados) refere-se às artimanhas da linguagem e dos estereótipos no campo dos afetos e prazeres. Vários informantes se expressaram de forma “racista” na ansiedade de demonstrar seu “não racismo”. Na fala acima, vemos como o rapaz se expressa com,

digamos, deslegância em relação às mulheres de uma forma geral na ânsia de evidenciar as qualidades das mulheres "negras", compondo assim uma imagem do homem "branco" como superior ao homem "negro". Mas esse argumento evidencia outro elemento de prestígio do mercado dos afetos e prazeres: a valorização da juventude feminina que, no caso acima narrado, foi utilizada como um atributo de prestígio da mulher "negra" em detrimento da "branca". Em outras situações, como veremos adiante, reifica-se na cultura as antigas adjetivações referidas à "raça", ou mesmo, expressões como o "o olho salva", o "cabelo é ruim" são utilizadas por informantes que paradoxalmente anseiam em se mostrar "corajosos" no enfrentamento do "racismo", vivido em suas relações afetivas. Voltarei oportunamente a esse ponto. Vejamos como outro informante complexifica um pouco mais esse quadro.

Também motorista de táxi, Claudionor forneceu falas similares às de Cláudio. Possui 25 anos, autoclassificou-se como "amarelo, nem moreno, nem branco, mas quando vai à praia fica moreno", e disse preferir as "mulheres brancas" porque elas "chamam mais atenção, atraí mais e são mais bonitas". Disse que morava em Vilar dos Teles, e que lá há "muitos casais inter-raciais", em sua maioria compostos de "homem negro com mulher branca". Eu lhe perguntei por que ele achava que havia mais casais desse tipo, e Claudionor respondeu que pelo que "conversei com mulheres brancas... elas acham que os negros são melhores na cama e têm o membro maior". Na sua opinião isso é um "mito", porque "*membro grande dá impotência e machuca a mulher*"; trata-se de um "boato". Além disso, considera difícil que um homem "branco" se interesse por mulheres "negras". Parte de seu argumento se refere à postura dos homens "negros": eles "dão mais cantadas, se aproximam mais das mulheres brancas do que as mulheres negras" o fazem com relação aos homens "brancos". Acha que talvez elas "tenham preconceito com elas mesmas, e o homem tem instinto de *cantar mulher*... pode ser esse o caso". Por fim, perguntei-lhe se a "mulata não era a tal?" e Claudionor me respondeu enfático: "só para americano"!

Com as falas acima transcritas, vemos se desenhar a "batalha das cores e do sexo" ao qual Bastide (1959) se referiu. As discussões relativas aos tamanhos, proporções e desempenho sexual atizam o que o autor francês nomeou de "ideologia de macho". De certo modo, mesmo sem saber, Claudionor reproduz também parte dos argumentos de Freyre em *Sobrados e Mucambos*, reconstruindo as falas citadas pelo sociólogo pernambucano acerca dos "ciúmes e invejas sexuais". *Algo que evidencia que são, em parte, as fronteiras de ordem "homocrômicas" que estão sendo (re)arrumadas*

nessas narrativas (em especial a de Claudionor); e, de outra parte (como na fala de Cláudio), trata-se de (re)estabelecer as prerrogativas poligâmicas do macho "branco e dominador".

Chamou-me especial atenção as acusações de "racismo" que Cláudio desferiu contra os homens "negros". Percebi, no trabalho de campo, que ainda que seja mais comum encontrar o casal "mulher branca\homem negro" (como mostram as análises de Elza Berquó e Nelson do Vale e Silva), ao contrário do que afirmou Thales de Azevedo, essa composição me parece mais alvo de preconceito do que a composição oposta. Vários dos informantes com quem realizei entrevista formal e outros em conversas informais mencionaram (sempre em tom de crítica) que os "cantores negros de pagode e os jogadores de futebol" quando "começam a ganhar dinheiro" trocam logo de carro e de mulher: "arrumam" uma "loira".

Um outro aspecto relevante que se faz necessário reiterar. Ao abrir minha escuta para a questão dos relacionamentos afetivo-sexuais entre "negros" e "brancos" acabei por (re)qualificar a articulação que se estabelece – seja na literatura que aborda o tema, seja nas falas dos informantes e no senso comum – entre tais relacionamentos e a possibilidade de "ascensão social". Em todos os âmbitos mencionados, mesmo nas peças e romances analisados no capítulo três, percebi que esta é uma acusação mais fortemente relacionada, como dito, ao par "homem negro\mulher branca", e, mais que se referir à possibilidade de ascensão ou mobilidade social, refere-se à manutenção de um *status* anteriormente adquirido. Porém, como procurei destacar no capítulo quatro, esse argumento (ou acusação) circunscreve os relacionamentos afetivo-sexuais a sua mera troca de compensações sociais, insulando as demandas eróticas e afetivas em uma espécie de mutismo. Interditando-o, enfim, no limbo do não dito. Vejamos agora uma fala de uma mulher "negra" sobre o tema.

Telma, de 32 anos, moradora da zona norte e universitária que se classifica como "negra", apresenta-nos sua visão a partir de um ponto de vista diferenciado – o feminino – ao discorrer sobre a atração que a "mulata" ou a "negra" exerce sobre os homens.

Telma diz que "quando eu percebo que tem um homem me olhando, não sei se tem a ver com cor não". Ela diz, porém, que gosta de usar "roupa curta e justa" e percebe que tem homens que a olham fazendo um convite "vamos para a cama?". Isso lhe parece bem nítido mas não sabe "se tem a ver com cor", pois "percebe na rua que os homens olham para as mulheres, independente da cor (...)". Essa distinção aparece,

entretanto, quando referida a homens estrangeiros. “eu acho que acontece muito essa questão da cor com relação aos estrangeiros, eu tenho muito contato com eles, já tive vários. Então, nesse caso eu percebo a questão da cor”.

A informante acha que são os “brancos” estrangeiros os que mais se interessam pelas mulheres “negras” brasileiras. Um tipo de interesse que ela não nota nos homens “brancos” brasileiros. Nas suas palavras: “[...] você até percebe assim... que quando o cara gosta, que o branco brasileiro gosta, é porque [...] ele tem parentesco com o pessoal lá de fora, entendeu? Mas normalmente, você percebe, ou então os homens brancos olham para você mas estão interessados no seu corpo, porque tem um corpo bonitinho, é gostosinha, mas isso não é pela “cor” da pele, é pelo teu corpo. Eu acho que se eu fosse branca se interessariam da mesma forma”.

Telma opera a seguinte distinção: “o estrangeiro normalmente se interessa por você ser negra, mais sexualmente mesmo. Não tem intenção nenhuma, eu acho difícil ele ter a intenção: ‘ah, você é bonitinha, você é negra eu vou namorar, vou casar com você’, ele quer é ir para cama com você. E o brasileiro branco, acho que se ele se interessar e investir, já não vai com essa intenção. [...] Eu não acredito que esses estrangeiros que venham para cá, que se interessem em ficar e coisa e tal, não tem, pode ter interesse numa relação, mas no período em que eles estiverem aqui. [...] mas aí chega a época de ir embora, é bye, bye”.

A fala de Telma evidencia outras dimensões das disputas encenadas nos mercados dos prazeres, dos sexos e das “cores” no Rio de Janeiro. A moça é bonita e se sabe desejada. Na entrevista me contou que teve vários namorados estrangeiros e “brancos”, mas, os mais sérios (aqueles com quem namorou por mais tempo) eram “negros” e brasileiros. A distinção que ela faz entre os homens “brancos” brasileiros e estrangeiros, na questão ora em análise, evidencia aspectos anteriormente mencionados por outros informantes e igualmente presentes na literatura histórica e sociológica que analisou o tema: a erotização da mulher “negra” pelo homem “branco” estrangeiro. Sua fala, entretanto, ressalta igualmente aspectos não mencionados: a possibilidade de se constituir uma relação mais estável com homens “brancos” brasileiros. O homem estrangeiro, ao contrário, é uma relação que aparece marcada pelo erotismo e pelo sexo.

Entre as mulheres “brancas” entrevistadas, tampouco ouvi críticas e acusações contra outras mulheres. A exceção foi Maria, de 20 anos, “branca”, universitária e moradora de Ipanema. Ela se disse ciumenta e que apesar de não considerar seu namorado especialmente bonito, sabe que o prestígio e a popularidade dele atraem as

meninas da faculdade. Mas questiona essa atração. Para Maria, nenhuma das meninas se atraíram por ele como ela foi atraída, e acusa: “ele é um bichinho de estimação delas”.

Para finalizar, gostaria de ressaltar que nas disputas, queixas e acusações encenadas no mercado dos afetos e prazeres “heterocrômicos”, somente Maria desferiu críticas a outras mulheres. De certo, que não consegui entrevistar nenhuma mulher “negra” vinculada ao PVNC ou ao movimento negro, mas, como visto, as trocas de acusações não se restringem a esse universo. *Porém, como pode ser visto através das narrativas das duas mulheres citadas (assim como as de outras que aparecem ao longo desse capítulo), a mulher retratada nessa tese aparece de forma substantivamente diferente daquela presente nos escritos analisados nos capítulos anteriores. O papel ativo no qual as mulheres aparecem na análise quantitativa de Elza Berquó pode ser encontrado também nas falas de minhas informantes.*

Dos entrevistados do sexo masculino, os “negros” apresentaram em comum dois aspectos: 1) o reconhecimento do alto *status* da mulher “branca” nesse mercado; 2) certa reflexão acerca de suas preferências e posturas, algo que não descartou as queixas e acusações. Entre os homens “brancos” vimos a expressão de “ciúmes e invejas sexuais” desferidas contra os homens “negros”, especialmente centradas na acusação de desejo de ascensão social. Uma atitude que talvez seja reveladora do desejo de afirmação da superioridade de macho “racialmente” superior da esfera cotidiana e normativa, mas que precisa – digamos assim - enfrentar concorrentes na esfera erótica.

Vejamos, a seguir, de forma mais específica a inter-relação entre “cor”, erotismo e atributos estéticos no mercado dos afetos e prazeres “inter-raciais”. Nas páginas subseqüentes, o foco incidirá sobre os atrativos eróticos, estéticos e afetivos que orientam (e promovem) esses encontros.

5.4 - “Cor”, atributos estéticos-sexuais e erotismo

Como visto nos capítulos anteriores, o conceito em grande parte da bibliografia sobre o tema um recurso explicativo que marca a presença de uma estratégia de mobilidade (ou ascensão) social presente no mercado matrimonial, sobretudo em relação aos homens “negros” que se casam com mulheres “brancas”. Entretanto, como Silva (1987) demonstra, não há diferenças sócio-econômicas nem educacionais significativas entre os casais “heterocrômicos”

Meu incômodo, porém, em relação a esta explicação, que demarca apenas o aspecto utilitário desse encontro – na verdade, uma espécie de síndrome utilitarista, por assim dizer, que recobre parte das análises sobre os casais “heterocrômicos” – pode ser melhor refletida se incorporarmos algumas sugestões de Marshall Sahlins e Michel Foucault.

Em *Cultura e Razão Prática*, Sahlins remonta os últimos 100 anos da história da antropologia através da dicotomia razão prática e razão simbólica. Trata-se de uma oposição cíclica e repetitiva ao qual a antropologia se ateve durante esse período. Mas, sobretudo, esse livro representa uma crítica à idéia de que a atividade prática, em especial o interesse utilitário propriamente dito, seria o fundamento das culturas humanas.

Um pequeno aspecto dessa complexa análise me chama a atenção, em especial: aquilo que é ignorado ou mesmo que permanece no limbo do não-dito, quando se focaliza apenas o fundamento utilitário ou pragmático de qualquer fenômeno cultural. *Nesse sentido, o que estará subsumido à síndrome utilitária que absorve a percepção sobre os casais “inter-raciais”?* Como observou Sahlins: “A ‘utilidade’ não é uma qualidade do objeto, mas uma significação das qualidades objetivas. [...] Nenhum objeto, nenhuma coisa é ou tem movimento na sociedade humana, exceto pela significação que os homens lhe atribuem” (*idem*: 189).

O utilitarismo da idéia de mobilidade social, construído a partir de uma peculiar hierarquia de “raça”, gênero e erotismo – especialmente enfatizado na relação entre homem “mais escuro” que a mulher, no qual aquele compensaria a “cor” com títulos, possui como contrapartida, uma forma igualmente utilitária que marca a relação entre homem “branco” com mulher “mais escura” através do selo sexual e erótico –, talvez seja somente a lógica manifesta de uma outra razão, frequentemente, não percebida ou não considerada por ser de um outro tipo, ou mesmo, envolver mecanismos mais complexos. Fato que sem dúvida não surpreende, já que estamos nos movendo em um terreno tão poroso e difuso quanto o da questão “racial” no Brasil.

Território do ambíguo, eis uma das características desse universo, sobretudo, quando percebido a partir de casos limites como o dos Estados Unidos e África do Sul que tanto influenciaram os estudos sobre as relações “raciais” no Brasil. Fry (1991) lembra que as diferenças entre os sistemas de classificação nesses países deve ser considerada a partir de suas próprias experiências coloniais. Dessa forma, “as maneiras pelas quais [Portugal e Inglaterra] agiram seguiram lógicas culturais específicas.

sobretudo na forma pela qual se entendeu a natureza dos povos colonizados. E por essa razão, vou argumentar, que as ex-colônias portuguesas e britânicas são, hoje em dia, tão radicalmente diferentes" (*idem*:169).

Nesse sentido, talvez as reflexões de Michel Foucault possam trazer algumas contribuições para essa análise. Em *A História da Sexualidade*, o autor afirma que a sociedade ocidental não opera a partir de um poder essencialmente repressivo. Falar em sexo apenas em termos de repressão seria condená-lo a uma maquinaria por demais simples para articulá-lo ao poder e ao desejo. Imaginar que o desejo é reprimido não dá conta da análise, na medida em que a própria repressão é um dos termos constitutivos do desejo. Mas, afirma Foucault, eis a forma aceita de poder: o limitador, o constrangedor da liberdade.

Dessa forma, o autor propõe a construção de uma analítica do poder (e não uma teoria) na busca de um domínio específico formado pelas relações de poder. Essa perspectiva supõe, inclusive, a construção de um novo instrumento que possibilite a sua abordagem. Para Foucault, o problema das análises contemporâneas sobre as relações entre poder e sexo está centrado na excessiva atenção à sua representação ou dimensão jurídica. Nas suas palavras: "O problema não consiste em saber se o desejo é realmente estranho ao poder, anterior à lei como se imagina muitas vezes, ou, ao contrário se não seria a lei que o constituiria. A questão não é essa. [...] Continua-se a concebê-lo relativamente a um poder que é sempre jurídico e discursivo. [...] Permanecemos presos a uma certa imagem do poder-lei, do poder-soberania que os teóricos do direito e a instituição monárquica tão bem traçaram"(Fry,1977:86/87).

Trata-se, assim, de uma mecânica que não somente é mais complexa, como também, e sobretudo, mais positiva do que o efeito de interdição permite visualizar. Nesses termos, Foucault define: o poder se exerce em meio a relações que são, em verdade, desiguais e em contínuo movimento; as relações de poder, antes de reprimirem, desempenham um papel de produtoras, que nesse sentido desconstrói a clássica oposição dominador/dominado. As resistências de fato existem, mas não estão numa posição de exterioridade em relação ao poder. Portanto, é no campo das correlações de força que devemos analisá-lo, não em outra instância que seja somente exterior e coercitiva.

Este breve recurso a algumas idéias de Foucault é útil para focalizar o ponto sobre o qual venho refletindo. Se para o autor, a sexualidade é o ponto de maior instrumentalidade, o ponto que articula várias estratégias, não parece fora de propósito

interrogar, vasculhar a força, o apelo erótico produzidos nas relações afetivo-sexuais “heterocrômicas” tal como venho focalizando. Se é possível pensar a repressão em termos de produção, então será igualmente possível - para além da citada síndrome utilitarista - dar inteligibilidade aos demais mecanismos presentes nas relações afetivo-sexuais “heterocrômicas”.

No sentido do vocabulário foucaultiano, trata-se de perceber a articulação entre o dispositivo da aliança – entendido como o sistema de matrimônio e de fixação de parentesco, nomes e bens – com o dispositivo da sexualidade, que igualmente articula parceiros sexuais, só que de outra maneira, que, segundo o autor, se justapõe ao primeiro sem contudo, eliminá-lo. Nas suas palavras: “Para o primeiro, o que é pertinente é o vínculo dos parceiros com *status* definido; para o segundo, são as sensações do corpo, a qualidade dos prazeres, a natureza das impressões, por tênues ou imperceptíveis que sejam” (*idem*:101).

Conduzida por estas leituras e inquietações levantei o seguinte leque de questões de modo a orientar o trabalho de campo e sua subsequente análise: *que tipo de motivações e valores orientaram as escolhas que serão, aqui, analisadas? Há somente um interesse utilitário de ascensão social - elemento explicativo preponderante na relação entre homem “negro” com a mulher “branca”? Ou será este um meio de comunicação, um veículo de expressão de sentimentos socialmente aceitos e que encobre outros interesses e desejos? Todo relacionamento afetivo-sexual envolve algum tipo de cálculo, o que não significa dizer que esteja marcado pelo utilitarismo. Assim, que tipo de apelo erótico estará, aqui, em jogo? É algo realmente apenas referido ao casal homem “branco” com mulher “negra” ou “mulata”? De que maneira atuará a “cor”, quando articulada às hierarquias de gênero, sexualidade e prestígio, na economia dos afetos e dos prazeres?*

Partindo dessas questões, e de posse dos instrumentos analíticos citados, cabe, agora, retornar ao trabalho de campo e encaminhar algumas sugestões e hipóteses.

Ritinha, que já foi citada anteriormente, autoclassifica-se como “branca”, nasceu no interior de um bairro da Baixada Fluminense no Rio de Janeiro, de pais “brancos”, viveu com a irmã e o cunhado a partir dos 10 anos de idade, em um bairro da zona norte até os 14 anos, quando mudou para Copacabana. Aos 23 anos, idade que possuía na época da realização da entrevista, estava terminando seu terceiro “relacionamento sério” e “segundo casamento”, nenhum deles construídos em bases

formais. O último ex-marido, o único classificado como “não-branco” era “filho de preto, bem moreno quase mulato, cabelo ruim e tem olho verde – uma coisa, *lindo!* A sua família é negra, pai negro, mãe tipo sarará, morena de cabelo ruim. Mas ele era bem puxado para o escuro, era mulato quase negro, de cabelo ruim mesmo, só salvava o olho”.

Conheceram-se em um restaurante em que ambos trabalhavam e ficaram dois anos e meio casados. Tudo aconteceu em uma semana. Foi classificado como: “O melhor homem que tive de cama”. Disse que se sentiu atraída pela “cor” dele e... “por ele”. Afirmou que o “contraste atrai: a pele é diferente, o cheiro é diferente, a textura da pele é diferente, a quentura... Tudo é diferente. É muito bom! E ficava muito bonito nele. Aquela coisa da pele escura com olho claro [...]”. E completou dizendo que havia uma enorme diferença entre transar com um “branco” e com um “negro”: “É diferente, tem uma diferença enorme, o jeito que faz é diferente. A boca é diferente, o jeito que beija é diferente. É mais agressivo, é mais forte”.

A fala desta entrevistada pode ser contrastada com a de outra informante já citada – **Maria**, estudante de um curso de prestígio da PUC, de 20 anos, “branca” e moradora de Ipanema. No campo dos afetos, **Maria** disse que excetuando o último ex-namorado, relacionou-se mais com “branquinhos”, mas “sempre achei o negro bonito”. Afirmou que desde pequena sua família brincava com “a história de sua preferência”, mas a primeira vez que teve certeza disto foi quando participou de um programa de intercâmbio e conheceu um “negão africano, alto, lustroso”, que ela acreditava ser “príncipe de alguma tribo”. Ela não chegou a se relacionar afetivamente com ele, mas alguns meses depois namorou, no Rio de Janeiro, um rapaz que não era fisicamente o tipo que ela apreciava: “negro, mais para o marrom”, mas que era influente na faculdade e a “tratou” como ninguém mais a havia “tratado”.

As duas narrativas acima destacadas (**Ritinha** e **Maria**) estão ancoradas em um estereótipo que articula “raça” (*negra*), erotismo e beleza. Mas é interessante como o mesmo estereótipo é vivido de maneira distinta. Se, para uma delas (**Maria**), é possível identificar um apelo erótico-afetivo em torno da idéia: “Negão, alto e lustroso”, ela, de fato, se envolveu com um rapaz que não possuía estes atributos, sequer possuía um tipo físico que a atraísse. Neste caso, contou a influência (e o prestígio) que ele tinha no local onde conviviam e a forma com que tinha sido tratada. **Ritinha**, ao contrário, pontua ao longo de toda a entrevista a diferença entre “transar” com “brancos” e “negros” e a atração estética pela “cor negra”. Em sua fala, o homem “branco” somente

pode ser percebido em contraste com o "negro", pelo que não é. Na fala dessa entrevistada e de outras, como será visto, a "cor" "negra" aparece articulada a metáforas térmicas (quentura), viris (força/violência/agressividade), de proporção (alto, enorme) e mais uma série de superlativos que demarcariam um desempenho sexual (masculino) com um apelo erótico específico operado pela "raça".

Para **Telma** (também já citada) de 30 anos, moradora da zona norte, que se classifica como "negra" e se irrita quando as pessoas a chamam de "mulata" ou "morena", a alquimia erótica mistura distintas substâncias: do sorriso à delicadeza no trato, do "corpo bem feito, peludo e sem barriga" ao "cheiro gostoso". Aquele que evoca "uma vontade de ficar pendurada no pescoço" do outro. Ela também enfatiza o ponto acima destacado com mais algumas informações. No corpo do homem "negro", alguns elementos ganham destaque: a "**bunda**" [...] "o homem negro tem a bunda mais bonita", [...] "normalmente tem mais bunda" que o homem "branco"; os "**dentes**", considerados "mais bonitos", fornece a possibilidade de um sorriso mais "cativante"; o "**corpo**": "o homem negro tem o corpo mais bonito, [...] é mais proporcional, [...] ombro largo, com bumbum, com perna". Ela acha "bonito homem alto", mas para namorar, um homem tem que ser "*pro-por-cio-nal!!!*".

Os atributos físicos apreciados no homem "negro" foram rápida e facilmente definidos e adjetivados. Mas ao ser perguntada sobre o que apreciava nos homens "brancos", a entrevistada afirmou, após algum silêncio, que preferia explicar dizendo o que "*não* gostava no homem negro". Sua reação e estratégia explicativa me surpreenderam. Ato contínuo, ela tentou esclarecer: "tudo que um homem branco tem, o negro pode ter também, mas tem coisa que o homem negro tem, que o homem branco de repente não tem". E exemplificou: "uma coisa de negro que eu não gosto e que dificilmente você vai ver num homem branco é o nariz muito largo [...]".

O aspecto significativo da sua fala é a atitude de adjetivar suas preferências de forma relacional, pelo que não gosta nos homens "negros", na qual o outro polo da comparação é obscuro. A idéia de que o padrão de beleza brasileiro é "branco e europeu" é difundida, mas esse padrão parece ser também opaco quanto às adjetivações e definições possíveis. Esses termos mantêm entre si uma relação de dominação e hierarquia no qual o polo "racialmente" dominante e modelar (o "branco") emerge somente por oposição. Uma referência à nacionalidade, de modo a articulá-la à "cor raça" e a um certo modelo de beleza masculina "branca", foi um recurso utilizado para definir, conceder alguma visibilidade, à estética "branca"

masculina. Nesse sentido, afirmou a entrevistada: “eu me lembro numa vez num pagode que eu fiquei com um cara que era até da polícia, esse era branco, branco mesmo, tinha cabelo castanho [...] *bonito, traços finos, você olha para ele e diz que é branco, não tem mistura [...] assim... um tipo italiano*”. Vemos como a nacionalidade tanto pode ser hierarquizada “racialmente” (talvez possamos supor que um ‘tipo português’ possa incluir alguma mistura, por exemplo), como traz elementos que articulam tipo físico a uma certa construção de gênero e “raça”.

Ritinha - como **Telma** e, de certa forma, também **Maria** – somente marcou a diferença entre homens “negros” e “brancos” através de uma comparação em que o “branco” não aparece. Por oposição, percebe-se que os atributos do “homem branco” são definidos pelo que o “homem negro” possui e aquele não possui. E, creio, que a palavra-chave é “quentura”. Mas quais são os atributos do homem “branco”? Poderíamos especular, nesse sentido, que por oposição os homens “brancos” seriam “mais frios” ou “menos quentes” no ato sexual? Isso não foi dito pelos informantes diretamente. Caberia perguntar: Por que não? Ou, ainda: onde está o “branco” “procriador dos trópicos” de **Gilberto Freyre**? E, para finalizar, *por que justamente aquele que é modelar no gênero e na “raça” não possui adjetivações por si, somente em contraste*? O que significa essa opacidade do homem modelar? Vejamos mais uma fala de **Ritinha**:

Além do ex-marido, “ficou” com outro rapaz que era “bem negão também” e professor de lamba-aeróbica. O descreveu da seguinte forma: “alto [...] uma coisa, *u-ma coi-sa... enooorme*, parece um cavalo de raça, um *negão*, minha filiiiilha, um *ne-gão!!!* Aquele que pega com violência, não que faça com violência, mas o jeito de pegar, sabe? É muito bom, o cheiro é diferente, a boca é diferente, é mais grossa, *beijaaaaa...* [suaviza a voz] é tudo diferente, é tudo de bom”.

As adjetivações utilizadas pela moça causam impacto. Ela aparentemente não percebe como a terminologia que utiliza é “racista”. Ao contrário, expressou uma percepção de si como “corajosa”, pois contraiu um casamento não convencional, enfrentando os padrões normativos. Os estigmas e adjetivações arrolados para caracterizar as qualidades e desempenhos do homem “negro” reforçam o aspecto acima dimensionado. *Do meu ponto de vista, a opacidade do homem modelar relaciona-se à força de sua dominação. O homem “branco” é uma espécie de significante. Somente adquire significado quando por oposição, por ser justamente o modelar e dominante. Irei desenvolver esse argumento no item sobre o erotismo associado ao homem*

"negro", mas gostaria de adiantar que, no "discurso nativo", a relação entre homem "branco" e homem "negro" inverte aquela alinhavada nos escritos dos autores discutidos nos capítulos anteriores. Em outras palavras, esta é constituída na narrativa sobre dois termos e não um termo (o homem "branco") e uma relação (o homem "negro").

Como disse, retornarei adiante a este ponto ao discutir os estigmas eróticos associados à "cor negra", mas não posso me furtar de convidar o leitor a refletir sobre o aspecto ressaltado através de uma significativa citação de Simmel de "O Masculino e o Feminino": "quase todos os estudos acerca das mulheres nos dizem somente o que as mulheres são em sua relação – real, ideal, estimativa – com o homem. Nenhum pergunta o que as mulheres são em si mesmas, o que se compreende facilmente pois as normas e exigências masculinas não valem como especificamente masculinas mas sim como objetivas, providas de um valor absoluto e universal. E como o que então se pergunta é só esta relação, como a mulher é considerada essencialmente ou exclusivamente nesta relação, resulta ao final que a mulher não é, em si mesma, nada" (*apud* Misse, 1981).

O comentário de Simmel instiga a uma comparação com o ponto que destaquei acima, mas permite desvelar alguns aspectos diferenciados se o utilizarmos para refletir sobre a relação no interior de um mesmo gênero (o masculino) e acrescentarmos como fator diferencial a "cor". Se, por um lado, encontrei a mesma lógica identificada por Simmel entre o "masculino e o feminino" na relação entre o "homem negro" e o "branco" na literatura que analisou o tema; por outro lado, vemos que na fala dos informantes a força da dominação masculina "branca" somente se evidencia por oposição, quando da comparação com o homem "negro" e, sobretudo, através da ausência de adjetivações. Nos momentos em que a comparação não foi deliberadamente provocada, as narrativas das entrevistadas insinuaram a superioridade erótica do homem "negro" em relação ao "branco".

Mas voltemos ao jogo comparativo entre "cor" e beleza masculina. Atributos insuspeitos também adquirem diferença quando se acrescenta a eles a "cor". Vejamos a fala de **Telma** "testa muito grande eu também acho feio e [...] acho que é mais comum o homem branco ter a testa maior. Eu acho mais feio porque normalmente o homem branco fica calvo, aí aparece mais ainda essa diferença. no homem negro eu acho que é menos comum"

Já quanto ao beijo: “eu acho que o negro, ele dá o beijo com mais vontade [...] é como se estivesse comendo você, vasculha sua boca [...] e branco, pelo menos os que eu já fiquei [...], não têm muito disso, é aquela coisinha, a boca já não abre tanto, como se não quisesse investigar, coisas desse tipo”.

Uma distinção que vale também para o *homem branco estrangeiro*: “É isso eu noto também com relação ao homem estrangeiro. Não tem aquela coisa do beijo profundo, o beijo fica muito no superficial. O homem brasileiro é mais profundo no beijo, o negro principalmente, a coisa de ir dentro da outra pessoa, como se estivesse buscando alguma coisa”.

As mãos, entretanto, devem “ser grandes” e nesse caso a “cor” não é relevante: “eu gosto de homem de mão grande para me acariciar melhor”, disse-me a moça. É interessante nesse sentido, como há eixos em que a “cor” é relevante e em outros que não. À mão, por exemplo, é atribuído traços distintos que a deslocam do eixo “racial”. **Telma** considera “que é pela mão que tudo começa e que de repente, tudo termina. É com a mão que você dá, é com a mão que você recebe. Eu gosto muito da mão por essas coisas e aí independe da cor, acho que é mais uma questão de ser grande mesmo”. As mãos possuem tanto um aspecto erótico quanto são metáforas para as trocas e reciprocidades presentes nos relacionamentos afetivo-sexuais. A mesma lógica apareceu quando falamos sobre fidelidade: “eu acho que fidelidade está diretamente ligada ao caráter. E isso independe da “cor” [...]. Fidelidade e honestidade estão ligadas ao caráter”. Em sua lógica, atributos de cunho moral e alguns físicos, que poderiam servir de metáforas para as características pessoais, independiam da “cor das pessoas”. Adiante na entrevista, a informante reiterou essa percepção realizando uma distinção mais detalhada entre caráter e “cor” da pele.

Ritinha vai pelo mesmo caminho quando compara seu ex-marido aos outros relacionamentos longos que teve. Diz que a maior diferença foi “na cama”: “aliás, foi o melhor mesmo. Porque no geral não teve diferença”. **Ritinha** é “branca” e muito bonita. Para ela, que nunca foi casada formalmente, casamento era “dividir as despesas”, “dividir os problemas”, “acordar todo dia com a mesma pessoa”. Ela disse que o que a atraiu nele foi a “cor”. Por que? “Acho que é o contraste, né” [...] E ficava muito bonito nele aquela coisa da pele escura com o olho claro e ele tinha uma cara de safado do caralho, então era melhor ainda”.

Eu lhe perguntei como era essa “cara de safado”, e ela respondeu “Na hora de comer... tirando a roupa, né? É ele era assim”. Disse que foi tudo muito rápido “a gente se conheceu no restaurante, na primeira semana a gente já tinha se paquerado, se falado e na outra semana a gente já estava casado. Já tinha beijado, transado, já estava morando junto. Mas era maravilhoso assim... foi o melhor homem que eu tive de cama e de tudo”.

As falas acima transcritas elaboram uma hierarquia – a partir do eixo “racial” – em que o elemento “negro” no interior do gênero masculino aparece como superior ao “branco”, articulando de forma singular alguns dos elementos definidores da masculinidade, com ênfase no erotismo – *quentura, força, altura, violência, tamanho* – só que, neste caso, valorizando a masculinidade do homem “negro” em detrimento daquela que, por oposição, definiria a masculinidade do homem “branco”.

Esse eixo explicita sua força quando, inclusive, uma entrevistada se expressa com a preocupação de evitar uma imagem “racista”. Mary, uma informante “branca” e estrangeira, de 35 anos que já morou diversas vezes no Brasil e faz pós-graduação na área de exatas, demarcou uma “*enorme* diferença” nos relacionamentos sexuais com “brancos” e “negros”, especialmente enfatizada em termo de tamanhos, proporções e desempenhos. Contou-me que ela e o namorado “negro” (alguns anos mais jovem e morador do subúrbio do Rio de Janeiro) fantasiaram na “primeira transa” que ela era uma “princesa branca” e ele “seu escravo”. Ao adjetivar essa diferença a informante lançou mão de um conjunto similar de metáforas às acima mencionadas, mas justificou com reiterada ênfase que “é óbvio” que tal diferença não deveria ser atribuída à “raça” e sim à “cultura”. *De modo que vemos os atributos antes definidores da “raça negra” serem reatualizados e reificados agora no plano da cultura.*

Mas nem todos as informantes demarcaram alguma diferença de “cor” ou “raça” como fator diferencial erótico entre os homens. Lúcia, por exemplo, “branca” de camadas médias do subúrbio carioca, com 31 anos e formada em fonoaudiologia, conheceu seu segundo marido, classificado como “negro” – o primeiro era “branco” –, na faculdade, e foi clara ao mencionar que se tratava de uma *preferência de ordem estética*. Ela prefere homens “negros” porque os considera “mais bonitos”. Vejamos: “[...] sempre gostei, sempre paquerei homens assim, morenos, mulatos... sempre achei bonito. Tanto que eu tenho uma amiga que ela sempre falava ‘negão é a tua praia’. Ela sempre falava isso... Sempre achei bonito... [...] O que me atrai? Não sei, eu acho que

talvez seja mesmo a cor, né?... Eu acho *muuuuito* bonito uma pessoa de pele morena. Com certeza é a cor... hummm... [pensativa]”.

Lúcia, entretanto, não atribui diferenças sexuais entre homens “brancos” e “negros”: “tem gente que fala: ‘Ah, os negros são mais quentes’, mas eu também conheço brancos quentes. Eu acho que não é no branco ou no preto a diferença, é na pessoa. Não depende disso. Até então, até conhecer o [marido] eu nunca tinha transado com um negro, já tinha beijado... Tinha um colega meu, ate estudou na mesma época que o [fulano], esse meu ex-namorado que ficou noivo, que ficou comigo, a gente saiu algumas vezes, [...] ele era negro, negro, bem mais negro que o meu marido. Que o meu marido tem uma parte da família dele que é branca, então tem gente que fala “Ah, ele não é negro”, pra mim é negro. O saco dele é preto, o píru dele é preto, então ele é preto, entendeu?! Então ele é negro! Tem gente que olha e fala “Ah não, ele não é negro, ele é meio índio, meio...” Não é! É negro! Mas o [fulano] era negro de pai e mãe, família inteira. Então era aquela coisa assim.. aquele cabelo mais duro, mais pixaim mesmo, aquela coisa de raiz mesmo, né? por exemplo tem um cara na academia que dá aula de lamba-aeróbica, ele dança *show*, e ele é branco igual papel. Não tem essa de porque é negro... Eu não vejo isso, entendeu? Negro é uma coisa, branco é outra, eu acho que a cor da pele é simplesmente uma questão de maior quantidade de melanina, nada mais do que isso. Não tenho essa diferença na minha cabeça. Eu acho bonito essa coisa da pele escura, da pele morena, eu acho bonito, exatamente isso, mas isso não é diferença em nada, eles não são melhores ou piores do que ninguém em nada, é simplesmente isso, uma cor de pele, como muda o olho, como muda o cabelo, nada mais do que isso.”

Lúcia, como outros informantes, se seduz pelo contraste entre as “cores”: “tudo é uma questão de achar bonito, acho bonito uma pele bronzcada, acho bonito uma pele escura, realça, o branco no preto, é verdade... É bonito você vê, assim, a gente junto de braço dado, de mão dada, essa coisa assim, de contraste, eu acho isso bonito, eu acho bonito ver um casal, de branco com preto na rua, seja quem for, eu acho legal. eu acho *u-ma coi-sa*...”

No atual marido, a sedução se dirige para tamanhos e proporções: “... tamanho, né? Tamanho o corpo dele, ele é bonito, entendeu? Ele é largo é alto, primeira coisa. *Depois* o jeito dele, ele é uma pessoa tranqüila, conversa legal, a gente conversou antes de acontecer alguma coisa, a gente se conheceu um pouco assim, se falando um do outro, e muito carinhoso, não sei se ele estava afim de uma pessoa diferente, entendeu? Ele foi muito carinhoso, foi muito atencioso comigo”

Lúcia, assim como Ritinha, diz que gosta de “*chocar*” as pessoas. Como as outras informantes, teve inúmeros namorados, aos quais atribui diferentes ênfases e pesos no que tange ao elo amoroso e à sedução erótica. Entre as muitas histórias que ouvi de Lúcia, chamou-me atenção o caso que teve com um rapaz, logo depois que se separou do primeiro marido: “ [...] Aí, quando foi em dezembro desse ano eu conheci um cara, o [fulano], pele morena também, cabelo assim enrolado até a cintura, uma loucura! O avesso do avesso, né? Mas *show*, o cara era *show* na cama, arreventava!! Aí, em maio eu falei: ah, não dá, por muitas coisas. Uma: nível cultural diferente, nível social diferente, mas o cara era ótimo, entendeu? Mas eu não estava mais a fim. Diferente assim, o cara só tinha estudado pouquinho... Eu acho que nem o ginásio todo... ele era garçom de uma pizzeria... Uma tia dele, que é uma pessoa ótima, falava pra mim: ‘Eu não sei como é que você consegue estar com ele’. Aí eu falei: ‘Porque ele é ótimo, ele é uma pessoa sen-sa-ci-o-nal’; e ela: ‘Mas você sabe que tem uma diferença de nível, você quando fala, quando se expressa...’ Não que ele fale errado, nada disso, mas a gente sabe, entendeu? Bom eu acho que tem diferença sim, de nível cultural, isso eu acho que é o mais gritante. Uma pessoa que não sabe nada do mundo, não sabe nada do que está se passando, não sabe falar sobre coisas que estão acontecendo aqui ao seu redor, na sua cara e você fica alheio a isso. Eu acho que isso não é inteligência, não é isso tudo, é cultura, cultura é o quê? É você ler um jornal, você ler uma revista, você estar atento à atualidade.”

A afinidade que já havia sido mencionada quando da escolha do marido “negro”, foi descartada no caso acima narrado, a partir do recurso ao “nível cultural diferente”. Como visto, em sua narrativa não apareceram adjetivações relativas a “cor”. Mas o mesmo não se deu com um namorado “branco”: “o [fulano], um cara que não tinha nada a ver comigo, e a gente namorou um ano... aí... aí... [ar de desânimo] ele era acomodado ao extremo! Tipo: não gostava de estudar, não gostava de nada, não queria nada, queria ficar sentado o dia inteiro na frente da televisão. Horrível! Branco, branco, branco... [faz careta]”. Na fala dessa informante, a adjetivação de “cor” está agregada a um tipo que não lhe agradava, mas não é um fator independente ou determinante de outros.

Carla tem 34 anos, se auto-classifica como “branca”, é moradora de Vila da Penha, tem a pele bem queimada de sol e o cabelo bem crespo pintado de “loiro”. Sempre estudou em escola particular, concluiu o Ensino Médio Técnico em contabilidade, mas nunca trabalhou. Teve um filho aos 17 anos. Na época da entrevista estava completando dez anos de casada com um rapaz classificado como “negro”. Este é

seu segundo casamento, o primeiro foi com um rapaz “mulato, não chegava a ser negro, mas era *beem* moreno”. Segundo Carla, o primeiro marido, que é pai de seu único filho “era uma pessoa legal, um cara legal, sei lá... muito bonito, o homem que toda mulher queria ter porque ele era *um ga-ti-nho*, tinha um carro equipado, bem equipado. Essas coisas bobas, que hoje em dia você não dá valor... [Mas] na época, era muito valorizado. Ele era muito fino e tal [...]. E todo mundo corria atrás dele, as garotas eram loucas por ele, e ele saía com uma, saía com outra e ninguém conseguia ficar, tipo assim... até um desafio. Pra mim foi um desafio, eu sempre soube que eu não o amava completamente, gostava, mas amor não. Quem terminou com ele fui eu, fui eu que não quis mais, enchi o saco de tanta pressão, não agüentei... muita pressão”. Sobre o atual marido, classificado como “negro”, ela disse o seguinte: “ele é uma pessoa *suuuper* especial, um cara que me respeita, eu tenho certeza que ele me respeita mesmo, é um cara caseiro, é um marido que eu acho que não só eu, mas toda mulher gostaria de ter. Sinceramente, é até difícil, mas eu sei que é difícil uma pessoa falar isso, mas ele é uma pessoa *suuuper* carinhosa, um homem dócil, caseiro, não tenho nenhum tipo de problema. [...] eu sou a-pai-xo-na-da pelo meu marido, eu gosto dele, adoro, mas ele é um cara... eu acho que ele é o homem ideal pra todo mundo, um cara tranquilo, calmo, o qual eu falo, eu brigo, eu xingo, eu sou uma pentelha, eu sou muito chata”.

Carla assim como Lúcia não atribui diferenças eróticas à “cor”: “eu tive homens brancos, como eu estava te falando, eu tive dois homens de mulato para cima, o meu primeiro marido que era praticamente negro e o atual. [...] Eu não vejo diferença, não. Pra mim isso é pele, é cor de pele, é como uma cor de batom, você só vê, só sente a diferença quando você olha no espelho. Quando tá na sua boca, é a mesma coisa. Não tem diferença alguma. [...] Cada relação sexual, uma pessoa é diferente da outra, ninguém é igual, mas não por ser negro. Pra mim não tem diferença”.

Os dois a atraíram por motivos diferentes. Do primeiro marido, ela marca a beleza – “eu achava ele *muuito* gatinho” – e, no segundo, a meiguice, a tranquilidade e a paz que ele lhe fornece, porém “não foi amor à primeira vista. Eu sabia que seria um homem que não iria me trazer problema. [...] Ele era, era músico, não é mais, não toca mais. Largou. Depois aos poucos, o tempo foi passando, foi muito aos poucos o meu amor, o meu carinho pelo [fulano], veio muito devagar. Muito devagar mesmo. Não foi assim, de uma hora pra outra. Quando o [fulano] foi morar comigo, eu não posso dizer pra você que eu já o amava. Não! Isso foi com o tempo, eu aprendi a amar com o tempo”.

A conversa com Carla foi curiosa. De fato, todo o tempo ela evidenciava um grande esforço de fornecer uma imagem bem sucedida do seu casamento. Tudo se encaixava muito perfeitamente. Mas o que me parece interessante destacar, refere-se à escolha de Carla por dois homens “negros” para casar, entre os que havia conhecido. No primeiro, a atração física e a beleza, que, entretanto, lhe trouxeram muitos problemas. Para a Carla adolescente, o rapaz possuía atributos de prestígio muito valorizados no mercado local dos afetos e prazeres: a beleza, “ser fino”, ter “carro equipado” e ser disputado pelas meninas. E, no segundo, evidencia-se um cálculo claro que envolveu não a paixão, mas a tranquilidade que ele lhe transmitia. Enfim, um homem bom para casar. Para a Carla mulher e mãe (não mais adolescente), a certeza da tranquilidade que um homem poderia lhe transmitir parece ter sido uma moeda mais importante do que aquelas valorizadas na disputa sexual-afetiva da adolescência.

O critério estético foi enfatizado por mais uma informante. Duda se diz “negra”, mas, como outras entrevistadas, afirma que socialmente a consideram “mulata” ou “morena”. Tem 30 anos, é carioca, mas faz pós-graduação na área de humanas em Porto Alegre, no Rio Grande do Sul. Já teve vários namorados de “todos os tipos e cores”, não vê diferença entre “transar” com “negros” e “brancos”, mas se apressou em dizer que seu atual namorado, que classifica como um “negro lindo!” não tem nada de excepcional em termos de desempenho e tamanho. Na verdade, diz que aos poucos foram “construindo” sua “relação sexual”, que hoje está “satisfeita” mas que “isso veio aos poucos, ao longo da relação”. A afinidade em termos de valores, capital cultural e “humor” marcam sua narrativa. Sua admiração pelo atual namorado, deixa ainda transparecer, que a “beleza” do rapaz é para ela um fator potente de atração e sedução.

Rafael, um rapaz “negro”, de 32 anos, anteriormente citado, também afirma que não percebe diferenças entre manter relações sexuais com “brancas” e “negras”: “a diferença é de pessoa pra pessoa, o tesão que rola com a pessoa, ali, agora”. Em termos estéticos, diz gostar “de mulher bonita”, mas ressalta: “bunda, a mulher tem que ter bunda”. A única distinção estética que, de fato, estabeleceu entre mulheres “brancas” e “negras” foi: “tem uma coisa interessante, por exemplo, é engraçado, [...] a mulher branca, quando é muito alta por exemplo, eu já não acho bonita [...]. Agora, mulheres negras altas, todas que eu conheço são muuuuito bonitas [...]”

As falas desses informantes não se coadunam com a de outros homens “negros”. Toni é um rapaz que se auto-classifica como “negro”, de pais separados, em que o pai é “bem mais claro que eu, filho de pais branco com negro, socialmente classificado

como branco" e mãe "negra", pertence às camadas altas da zona norte do Rio de Janeiro, sempre teve boa situação financeira e frequentou bons colégios, estuda em uma faculdade de elite e tem hábito de frequentar bares e festas na zona sul. Sua percepção sobre o interesse da mulher "branca" pelo homem "negro" também é similar a outras mencionadas anteriormente. Para **Toni** "as mulheres, de determinado modo... eu não sei se isso é real eu não sei se é minha imaginação, mas parece que elas têm uma curiosidade louca para saber como é com o negro, como é namorar um negro, como é estar com um negro. Eu sinto isso".

Em sua narrativa o rapaz expressa com tal força essa curiosidade, que parece se sentir pesquisado pelas meninas. Vejamos as suas palavras: "Eu sinto isso, uma curiosidade eu diria antropológica de saber se melhor ou se é pior". Por que antropológica? Eu perguntei curiosa. E ele respondeu: "Porque é a gente esquematizar como é uma relação com um negro. [...] Eu tive uma relação agora que parecia uma coisa durkeimiana que a pessoa me entrevistava do jeito que você está me entrevistando agora. [...] Teve um dia que eu cheguei e ela tinha um questionário pronto. Eu não sei qual é a curiosidade que elas têm...".

Mas ao ser perguntado como ele se sentia ao ser alvo dessa curiosidade, o rapaz respondeu: "Eu acho interessante, da parte delas essa curiosidade. Sendo bem machista: para mim, eu estou beijando na boca. Claro que no fundo, no fundo eu me sinto mal, mas como diz a minha mãe: 'São relações. E se eu não tentar eu nunca vou saber se vai dar certo'. Eu tenho que me permitir, tentar..."

Impossível não registrar o incômodo do rapaz e, creio, não somente com relação à "curiosidade" das meninas, mas talvez com a própria entrevista que estava concedendo. Ele claramente tenta elaborar o "incômodo" através de um argumento provocador – "sendo bem machista" – algo que parece tentar evidenciar que não liga para as garotas, que (apesar delas) trata de tentar "aproveitar" a situação. Mas o incômodo persiste em sua fala...

Rafael, apresentou uma narrativa que possui alguns pontos de contato com a de **Toni**. Vejamos: "Eu não incorporo os estereótipos, eu tento não... 'ah, o negro é insaciável', 'tem o pênis imenso'. Eu não tenho nada disso, eu sou um cara como outro qualquer, é verdade. porque tem isso, negão, mulatão, todo mundo fala isso, não, não é por aí, tem, tem outra história. [...] eu já senti que tem mulheres que já tiveram curiosidade. [...] Curiosidade de transar com negro. Tiveram mesmo".

Rafael teve várias namoradas, tanto “brancas” quanto “negras”, porém, concedeu mais ênfase – tanto em termos de importância na sua vida quanto em relação à quantidade – às suas relações com as moças “brancas”. Como outros informantes também atribui isso à *convivência*. Vejamos: “não sei... [...] eu acho muito chato, negão, negão, sabe? Esses negões que você vê de chapuzinho, aquelas, abadã. Dá um tempo! Esse papo *mama África* é muito chato. [...] Eu gosto de samba, mas, pô, esse papo *mama África* é muito chato. E tem a convivência familiar, amigos de família [...]”.

O rapaz demonstra incômodo diante de alguns estereótipos associados aos “negros”, mas como **Toni** também procura “aproveitar” de algum modo a situação. Disse-me o seguinte sobre este ponto, diferenciando as relações ocasionais das mais duradouras: “realmente, ‘ah meu negão, me fode gostoso, meu negão’, tudo bem! Eu tô lá, é brincadeira, é festa, tudo bem e daí? Tudo bem, eu acho que é uma questão de momento. Acontece, claro, mas rolou. Principalmente nessas coisas, que são circunstanciais, isso acontece nas coisas que são circunstanciais. Eu sou muito assim, eu raramente, quando eu começo a sair, principalmente quando eu estou começando a namorar uma mulher, eu começo a namorar direito e vou trepar direito. Eu gosto muito de conhecer, ouvir todos os discursos, todas as coisas. Eu e a [fulana – uma namorada “negra”] quando começamos a namorar, foi uma história engraçada. Eu até brinco com ela, ‘você se apaixonou porque eu não quis comer você, na primeira noite que a gente ficou e tal, pá’ [...]”.

Ritinha, por sua vez, diz que as pessoas com seus preconceitos *instigaram* sua “curiosidade” de “transar” com um “negro”. Primeiro foram as amigas: “... e todo mundo que eu conhecia que já tinha transado com negro falava: ‘Ritinha, quando você transar não vai querer saber de outra coisa! Porque é *ma-ra-vi-lho-so*! Mas como é maravilhoso? Você só vai saber se fizer’. Eu falei: ‘ah... não gente’, e na época não me atraía mesmo, não por preconceito, mas não me atraía, eu não conseguia me imaginar”.

Porém, com um namorado definido por ela como “racista” foi diferente: “Eu namorei com ele três anos. Ele era uma coisa horrível, ele tinha nojo, ele era abominável com isso, muito, muito, muito. Ele usava bandeira dos confederados¹⁷, era uma coisa horrível. Ele tinha nojo, ele não conseguia falar com um negro. E eu achava um absurdo aquilo, falava: ‘que isso cara, é um ser humano como outro qualquer, é

¹⁷ A informante referia-se à bandeira dos estados revoltosos do sul dos Estados Unidos, durante a guerra de secessão. A bandeira é um retângulo vermelho, com uma Cruz de Santo André, sobre as quais foram sobrepostas uma estrela para cada estado confederado.

igual a gente, só muda a cor'. E *ele foi me instigando* isso, porque ele era muito contra e pra mim sempre foi normal, não tinha tesão, mas sempre foi normal, só que ele acabou me instigando, ele acabou instigando isso em mim, que eu não sabia e eu acabei descobrindo que eu era a fim e fiz".

César, de 35 anos se auto-classifica, provocativamente, como "pardo" e de classe média baixa, possui 2º grau completo e intenciona "algum dia" fazer graduação em Direito. Foi criado na zona norte, de mãe "sarará" e pai "mulato de olhos verdes", disse que não se interessa por mulheres "negras" ou "mulatas". Sempre namorou "branquinhas" e acredita que isso se deve ao fato de que "a gente se atrai por aquele que é diferente", que isso traz "curiosidade". Disse se seduzir pelo contraste de peles "brancas" com a sua.

Narrativa similar produziu Lucas. Um informante já citado que, por influência da namorada ("branca") que lhe "mostrou o quanto era importante a escolaridade", está cursando o PVNC e vai tentar o vestibular. Na sua percepção, as diferenças de "cor", classe e "escolaridade", por exemplo, não são, em si, fundamentais para aproximar ou não as pessoas. Acha que o mais importante é a "afinidade": gosto e valores comuns.

Descobriu "o que era preconceito" quando começou a dançar: "por causa da dança e da cor". No caso da "cor", sentiu o preconceito quando fez uma seleção para ingressar no corpo de dança do Teatro Municipal. Porém, algo que traz desvantagens no mercado de trabalho é visto com positividade no mundo dos afetos. Embora tenha percebido o preconceito pelo fato de ser bailarino, ao mesmo tempo, acha que isso atraiu (e atrai) as mulheres; ou seja, por conta de sua profissão, elas costumam achar que ele é "mais sensível" e "menos machista" que outros homens. Lucas concorda com estas observações. Acredita que a dança tanto quanto a freqüente convivência com as mulheres o tornaram, de fato, "diferente dos outros homens", a quem critica os modos, a forma e o vocabulário utilizado para se referir às mulheres.

Nas mulheres, sente-se atraído pelo jeito de andar e pela voz. A parte do corpo que sempre preferiu foi o "bumbum, [mas] não muito grande. Chama muito atenção. Eu não quero uma árvore da Natal do meu lado. Pô, eu vou ficar andando na rua e todo mundo olhando para minha namorada, eu vou ficar pequenininho". Mas hoje em dia prefere mais os seios. "seios médios", disse. Gosta, em especial, da "cor dos seios brancos". Porém, ato contínuo afirmou que mudou e "agora eu me interesso mais é pelo todo da pessoa".

Entre as curiosidades arroladas no campo dos afetos afirmou: "sempre tive curiosidade de saber como é uma mulher negra nua". Mas reiterou: sente-se atraído mesmo é pelo "contraste". Disse que somente uma vez notou que a mulher com quem "transava" se sentia atraída pela "cor" dele. Eles saíram para tomar um chopp e acabaram na casa dela. "Foi engraçado porque ela apagou todas as luzes do quarto. E a janela estava aberta, e eu sou negro, mas não africano, né? Então, com a luz que entrava... ela dizia que parecia uma sombra, parecia que ela estava transando com uma sombra. Foi engraçado... muito bom. Essa foi a única vez que eu senti, porque de repente as pessoas que tem essa coisa assim, ela procura não mostrar muito porque de repente a outra pessoa não gosta, né?".

Mas esta não é uma fala exclusiva dos homens "negros". A sensualidade das "morenas" foi ressaltada da seguinte forma por José, motorista de táxi, "branco", de 55 anos, descendente de uma família de italianos. Disse-me que sua família era muito "racista", mas que todas as suas irmãs se casaram com "negros". Eu lhe perguntei como podia ser isso e ele respondeu rindo: "ora menina, a língua é o chicote do c..." Disse que apreciava mulher "canelinha" e "marronzinha" que ia a "um motel que tinha uma luz colorida para queimar, colorir a mulher". Mas ressaltou: "gosto de mulher canelinha, colorida mas sem ser totalmente". Eu lhe perguntei o que o atraía. Sua resposta: "a canelinha é mais aconchegante, gostosa, charmosa e por isso... ganha mais beijo". Para José, a mulher "branca" é "agüada". Disse-me que no local onde faz ponto (perto das praias da zona sul) observa quando as mulheres vão à praia. Na ida elas são "descaidas", mas na volta "se queimam e ficam um pedaço de morena".

Atribuir apelos eróticos à "diferença" assim como ressaltar o erotismo da "cor" é algo que aparece em variados momentos das entrevistas realizadas. Gilberto Freyre, havia destacado esse aspecto para explicar parte da atração que os "negros" exercem sobre as mulheres "brancas" em *Sobrados e Mucumbos*. Mas nas entrevistas, esta fala que soa, por vezes, como uma resposta pronta recobre, como visto, significados diversos. Um dos atributos que se pode depreender é a *atração que a quebra de um tabu ressalta*. Outra fala de Toni é expressiva sobre este ponto. Ele desconfia que a **curiosidade** de mulheres "brancas" por "ficar" ou "namorar" com ele se refere a " [] quebrar um mito da sociedade de ter um namorado de outra cor, um mito social [] tinha umas meninas judias na minha sala que diziam assim: 'Eu não namoro um homem negro, eu até fico com um não-judeu branco, homem negro não.' Mas, no fundo, no fundo, você vê que elas têm uma *curiosidade de quebrar essa história*". Muitos desses

relacionamentos foram escondidos, aliás a grande maioria deles, não por discrição, [mas] por não ser visto realmente com um homem negro"

Sobre o interesse das mulheres "brancas" pelos homens "negros" o mesmo informante afirmou: "Tem um mito do negro que tem o pênis maior, isso é sério... a sensualidade do negro é muito maior que a do branco, negro dança, negro samba, o negro na maioria tem um biotipo físico da geração saúde, o negro ele é mais largo mais forte por natureza, tem essa história do pênis maior; eu escuto isso todo dia: que é mais másculo, que é mais sensual e, isso é antigo, está aí *Carlota Joaquina* para provar isso. Eu acho que, no fundo, toda branca quer um negão, ela tem medo do que as pessoas vão dizer. [...] Não sei... ou é porque é diferente ou é porque o pênis é maior, porque rebola diferente, mete mais. Quando eu entrei na faculdade, por que eu fiquei conhecido? Se eu fosse branco eu não tinha ficado conhecido [...] que é fora do normal, fora do padrão, chega a ser mórbido essa coisa de dizer que um outro ser humano é fora do padrão só porque é negro. Se a gente fizesse uma distinção: o judeu não tem o prepúcio do pênis, se o negro fosse qualquer outra 'cor' e ser menos pela cor, se um negro fosse se dignar a uma outra particularidade do ser humano que não fosse a 'cor', nada disso aconteceria. Você vê que as mulheres, elas têm uma curiosidade muito maior com um negro do que com o judeu".

Toni atribui essa curiosidade à diferença existente entre os dois grupos. Vejamos: "O negro, ele é mais diferente ainda que o judeu. Porque o judeu é discriminado porque é judeu, em sua maioria é branco, ele passa despercebido na multidão, o negro não, o que caracteriza a gente é exterior".

Acha que um dos aspectos dessa atração é a vontade de "quebrar o tabu" que esse tipo de relacionamento engendra. **Toni** continua: "Tem uma menina na minha sala que é louca por mim, [...] tem uma curiosidade, isso é patentemente sexual, quem explica isso? [...] É patente no jeito de lidar, de se relacionar, é patente no jeito de rir, no jeito de se olhar, no jeito de mexer o cabelo, no jeito de mexer a perna... [...] ela me paquera, e é uma menina que enquadra no tipo pilotis até... uma menina que mora na Vieira Souto, que tem tudo, namorados brancos, ricos, chatos ou não. Eu acho que ela quer provar o que é diferente, o ser humano tem isso... [...] que é enquadrado no padrão social, branco de escola de elite, da zona sul... mas não é enquadrado no padrão branco tem um jeito de ser que eu não sei explicar assim tão bem, e real. O que eu posso falar assim que eu sou... que dito por elas eu sou indefinido. A [ex-namorada] dizia que eu

era indefinido, não sabe se é branco ou se é preto. ‘Você é preto e se veste como branco, fala como branco, tem hábito de branco’. Eu sou só preto na ‘cor’ e no cabelo”.

A leitura de Toni não é pouco comum. Ritinha, uma informante “branca”, anteriormente citada, falou nos mesmos termos: “Acho que todo mundo tem vontade de fazer e não faz porque tem vergonha, essa é a grande verdade. [...] De pegar um negão mesmo, morre de vontade e tem vergonha porque tem preconceito, entendeu? Tem pessoas que falam que tem nojo, mas não tem, tem uma puta vontade de pegar um negão grandão e dar uma curra. Quero ver, quero ver fazer”. Para a entrevistada, que expressa orgulho por ela “fazer”, os insistentes olhares que ela e o marido recebiam em locais públicos eram, na verdade, expressão desse desejo. Um desejo, porém, que não é só feminino. Nas suas palavras: “[...] é falta de coragem, porque todo mundo fala que transar com negro é muito bom, inclusive homem que transa com mulher negra fala a mesma coisa. Só que as pessoas têm medo de, de repente, fazer e gostar e não ter como assumir. [...] Assumir a pessoa, assumir o medo, assumir o homem, assumir a mulher. Falta de coragem e de personalidade também”.

Ritinha, como visto anteriormente, expressa sedução em provocar e enfrentar os olhares de reprovação e estranhamento. Mas há mais um aspecto que merece destaque na fala de Ritinha: a articulação entre “raça” e erotismo não envolve uma diferença entre os gêneros masculino e feminino “negros”. *Como visto, os conteúdos eróticos associados à “raça” possuem pesos equitativos quando referidos ao gênero masculino e feminino da mesma “cor”: a “negra”, no eixo do erotismo. Os dois aparecem como superiores aos seus pares opostos e homólogos “brancos”.* As lógicas expressas pelos dois informantes, acima citados, mostram-se bastante similares à desenvolvida por Gilberto Freyre, ao menos em *Sobrados e Mocambos*. Neste livro, o homem “negro” finalmente aparece no mercado dos afetos e prazeres “heterocrômicos”. Um espaço que, como visto, até aquele momento, era ocupado somente pela lúbrica “mulata”. Pareceu-me significativo como as falas se assemelhavam em torno de uma mesma organização de certos atributos: tamanhos, proporções e, sobretudo, a articulação direta entre “cor negra” e erotismo.

O principal denominador comum entre as narrativas dos meus informantes e as interpretações de Gilberto Freyre refere-se à forma como ambos qualificam e dimensionam a “cor” negra no mundo dos afetos e prazeres. Significativamente, este autor é o único entre aqueles analisados nessa tese, a não interpretar a “cor negra” como um atributo meramente estigmatizador, que necessita ser compensado com, por

exemplo, títulos. Ainda que enfatize os dotes e talentos do “mulato bacharel” ao longo do livro e guardados seus conhecidos excessos, Freyre parece conceder à “cor” ou “raça” certa autonomia (e positividade) que somente encontrei no meu trabalho de campo. Explico-me em vários casos, antes de ser um atributo que requer compensações, a “cor negra”, em si, funciona como um forte elemento de atração, dado os conteúdos eróticos (entre outros) que lhe são atribuídos. Falas que concedem, por si, um lugar de prestígio ao homem “negro” na disputa do mercado erótico-afetivo. Algo que, como visto, não exclui (muito pelo contrário) o preconceito “racial”.

Um tipo de atração que agrega eventualmente um outro eixo, o da diferença de classe. O mesmo rapaz (**Toni**) traz mais alguns elementos sobre este aspecto, evidenciando que são vários os elementos de prestígio que possuem apelo afetivo-sexual. Ao ser perguntado se também possuía *curiosidade* em relação às mulheres “brancas”, afirmou o seguinte: “Eu acho que eu já tive, como eu sempre tive namoradas brancas, hoje em dia eu não tenho mais. Eu acho que eu tinha curiosidade em relação à [fulana] que vinha de uma classe social diferente da minha. Uma classe média alta, que vinha de um colégio tradicional da zona sul, com um grupo de amigas X [...] eu queria saber como era namorar uma pessoa desse tipo. Tinha uma *curiosidade louca* de saber como ia ser a primeira festa, porque uma coisa é você ir a todas as festas separados, outra coisa é você ir junto, as pessoas não falam, as pessoas fazem piadinhas e você ri. Você está mesmo esperando aquilo. Eu já ia muito esperando aquilo, então eu acho que eu acabava me divertindo com essa coisa ... claro, que eu ficava chateado”.

Leach (1976), destaca em sua análise que a quebra de um tabu sexual provoca “reações emocionais”. As linhas divisórias e as fronteiras sociais são, na perspectiva teórica em que este autor se insere, tradicionalmente percebidas como ambíguas e, nesse sentido, fontes de ansiedade e conflito (Ver também Douglas, 1967). A “cor/raça” é um dos (muitos) símbolos de classificação e hierarquização sociais, que estabelecem fronteiras e divisões, agregando em conjunto com outros atributos, tabus e interditos, mais ou menos explícitos, que visam alocar os indivíduos e classes em determinadas posições. Como Roger Bastide enfatizou com propriedade, existe no Brasil um tipo de “etiqueta racial” – talvez em processo de mudança – que se insinua por meio de “tabus pessoais” que agem em diversos espaços da vida social, sem arrolar “rituais institucionalizados”. Além disso, como o próprio Lévi-Strauss já assinalou, é preciso distinguir sexo de casamento ao se abordar a problemática da aliança no circuito de reciprocidades matrimoniais. No entanto, o que gostaria de enfatizar e seguindo

Bataille (1998), que o interdito não apenas ordena positivamente as trocas, mas erotiza o próprio objeto da proibição

Tomando como referência e inspiração o trabalho de Néstor Perlongher (1987), creio que as relações afetivo-sexuais entre “brancos” e “negros” podem ser pensadas como uma modalidade do funcionamento do desejo no campo social, assim como, em outra medida, da prostituição viril, tema de análise do citado autor. Estariamos aqui lidando – como afirma Peter Fry no prefácio do mesmo livro – com aqueles que desejam “indesejavelmente”, na medida em que a maioria dos indivíduos “acaba desejando o que é socialmente desejável”, mantendo relações afetivo-sexuais homogâmicas, como mostram as estatísticas e alguns trabalhos etnográficos¹⁸. Os relacionamentos afetivo-sexuais “heterocrômicos” falam algo sobre esse outro dispositivo que não é o da prostituição, mas o da “raça”, que põe “em circulação os fluxos desejantes que animam o sistema social” (:260). Nesse “jogo de dominações combinadas”, gênero, classe, prestígio (e idade) são ordenadas – ainda que não exclusivamente – pelo operador “raça”, que atua, como visto, de modo singular.

Na discussão precedente procurei conceder destaque, através das falas dos informantes, ao aspecto que na literatura anteriormente analisada me parecia obscuro. Apoiada nas sugestões de Marshal Sahlins, ajustei meu foco para o que estaria subjacente à síndrome utilitária que marca os estudos sobre o tema. Se há um aspecto utilitário na relação entre o homem “branco” e a mulher “mulata”, cuja a característica é tão somente o erotismo, tal aspecto aparece ainda mais evidente quando se focaliza o casal homem “negro” e mulher “branca”, encontro explicado recorrentemente pelo argumento da mobilidade social. Argumento este que, ao se ater somente às trocas de benefícios sociais – como poder, *status* e riqueza –, desloca de maneira radical o erotismo e o afeto dessa relação. Trata-se, talvez, de pensar esse contato tabu na correlação entre os discursos normativos sobre sexualidade, gênero e “raça” e suas inter-relações estratégicas com poder e *status*. Nos termos de Foucault (1977) seria lê-lo para além da “relação negativa” que o poder estabelece com o sexo.

¹⁸ Ver Gilberto Velho, 1986; Tania Dauster, 1987; Miriam Goldenberg, 1991; Tania Salem, 1987; Maria Luiza Heilborn, 1992, entre outros.

Nas páginas que se seguem, oferecerei ao leitor uma solução (entre as muitas existentes) para a questão acima desenhada através da análise da relação entre “cor negra”, das assimetrias entre os gêneros (tanto do homem sobre a mulher, quanto no interior do gênero masculino) e erotismo.

5.5 - No limite das fronteiras ou flertando com as margens: estigmas “raciais” e apelos eróticos

Miscigenação, sensualidade e o sexo “inter-racial” são tidos como alguns dos quesitos que marcam a especificidade brasileira. Essa tese teve como ponto de partida o cotejamento desta representação sobre Brasil com as estatísticas realizadas por demógrafos e sociólogos de orientação quantitativa, que apontam para um padrão marital homogâmico presente na sociedade brasileira. Além disso, as mesmas análises, que somente operam com relações maritais formais, identificaram a predominância do par homem “negro”/mulher “branca” no país onde se supunha que a “mulata era a tal”. Um certo paradoxo parece emergir do cruzamento dessas afirmações: no mesmo país que valoriza em diferentes âmbitos a mestiçagem e a “mistura”, parece existir um tabu contra os casamentos “inter-raciais”. Em um nível, o desejo e o sexo “heterocrômico” são “desejáveis”, em outro nível, ao menos o casamento (e porque não dizer também o sexo e o desejo) aparecem como “indesejáveis”.

No dizer de Néstor Perlongher, “os agenciamentos do desejo seriam sociais, trans-individuais, inter-subjetivos. O desejo não ficaria restrito ao individual subjetivado, mas percorreria tensões de força que atravessam diretamente o campo social” (1987,251). No tema em análise, “raça” ou “cor” se circunscreve como um tensor que agrega fluxos libidinais em dimensões necessariamente paradoxais: 1) em um eixo o desejável (o da representação nacional, grosso modo operado pelo casal homem “branco”-mulher “mestiça”), em outro, o desejo tabu (como visto, em geral referido ao homem “negro” com a mulher “branca”); 2) sua constituição atravessa como um *continuum* o corpo social mobiliza desde uma argumentação “racista” e “exótica” até a que arregimenta valores “modernos” e “igualitários”; 3) agregado às assimetrias de gênero, o vetor “cromático” opera sentidos e significados eróticos do caleidoscópio social de forma singular.

Com essas referências como guia, irei analisar a seguir os principais estereótipos eróticos associados à “cor negra” tal como revelado pelas falas dos informantes. Talvez

o leitor se pergunte o porquê da ênfase na relação entre erotismo e “cor negra”. Nesse sentido, gostaria de destacar que: 1) como será visto a seguir, a “mulata” aparece em toda a literatura analisada anteriormente associada ao erotismo; 2) o homem “negro”, que se encontra excluído do mundo dos prazeres na literatura que aborda o “mito de origem” da sociedade brasileira, como bem demonstrou Norvel (no prelo), aparece nas análises posteriores ora subsumido a uma lógica de gênero indeterminada e ora desejando uma mulher “branca” para adquirir *status* e compensar o desprestígio da “cor negra”; 3) grosso modo, as teorias “raciais” enfatizam a relação entre “cor negra” e erotismo, algo, entretanto, que somente foi enfatizado em relação à lúbrica “mulata” ou operando um gênero indeterminado; 4) por fim, as falas das informantes, analisadas no item anterior, apontam para uma questão que me pareceu de fundamental importância: *por que o homem “branco”, superior no gênero e na “raça”, aparece de modo opaco quando das adjetivações sobre os atributos eróticos e estéticos?* Vejamos a seguir.

5.5.1 - Da prostituição e “cor negra” ou o fantasma da prostituição

Desde Nina Rodrigues, a “mulata” aparece – seja de forma positiva, seja negativa – marcada pelo erotismo. Nos textos analisados no segundo capítulo, somente os de Oliveira Vianna não operam nesse registro. Para este autor, as “mulatas” e “negras” escolhidas pelos “brancos” estrangeiros são as de “beleza plástica superior”. São estas que, através da “seleção sexual”, casariam-se com os imigrantes “brancos” operando um “processo de clarificação” da nação. Nos demais autores – Nina Rodrigues, Paulo Prado, Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda – a “mulata” é definida pelo sexo, pela sensualidade e pelo desejo infrene seja para ameaçar a nação, seja para constitui-la.

No Capítulo 3, a “mulata” aparece como protagonista em dois dos romances clássicos analisados: *O Cortiço* de Aluísio Azevedo e *Gabriela, Cravo e Canela* de Jorge Amado. Ambos os livros descrevem as personagens como infrenes, sensuais, festeiras (adoram uma “pândega”). Rita Baiana era para Jerônimo o “prazer, a volúpia, o fruto dourado e acre”; Gabriela por sua vez é a “mulher irresistível” com olhos que misturavam “timidez”, “candura”, “insolência” e “provocação” que, uma vez aliados à sua “cor de canela e cheiro de cravo”, enlouqueciam os homens. A representação seguinte analisada nesse capítulo já aciona outro registro: a “negra” que renuncia à sua cultura e ao seu homem, também “negro”, e trilha o caminho da prostituição. Estou me referindo à Efigênia da peça *Nortúgio* de Abdias do Nascimento.

No quarto capítulo dessa tese, vimos como a “mulata” ainda é desenhada com as cores do erotismo e do sexo, mas os valores que lhes são atribuídos se diferenciam radicalmente. Uma vez descrita como vítima do homem “branco”, a “mulata” nos textos analisados nesse capítulo (excetuando *Sobrados e Mucambos* de Freyre) não mais aparece em um papel ativo e desejante. O fluxo libidinal é, então, acionado por um outro elemento (a tirania do homem “branco” dominador) e seu papel, agora, é relacional. Como pode ser visto, a “mulata”, nesses textos, segue um percurso que vai do concubinato à prostituição – tendência que evidencia a sua não valorização no mercado matrimonial formal.

Nessa chave interpretativa, para Costa Pinto (1953), por exemplo, a mulher “negra” não carece de uma valorização estética e “carnal”. Este é o motivo que a deixa à mercê dos “brancos”, que a faz objeto privilegiado das relações “extra-conjugais”. Neste viés, valoriza-se a mulher “negra” no âmbito do trabalho e do mundo público, mas não no plano estético. Caminho similar segue Guerreiro Ramos (1956), que defende uma “revelação da negrura” em sua “validade intrínseca”, opondo-se àqueles que associam a “beleza negra” ao “popular”, “ingênuo”, “folclórico” ou “exótico”. Estes não são nada mais do que “indícios de subserviência” e “aculturação”, dado que o autor possui como *parti pris* que o Brasil é um país “mestiço”. Para Florestan Fernandes (1959), a função da “negra” e da “mulata” escravas era a de proporcionar prazer aos senhores “brancos”, satisfazer suas necessidades sexuais. Algo que, como demonstrou Bastide (1959), mantém-se na São Paulo da década de 50. O autor assume, desta forma, que apesar das mudanças “o estereótipo da preta sensual e pronta a prostituir-se continua” (*idem*, 205). Todas essas associações presentes na literatura entre “mulata” (em especial a “cor negra”), erotismo e prostituição aparecem com frequência e de forma mais ou menos dramática na fala de minhas informantes “negras” e “mulatas”. Vejamos o que elas têm a dizer.

Em uma conversa informal, Patrícia uma moça “mulata”, que faz pós-graduação em educação na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), de 29 anos, que sempre teve namorados “brancos”, contou-me que no curso em que estudava inglês várias mulheres almejavam encontrar um companheiro estrangeiro¹⁹. Sua atitude em relação aos desejos dessas mulheres era de irritação e crítica. Ela me disse que “jamais passaria por um papel desses”, que “nunca” namoraria um homem estrangeiro - especialmente se fosse europeu - porque acredita que iria ser confundida com uma

prostituta nas ruas. E a este temor, acrescentava, de modo mais sutil, um outro: o medo de que fosse assim percebida por esses homens. Pelo tom impresso e pelas ênfases conferidas, creio que ela desconfiava da possibilidade de um homem estrangeiro olhar para uma “mulata” ou “negra” em um papel ou lugar que não fosse a de prostituta.

Trata-se de um receio comum. Outras informantes mencionaram situações similares. Após o término de uma entrevista, quando já estávamos nos despedindo, **Telma**, uma entrevistada “negra” que costuma namorar homens estrangeiros e “brancos”, afirmou ser muito comum ser tratada como prostituta em locais que frequenta com estes eventuais namorados, sobretudo, na zona sul do Rio de Janeiro. Aliás, o bairro de Copacabana foi mencionado várias vezes nesse sentido. Em outra conversa informal, uma entrevistada contou, em tom de divertimento, dado o absurdo da situação, que passeava com um amigo estrangeiro por Copacabana e notou que todos a olhavam como se ela fosse uma prostituta e estivesse por ali com seu cliente.

A relação acima mencionada apareceu também na fala de uma informante “mulata”, **Luciana**, de 30 anos, que disse ter, às vezes, “problemas sexuais” por causa da excessiva associação entre “cor negra” e erotismo, tanto que sempre procurava se vestir de modo a “esconder” suas formas, com roupas largas. As investidas masculinas para que realizasse intercuro sexual anal é um dos componentes desse “incômodo”. Algo que pode registrar entre vários namorados e que na sua interpretação está associado à “cor negra”.

Esta é uma fala que possui ressonância no universo masculino. Vejamos: **Vítor**, um motorista de táxi “branco”, graduado em geografia, de 27 anos, em certo momento da entrevista, afirmou que uma vez havia conversado com uma prostituta “negra” com quem havia saído e ela mencionou que prostitutas “negras” precisavam estar preparadas para fazer intercuro sexual anal, pois, caso se recusassem, perderiam a vez no mercado do sexo. Inclusive, segundo a moça, sua principal clientela não era constituída de homens “brancos” brasileiros e, sim, dos estrangeiros que invadem o bairro de Copacabana nas altas temporadas²⁰. O mesmo rapaz contou que um *amigo* seu era casado com uma mulher “branca”, mas que andava enlouquecido por uma “mulata” que havia conhecido. Perguntei se ele sabia o que o estava “enlouquecendo”, e ele respondeu que as “formas” da moça misturada à “cor morena” lhe conferiam

¹⁹ Renata de Melo Rosa (1999) analisou essa estratégia matrimonial na sua dissertação de mestrado.

²⁰ Gaspar (1985) registra essa tendência em sua análise sobre prostituição em Copacabana.

“sensualidade”. Além disso, ela era “uma loucura na cama”, que tinha o “maior bundão” e que “topava” fazer “sexo anal”.

Pelo que pude apreender das entrevistas realizadas, a associação entre “cor negra”, sensualidade e, às vezes, prostituição é algo que as informantes precisam enfrentar em seu cotidiano. Para algumas dessas moças, esta associação aparece como um pesado fardo que elas tentam se precaver adotando uma série de estratégias. De fato, isto me foi desenhado como um fantasma, que pode vir a aterrorizá-las a qualquer momento. Patrícia se protege evitando homens “brancos” estrangeiros, o casal que, como visto anteriormente, aparece marcado pelo erotismo. Já Luciana não exclui do mercado afetivo a parcela de homens “brancos”, estrangeiros ou não, mas desenvolveu uma série de estratégias para se proteger. Telma, como foi visto, também não exclui a possibilidade de namorar “brancos”, brasileiro e estrangeiro, mas afirmou que essas relações eram marcadas pelo desejo: não vislumbra a possibilidade de manter um “relacionamento” mais duradouro com os homens com quem se relaciona. Em todas as falas, tal articulação (entre “cor negra” e erotismo) aparece como um estigma com o qual elas lidam de distintos modos. Algo que aparece, sobretudo, quando do vínculo com o homem “branco” estrangeiro.

As narrativas apresentadas reiteram, por oposição, que no mercado erótico-afetivo a “cor negra” aparece como um elemento de prestígio, posto que denota sensualidade. Entretanto, no caso do gênero feminino essa correlação aparece freqüentemente articulada ao estigma da prostituição.

5.13 - Do desejo pelos homens “negros” ou o “mito do negão”

O objetivo desse item é discutir os conteúdos eróticos atribuídos ao homem “negro” tal como representado na fala dos informantes.

Como visto nos capítulos anteriores, o homem “negro” somente aparece representado no mundo dos afetos e prazeres a partir de *Sobrados e Mucambos* de Gilberto Freyre, analisado no Capítulo 4. Nos livros analisados no Capítulo 2, naqueles referidos, grosso modo, ao período colonial, o casal focalizado é composto pelo homem “branco” e a mulher “negra/mestiça” ou “nativa”. Apenas Gilberto Freyre em *Casa-Grande & Senzala* é que parece reafirmar o mito da erotização do “negro”, porém, por negação, quando a partir de Havelock Ellis menciona sua necessidade de “danças afrodisíacas” para “se excitar” sexualmente.

No Capítulo 3, *O Bom Crioulo* é o único romance em que o homem “negro” é erotizado. Nas peças teatrais de Nelson Rodrigues e Abdias do Nascimento, o homem “negro” casa com as mulheres “brancas” por conta de seu desejo de ascensão social e “branqueamento”; algo possibilitado pelos títulos de médico e advogado, que funcionam como senha para o mundo das relações afetivo-sexuais formais, mas não para o dos prazeres.

No Capítulo 4, procurei demonstrar, com a análise anteriormente desenvolvida, o conteúdo tabu (e estigmatizador) da relação entre o homem “negro” e a mulher “branca”. Como visto, excetuando Gilberto Freyre e Thales de Azevedo a relação acima referida ora não é tematizada (como em Costa Pinto) ou é desenhada seguindo uma lógica de gênero não determinada, que demarca, porém (tal qual nos textos teatrais de Abdias do Nascimento e Nelson Rodrigues), o aspecto utilitário da relação em que o homem é “mais escuro” que a mulher: desejo pela mulher “branca” marcado pelo desejo por *status* e interesse em “branquear” sua prole (como no caso de Roger Bastide).

Desta forma, o objetivo da discussão que se segue é analisar os conteúdos estigmatizadores (às vezes, utilizados como fonte de prestígio) dessa relação. Para tanto, faz-se necessário considerar que a erotização do homem “negro”, relacionalmente, erotiza seu par oposto em sexo e “cor”: a mulher “branca”; que, como visto nos capítulos precedentes, aparece alocada basicamente em um lugar deserotizado e desempenhando os papéis de mãe e esposa.

Antes de passar à análise, porém, faz-se necessário alinhar algumas idéias acerca do conceito de estigma e seu rendimento para a discussão proposta.

* *

*

Michel Misse (1981) interpela de modo interessante o conceito de estigma de Goffman²¹ através de uma sofisticada discussão sobre o “estigma do passivo sexual”. Escrutinando o “mito da feminilidade”, Misse argumenta que o rendimento do conceito de Goffman se evidencia na ausência de uma reflexão que extrapole o nível das relações interpessoais, ou seja, aquele em que se dramatiza a disputa entre valores tidos como

²¹ Goffman (1975), define estigma como “a situação do indivíduo que está inabilitado para a aceitação social plena” (*idem*: 7) e se refere a um “atributo profundamente depreciativo” (*idem*: 13).

“normais” e “estigmatizadores”²². Tomando como referência a arbitrariedade do signo lingüístico tal como postulado por Saussure, Misse defende a possibilidade do símbolo do estigma não ser consciente, embora expresso no âmbito discursivo e inexistente “nas relações interpessoais, a não ser quando estas relações exprimem o discurso no qual aparece o símbolo de estigma” (*idem*:09).

Seguindo uma perspectiva estruturalista, o autor argumenta que o estigma não é redutível às relações interpessoais e que se aparece evidente nesse âmbito é porque está presente na ideologia dominante²³. No “mito da feminilidade” o estigma do “passivo sexual” não aparece explicitado nas relações interpessoais por estar ocultado por um estereótipo “enobrecedor, prestigiante e anti-estigmático” do *ser mulher*, que compõe o mito da feminilidade. O símbolo do estigma identificado por Misse (o atributo social desacreditador) está relacionado com a “função biosexual da mulher” de “receptora do pênis”. Algo que aparece deslocado para o aspecto psicológico de modo a obscurecer uma estigmatização que não se expressa (ou não pode se expressar) nas relações interpessoais. Nas palavras do autor: “A diferença é cristalizada de tal modo que a exclusão do ‘estranho’ pareça decorrer da aceitação geral de um ‘si mesmo’ oferecido pelas mulheres que se baseia num estereótipo ‘enobrecedor’” (*idem*:30).

É na antinomia “ativo/passivo” que Misse identifica o símbolo do estigma que pesa sobre a mulher: o “estigma do passivo sexual”. Algo que, diferentemente, dos símbolos de estigmas analisados por Goffman, não é visível, nem tampouco direto ou consciente. A diferença entre as duas abordagens se evidencia na ênfase que o primeiro autor concede ao estigma, como algo que se anuncia na “linguagem dos atributos”; enquanto o segundo, o percebe “na linguagem de relações em que tais atributos são manipulados” (*idem*:44).

A relevância de se ressaltar essa distinção se anuncia como necessária para o que pretendo discutir. Ao focalizar o estigma na “linguagem de relações” e percebê-lo como “um tipo especial de relação entre atributo e estereótipo”, Goffman atém-se à sua manipulação em um âmbito muito específico (o das relações interpessoais), de modo que um se define por oposição ao outro. No dizer do autor, essa proposição é formulada da seguinte maneira: “um atributo que estigmatiza alguém pode confirmar a

²² De acordo com Misse: “Ao abstrair as determinações da estrutura ideológica sobre os atores, não consegue explicar que motivos levam as pessoas a escolher e oferecer determinados si mesmos e não outros, e por que outros aceitam ou rejeitam o si mesmo oferecido” (Misse, 1981: 27).

normalidade de outrém, portanto, ele não é em si mesmo honroso nem desonroso" (*idem*: 13). Nessa perspectiva, o "normal" se afirma se apoiando no estigmatizado, que o define e lhe confere existência e vice-versa.

Na argumentação de Misse, o "normal" aparece como modelar (afirmativo), provido, como sugeriu Simmel, de "valor absoluto e universal". Nessa lógica argumentativa, a existência simbólica do estigmatizado – como no binômio ativo/passivo – aparece como dependente do "normal". Assim, vemos que no âmbito da linguagem e do discurso, este último está associado ao "ativo" e o estigmatizado ao "passivo"²⁴.

Como visto nas falas dos informantes, anteriormente analisadas, no item "cor, atributos estéticos-sexuais e erotismo", o homem "branco" é, entretanto, opaco no que tange aos atributos eróticos e sexuais. Como uma espécie de significante, dado seu valor absoluto, modelar e universal, construído com base na dominação de gênero e "raça". Na esfera normativa, a relação entre homem "negro" e "branco" não se anuncia como uma linguagem de "relações" como defende Goffman, mas de "atributos" como propõe Misse.

Meu interesse com a análise de Misse é, seguindo seu argumento, escrutinar a partir da linguagem – expressa nas falas dos informantes, mas que pode, igualmente, ser inferido na imprensa escrita – o mito da erotização do homem "negro". Porém, ao longo da reflexão havia algo que não conseguia compreender: se como afirma Michel Misse o "normal" é definido com "ênfase nos atributos do ativo", por que o homem "branco" (superior em gênero e "raça") apareceu de forma opaca nas adjetivações e atributos sexuais, estéticos e eróticos presentes nas falas dos informantes? E, por que o homem "negro" que – como visto nos capítulos anteriores – aparece tão estigmatizado no mundo dos prazeres e afetos "inter-raciais", apresenta-se com tanto prestígio no mercado erótico?

Para o que pretendo argumentar adiante e encaminhar uma solução para o problema proposto, será necessário acrescentar às minhas referências as análises de Fry (1982) e Perlongher (1987).

²⁴ A noção de ideologia operada por Misse é similar àquela definida por Dumont (1992): refere-se a um sistema de valores, idéias e representações próprios de uma certa sociedade. Uma perspectiva que também orienta a análise desenvolvida nessa tese.

²⁵ Diz o autor: "o normal é ocupado por uma ênfase nos atributos do ativo e não se define simplesmente como negatividade do passivo, isto é, da perspectiva estigmatizada. O que parece ocorrer, aliás, é o inverso, é o passivo que depende do ativo para ter existência simbólica" (Grifo meu, 1981:34).

Peter Fry, no artigo acima citado, construiu um desenho das representações sociais que organizam o imaginário da sexualidade masculina no Brasil e argumenta que “o ato de penetrar e o de ser penetrado adquirem, através dos conceitos de ‘atividade’ e ‘passividade’, o sentido de dominação e submissão. Assim, o ‘homem’ idealmente domina a ‘bicha’. Além disso, a relação entre ‘homens’ e ‘bichas’ é análoga à que se estabelece entre ‘homens’ e ‘mulheres’ no mesmo contexto social, onde os papéis de gênero masculino e feminino são altamente segregados e hierarquizados” (*idem* 90).

Da perspectiva que interessa e orienta essa tese, creio que é possível sustentar que o binômio “atividade/passividade” e seu correlato “dominação/submissão” aludem, ainda, na esfera das representações sexuais e eróticas, a um outro tipo de relação hierárquica (ou de superioridade): a da “raça negra” sobre a “branca”. Como irei sustentar adiante e prosseguindo com a lógica explicativa de Fry, creio que o item três dos quatro elementos constituidores das identidades afetivo-sexuais²⁵ sistematizados pelo autor – aquele relacionado ao comportamento sexual de uma identidade, calcado no binômio “ativo/passivo” – é também impregnado de uma distinção “racial”. Tendo em vista a “etiqueta racial” brasileira, esse aspecto permanece obscurecido na linguagem cotidiana e normativa (na qual o homem “branco” aparece como superior), mas é expresso na esfera do erótico – como indicam as narrativas dos informantes, que ao enfatizar os atributos do homem “negro”, o representam como o elemento “ativo”, como as metáforas térmicas, viris, estéticas, de proporção e desempenho, evidenciaram.

Néster Perlongher documentou em um âmbito local específico – o da prostituição viril – o aspecto que estou destacando ao identificar no gueto paulista a coexistência dos dois modelos de representação da sexualidade masculina construído por Peter Fry: “o arcaico, hierárquico e popular (bicha/macho) e o moderno, igualitário, pequeno-burguês (gay/gay)”. Essas referências identificatórias formam um campo de forças e tensões orientado por três tensores: “gênero, classe, idade e um outro mais ‘oculto’: raça” (*idem* 250).

²⁵ Os quatro elementos são os seguintes: “1. Sexo fisiológico. Este componente refere-se àqueles atributos físicos através dos quais distinguem-se machos e fêmeas” [...]; 2. Papel de gênero. Refere-se especificamente ao comportamento, aos traços de personalidade e às expectativas sociais normalmente associadas ao papel masculino e feminino. Cada cultura define a natureza desses papéis de gênero de tal forma que não são determinados pelo item 1, sexo fisiológico” [...]; 3. Comportamento sexual. Refere-se ao comportamento sexual esperado de uma determinada identidade. Nesse item, podemos salientar o ato da penetração ou do ser penetrado no ato sexual, o que é chamado na cultura brasileira de ‘atividade’ e ‘passividade’; 4. Orientação sexual. Refere-se basicamente ao ato fisiológico do objeto de desejo sexual. Assim, um indivíduo pode se orientar homo-, heter- ou bissexualmente” (*idem* 91/92).

O “negócio do michê”, se não descarta o “racismo” presente na sociedade mais ampla (aliás nem as discriminações por classe, idade e gênero), tampouco exclui os “negros” da baixa prostituição, cuja composição majoritária é de “pretos” e “pardos”. Na interpretação de Perlongher (cuja linha mestra estou adotando nessa tese), a tensão adulto/jovem, a tensão de gênero, de idade e “mais ocultamente” a de “raça” se convertem, respectivamente, em uma relação de “desejabilidade do adulto pelo jovem”, do viril pela bicha, da transgressão das clivagens de classe e do desejo do “branco” pelo “negro” e vice-versa. *Dito de outro modo, esses tensores sociais, transindividuais e hierárquicos funcionam como agenciadores do desejo, de modo que este não se encontra reduzido apenas ao âmbito individual e subjetivo.*

Vejamos, a seguir, o rendimento desse instrumental e das hipóteses explicativas aventadas na análise das representações sociais que evidenciam a força do mito da erotização do homem “negro” e os amplos significados que este veicula. Antes de me ater, porém, às falas dos informantes, gostaria de convidar o leitor para refletir sobre o que venho focalizando através de uma reportagem que compila elementos de estigma e prestígio articulados à “cor”, gênero e erotismo de modo paradigmático.

Com o título “Homem Fetiche” e o subtítulo “as três realidades desse que, para muitas mulheres, é o mais ardente dos amantes”, a Revista *Black People*²⁶ apresentou uma reportagem de capa (escrita por um homem) sobre o erotismo do homem “negro”. Na pequena introdução que inicia a reportagem, a revista apresenta três “mundos”, nos quais o homem “negro” aparece: o “submundo da sensualidade” e do “fetiche” presentes nos classificados do sexo dos jornais diários cariocas; o “mundo cotidiano” que enfatiza a “sensualidade”, a “musicalidade”, a “ginga” e a “malandragem” na vida cotidiana que “também se expressa na relação a dois”; e, por fim, o “supermundo da sensualidade”, o “mundo da TV”, que em tom de denúncia destaca que “dele poucos homens negros participam, não só como inteligentes e bem sucedidos, mas também como homens”. Como visto, nos três “mundos” a palavra-chave é “sensualidade”, e os homens “negros” estão excluídos do terceiro.

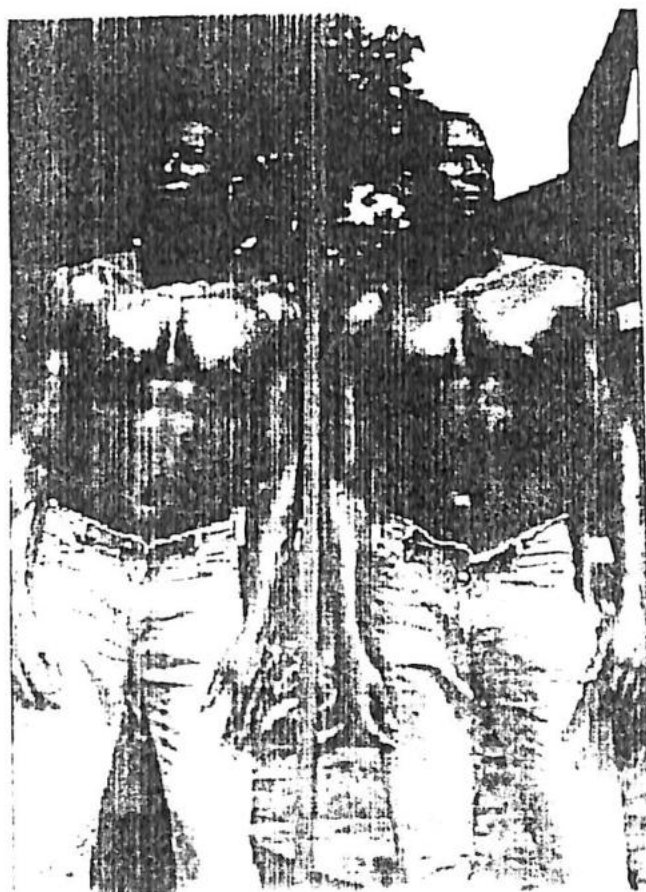
O personagem característico do “submundo” é Cleyton de 27 anos e 1,85m de altura. Sua clientela é composta, predominantemente, por “mulheres de classe média e média alta, brancas, na faixa dos 30 anos” que algumas vezes estão acompanhadas dos maridos. Tem seis meses na profissão e se apresenta como um personagem perplexo: “Eu não entendo como uma vida a dois, aparentemente tão feliz pode precisar de um

terceiro". Cleyton afirma que essas mulheres "acreditam que os homens negros são *mais ardentes, mais ativos e, principalmente, mais dotados*". E, completa: "sou puro fetiche, elas não assumiriam o crioulo". Uma de suas clientes ("branca") o "procura" porque somente foi "feliz com um homem negro, mas por barreiras familiares, não pode com ele se casar. De lá para cá, sua vida extraconjugal limita-se a negros". Quando é "procurado" por casais, diz que os maridos, "sempre brancos", solicitam ao rapaz que "desempenhe o papel de homem força, viril, de macho", e a reportagem completa em tom irônico e provocativo: "o que ele não rejeita".

No "mundo comum", a sensualidade do homem "negro" continua como o elemento de destaque. Uma letrista sintetiza o argumento principal: "o que há de atraente no homem negro é a sua sensualidade, sua musicalidade que se expressa tão sensualmente. Eu acredito que um povo tão musical, que mantém, apesar de tudo, tanta alegria, também seja diferente no comportamento íntimo. Eu acredito que essa herança cultural que o negro traz se expressa também na cama". Um cantor e guitarrista "negro" faz coro: "a malandragem, a ginga, o jogo de cintura é próprio do negro. Isso tudo se expressa também na relação a dois" e a reportagem complementa com comentários acerca do assédio que os dançarinos do Bloco Afro Olodum sofrem das turistas "brancas" européias e brasileiras. O "Supermundo", o mundo da televisão, inicia-se com uma carta da esposa do ator "negro" Milton Gonçalves que trazia o seguinte trecho: "quero ver meu marido beijando a Maitê Proença". Após a análise da ausência de "negros" nas telenovelas a reportagem conclui que "a elegância e a sensualidade do homem negro só estão longe da mídia". O motivo? Reccio! As "inúmeras" qualidades do homem "negro" são "ameaçadoras".

O homem "negro", excluído das telenovelas e do mundo dos afetos televisivos, aparece na reportagem com força no mundo dos prazeres, mas não da conjugalidade. Como visto, nos três "mundos" dimensionados a marca é a sensualidade. A reportagem procura construir uma leitura positiva das qualidades desse homem focalizando o erotismo e a sensualidade que lhes são atribuídos, enquanto desenha sua superioridade sobre o homem "branco" e a popularidade com as mulheres, artola uma série de estereótipos fartamente conhecidos (e manipulados) no dia a dia. Das cinco fotos que ilustram a reportagem, três exploram o físico musculoso de dois irmãos gêmeos "negros", que aparecem sem camisa e com as calças jeans ligeiramente abertas, a outra é uma foto do filme Othelo na qual uma mulher "branca" parece morder sensualmente a

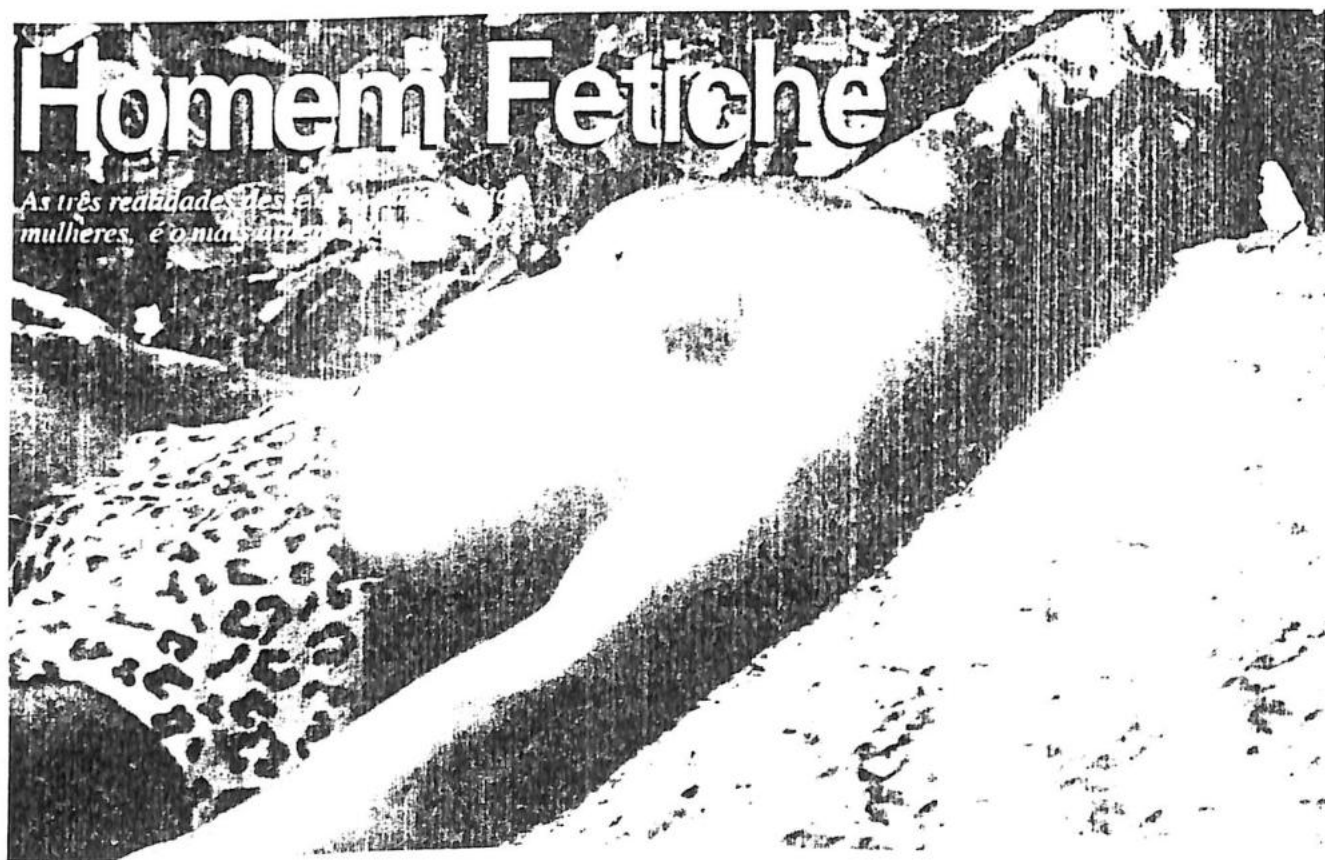
orelha de um ator "negro" e na abertura da reportagem vemos um "negro" musculoso deitado na relva, no estilo Tarzan, com uma espécie de sunga com estampa imitando pele de onça. Esse mesmo rapaz protagoniza a foto da capa da revista, em que aparece de corpo inteiro trajando um pano amarrado à cintura com grafias africanas, como mostram as figuras à seguir.

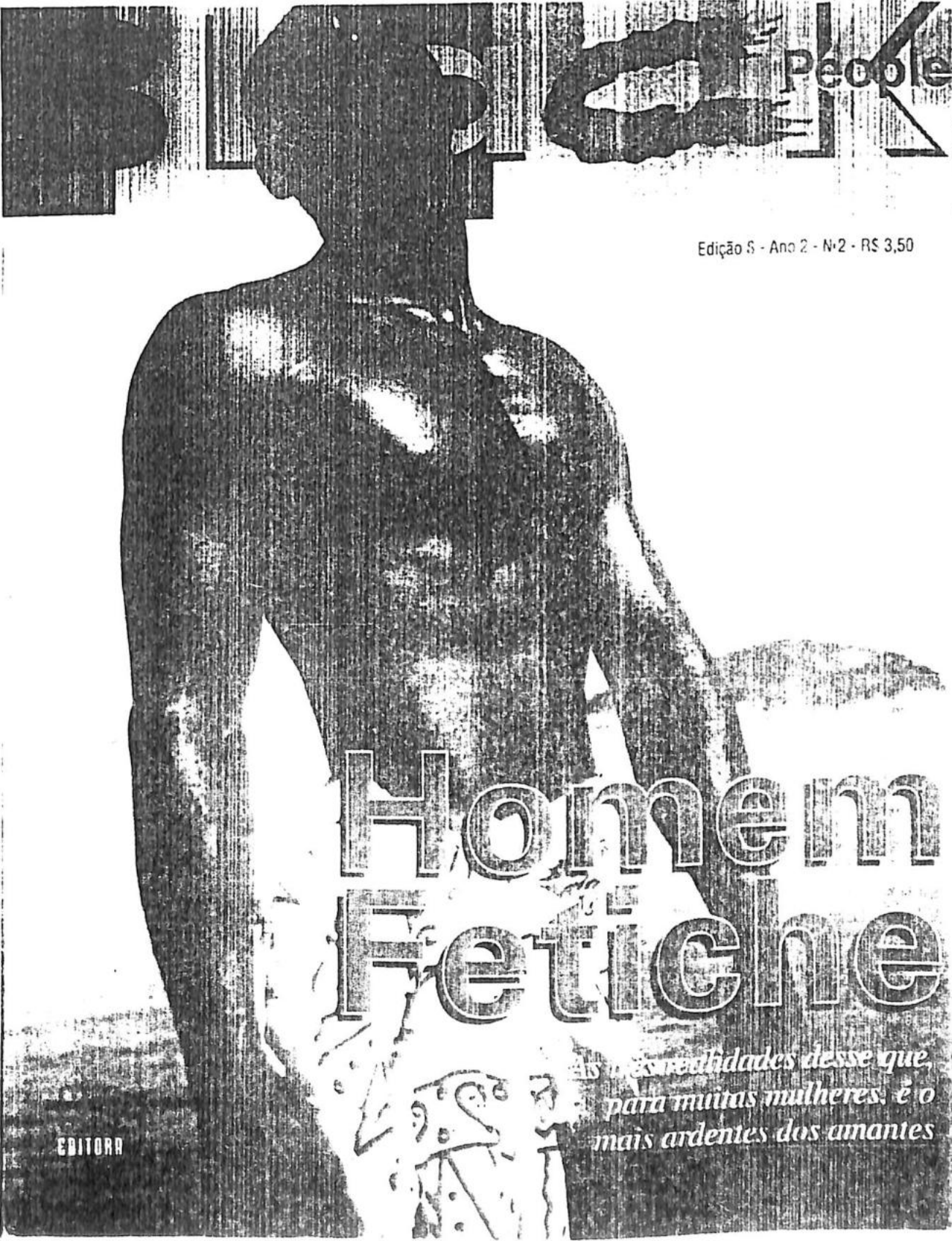


*Othello, de Shakespeare,
levado às telas: Lutas de
raça e raças.*

Homem Fetiche

As três realidades das
mulheres, e o masoquista





People

Edição 5 - Ano 2 - N.º 2 - R\$ 3,50

Homem Fetichê

*As três realidades desse que,
para muitas mulheres, é o
mais ardente dos amantes*

EDITORIA

Como visto, o homem “branco” aparece como inferior ao “negro” em um eixo que podemos classificar como erótico, cujas qualidades “excepcionais” são tratadas como tão ameaçadoras que o exclui do “supermundo” da televisão. As palavras-chaves que evidenciam seu sucesso no disputado mercado do sexo e do erotismo, são: “mais ardentes”, “ativos”, “mais dotados”, mais “viris”, “fortes”, “machos” e “sensuais” que os homens “brancos”. *Qualidades* que se evidenciam como *bens* eróticos quando vinculados à “cor/raça”. Em outras palavras, a “cor” tensiona fluxos libidinais procurados e valorizados no mercado erótico. A descrição de Cleyton destaca o potencial de consumo (e prestígio) que sua juventude (27 anos), “cor” (negra) e tamanho (1,85m de altura) apresentam nesse mercado. Seus *dotes* são bens eróticos, disputados por homens e mulheres “brancos”. As mulheres “brancas” (finalmente erotizadas) são representadas como ansiando por uma satisfação que o homem “branco” não pode fornecer, dado que esta “raça” (mais racional e civilizada) não encena performances sensuais (características da “raça negra”, mais primitiva). Os “maridos brancos”, por sua vez, não aparecem em posição de disputa, mas de adversário que reconhece (e também deseja) a superioridade do “macho negro” e “viril”.

Estilo similar seguiu a reportagem da revista *Marie Claire*¹ intitulada “Negros Gatos: no Brasil machista, demorou para o homem negro ser consagrado como símbolo sexual do país, a exemplo das mulatas. Agora, ele é a bola da vez, o príncipe das fantasias femininas. Nesta reportagem, cinco negros bonitos e charmosos falam de assédio e racismo e mostram o outro lado da questão”. Para o que pretendo demonstrar, creio ser suficiente os valores e representações apresentados acima na análise da revista *Black People*. A reportagem da *Marie Claire* não se diferencia substantivamente da anterior e ambas se afinam com as narrativas de minhas informantes. Como poderá ser visto no quadro seguinte, no qual estão compiladas as suas falas.

¹ Fev 2000, N° 107

5.5.3 - “Cor\raça”, erotismo e hierarquia: uma tipologia “nativa”

“Cores” e homens no mercado erótico-afetivo

Quadro 1: Atributos estéticos e eróticos

Homens	Atributos estéticos e eróticos
Branco brasileiro	- Traços finos - Testa feia - Não abre a boca para beijar - Beijo não investiga - Beijo não é profundo
Branco estrangeiro	- Menos apetite Sexual - Menos criativo no Sexo - Não tem beijo profundo - Beijo superficial
Negro Brasileiro	- Cor mais bonita - Mais intenso - Mais quente - Mais agressivo - Mais forte - Tem mais vontade - “Pega com vontade” - Tem cara de safado - Mais apetite Sexual - Pele melhor - Cheiro melhor - Quentura - Pega com violência - Boca mais grossa - Beija com mais vontade - Beijo vasculha a boca - Beija diferente - Dentes mais bonitos - Corpo mais bonito - Pênis maior - Ombro largo - Cavalo de raça - Bunda redonda - Bunda carnuda
Mestiço Brasileiro	- Traços de branco com pele não tão clara - tudo proporcional - mais bonito quando a mistura dá certo

Quadro 2: Masculinidade, “cor” e desempenho sexual

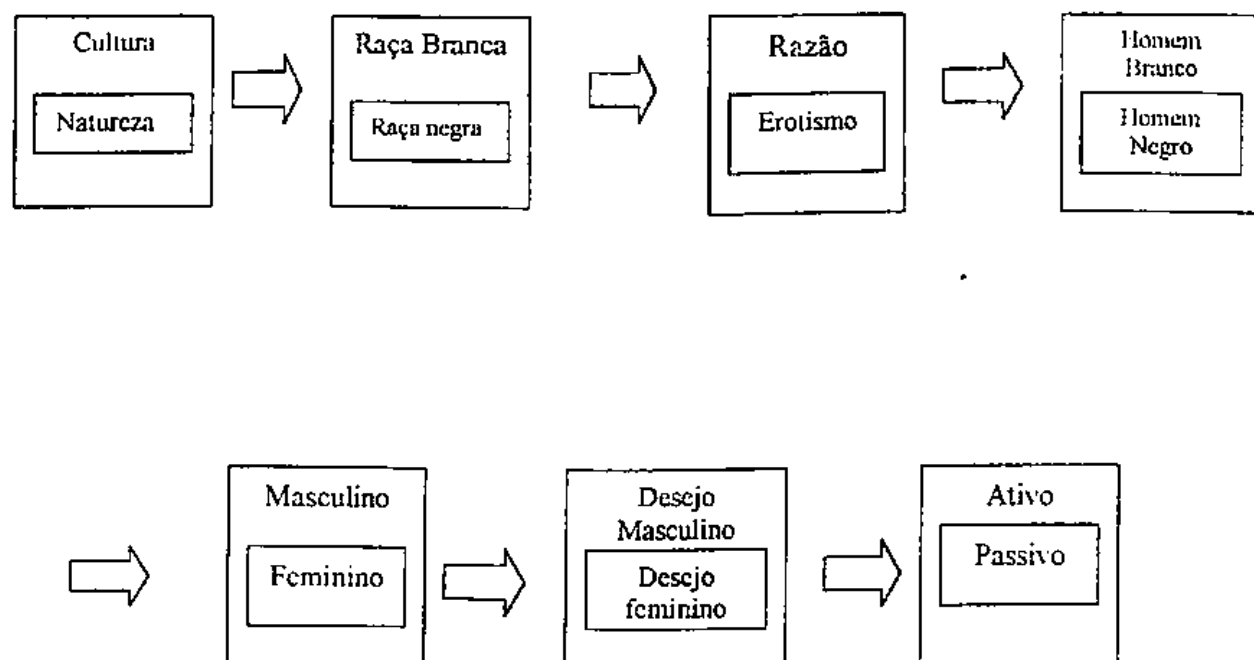
Homens	Desempenho Sexual
Branco brasileiro	Melhor que o estrangeiro
Branco estrangeiro	Menos que os negros brasileiros
Negro Brasileiro	Melhor que os brancos estrangeiro e brasileiro

Quadro 3: “Cor”, Masculinidade e Romantismo

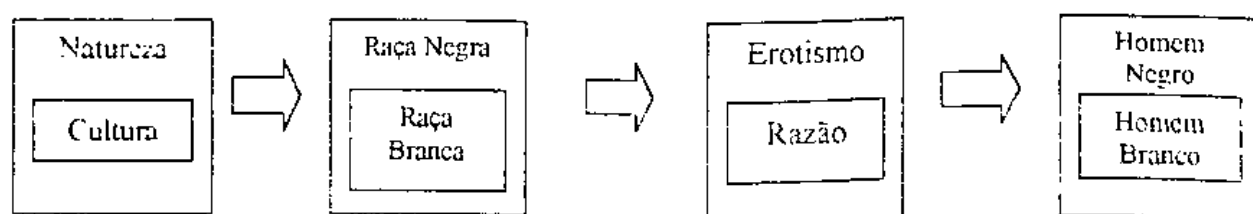
Homens	Romantismo
Branco brasileiro	+
Branco estrangeiro	-
Negro Brasileiro	-

Pelo exposto acima e analisando a questão no interior de um mesmo gênero, o masculino, no qual ambos são “ativos”, vemos que os elementos de estigma alocados na “raça” se revestem prestigiante. O “negro” é “racialmente” inferior ao “branco” na vida social e normativa, mas na esfera erótica aparece como superior como as metáforas térmicas, de proporção, virilidade e desempenho sexual apontam. Cabe lembrar que, se nem todas as informantes postularam diferenças eróticas e sexuais entre homens “negros” e “brancos”, nenhuma, tampouco, afirmou que em qualquer aspecto do mundo dos prazeres o homem “branco” seria superior ao “negro”

Vejamos, agora, o seguinte quadro sobre os elementos de estigma/prestígio presentes na esfera cotidiana e normativa:



Na sequência acima desenhada vemos como em um nível – no eixo normativo – a cultura engloba a natureza assim como a “raça branca” a “negra”. Do mesmo modo, no interior do gênero masculino o homem “branco” engloba o “negro”, a razão/o erotismo (binômio que alude a outro: civilizado/primitivo) e o desejo masculino englobam seu contrário, o feminino, aparecendo como “ativo” – tanto no que tange ao gênero (masculino) quanto à “raça/cor” (branca) – em detrimento do feminino e “negro”, representados como passivos. Para o que pretendo discutir a seguir, faz-se necessário destacar que na cosmologia católica, a mulher aparece em uma relação metonímica com o homem: Eva foi criada a partir de uma costela de Adão, que por sua vez foi concebido “à imagem e semelhança de Deus” – uma relação metafórica (Dumont, 1992 e Abreu Filho, 1983). Voltarei a esse ponto. Vejamos a seguir como em outro nível – na esfera do desejo erótico – esses termos se invertem.



Na esfera (ou eixo) do erotismo a natureza engloba a cultura, pois, o sexo se evidencia como um elemento disruptivo, instintivo e ambíguo; sobrepondo a natureza à cultura. Esfera da inversão das normas sociais por excelência, nesse eixo, os valores hegemônicos da maculidade aparecem invertidos (englobando seus contrários) quando associados à “raça/cor”. Como visto a partir das narrativas dos informantes, a “cor negra” aparece como superior à “branca” tanto em relação ao gênero feminino quanto ao masculino. Mas no ponto que interessa à presente análise, ao aproximar o homem “negro” da natureza, animalizá-lo e supererotizá-lo para desenhá-lo em oposição à civilidade “branca” (como em Nina Rodrigues ou Adolfo Caminha, por exemplo) cria-se um espaço onde os elementos de estigma podem se transformar em elementos de prestígio – dado que o sexo deslocado da reprodução é disruptivo. Algo que, como procurei demonstrar, aparece em toda a literatura analisada nos capítulos anteriores como um problema – excetuando *Casa-Grande & Senzala* de Freyre, no qual, entretanto, o sexo “inter-racial” aparece regulado na conceituação de “patriarcalismo poligâmico”.

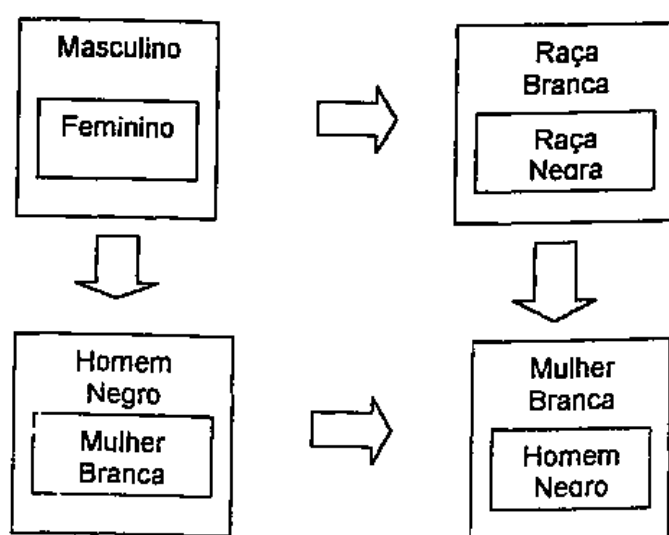
Se a erotização do homem “negro” inferioriza o homem “branco” (no qual o primeiro aparece como ativo e o segundo como passivo) e por sua vez, relacionalmente, também erotiza a mulher “branca”, tenho agora condições de retomar o argumento de Marshal Sahlins. Venho como a lógica explicativa que demarcava somente o aspecto utilitário da relação entre homem “negro”/mulher “branca” – a mobilidade social – obscurece a ameaça (dupla) que o homem “negro” produz na hegemonia do homem “branco”: usurpando seu lugar de dominação e, concomitantemente, erotizando a mulher “branca”. Nesse ponto, cabe ressaltar: não se trata, aqui, de demarcar uma sobreposição do gênero masculino sobre o feminino, dado que essa mulher somente aparece como erotizada porque pode expressar seu desejo, deslocando-se da posição ao qual estava confinada na literatura, a de mãe e esposa.

Nesse sentido, reitero que no interior do binômio ativo/passivo, constituidor do imaginário sexual masculino (Fry, 1982), as características estigmatizadoras da “raça negra” acabam por se revelar como elementos de prestígio no mercado erótico/afetivo, desenhando o homem “negro” (mais “viril”, “bem dotado”, “mais quente”, com “melhor desempenho sexual”) como ativo (e superior) ao “branco”.

A relação homem “negro” e mulher “branca” se revela, ainda, como uma relação metonímica – tal como construído pela cosmologia católica. A mulher “branca”, entretanto, não aparece apenas relacionalmente e à mercê do desejo masculino, mas

como ser desejante. Nesse aspecto, vemos se desenhar um interessante caleidoscópio quando justapomos “cor” e gênero na esfera erótica: se o gênero masculino engloba o feminino, a “raça branca” engloba a “negra”; de modo que no eixo operado pela categoria gênero, o homem “negro” é superior, e no eixo “racial”, a mulher “branca” exprime sua superioridade.

Nessa linha de raciocínio, vemos se insinuar um outro elemento que ameaça a hegemonia “branca” masculina: o elemento responsável pela miscigenação (compreendido como “embranquecimento”) é feminino, como Berquó já havia apontado com as análises estatísticas. Vejamos, então, como o quadro se completa, quando focalizamos o casal homem “negro” e mulher “branca”:



Diante do exposto, tenho, agora, condições de recuperar o romance analisado que havia ficado completamente deslocado na análise precedente: *O Bom-Crioulo* de Adolfo Caminha. O único, entre aqueles analisados no Capítulo 3, que traz o homem “negro” erotizado e disputando no mundo dos afetos e prazeres. De certo, que sua entrada nesse mundo foi possível em função do desejo por um outro homem, creio porém, que é, justamente, por focalizar tais relações que sua erotização pode ser enfatizada, posto que na disputa por Aleixo, Amaro não concorre com outro homem, mas com uma mulher “branca”: a portuguesa D. Carolina.

Conclusão

Neste capítulo, procurei seguir as falas dos meus entrevistados no sentido de cotejar suas experiências afetivo-sexuais “heterocrômicas” com os escritos dos autores clássicos da historiografia, da literatura e da sociologia analisados nesta tese. O objetivo que orientou a análise foi, por um lado, atualizar o debate com os autores citados; por outro lado, focalizar as frestas e entrelinhas destas experiências, de modo a dimensionar tanto as faces mais sutis do preconceito no que tange a relação com a família e a inserção em certas redes de sociabilidade e amizade, quanto analisar a inter-relação de “cor”, erotismo e prestígio com as hierarquias entre os sexos nos eixos cotidiano e erótico.

Como afirmei no início desta análise, em meu trabalho de campo, tive dificuldade de entrevistar mulheres “mais escuras” e homens “mais claros”, que mantivessem ou tivessem mantido relações afetivo-sexuais “inter-raciais”. O lugar destes atores no mercado do amor e do sexo, acabou, entretanto, redimensionado através da análise da relação dos homens “mais escuros” com as mulheres “mais claras”.

Empreender a análise tendo como foco o lugar dos homens e mulheres “negros” e “brancos” no mercado dos afetos e prazeres, permitiu a investigação detalhada da inter-relação das hierarquias “raciais” e de gênero com sexualidade e erotismo.

No Brasil, o desejo sexual entre homem “negro” e mulher “branca” tem sido confinado, muitas vezes, ao mutismo ou obscurecido por dimensões de gênero não explícitas. Na África do Sul, por sua vez, este desejo será explicitamente tematizado, constituindo-se no eixo das proibições fundantes do regime do *apartheid*.

Assim, convido o leitor para me acompanhar, a seguir, em uma viagem transatlântica, tendo como foco os aspectos abordados até aqui.

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA – CEAO
UNIVERSIDADE CANDIDO MENDES – CEAB

V FÁBRICA DE IDÉIAS - CURSO AVANÇADO SOBRE RELAÇÕES RACIAIS E
CULTURA NEGRA

MÓDULO: ‘Raça’, Gênero, Saúde e Sexualidade: Algumas Dimensões

Seminário Temático: Práticas Homossexuais e Identidades Negras em
Perspectiva Comparada

Prof. Osmundo Pinho

CADERNO DE TEXTOS “NATIVOS”

1# DILLUZ, Dillah. *As Cores da Injustiça*. GILS Point Magazine. Ano 01, no. 01. São Paulo, 2000. pp. 12.

2# QUIMBANDA-DUDU. *Madame Satã [15-2-1900 – 12-4-1976] Centenário de um famoso gay, negro, artista e marginal; e O que é o Quimbanda-Dudu*. Boletim do Quimbanda-Dudu. Grupo Gay Negro da Bahia (boletim no.3). Boletim do GGB, ano XXI, fevereiro de 2001. pp. 3-5;18-19.

3# MAZZARO, Marcos. *Futuro sem Rótulos*. Sui Generis. Ano IV, no. 34. 1998. Rio de Janeiro. Pp. 38-43.

4# SANTOS, Valdir. *Negros, Lindos e Abusados*. Basfond Magazine. Ano II no. 15, junho de 2001. Campinas. s.p.).

Ano 01 - Número 01

THE POINT Magazine



DESCUBRA
A FORMULA DO
SUCESSO

EXCLUSIVO
ENTREVISTA COM:
KAKA ALVES &
SIMPLESMENTE NENE



As Cores da injustiça

By Dillah Dilluz

"Quando você for convidado pra subir no adro da Fundação Casa de Jorge Amado, prá ver do alto a fila de soldados

(quase todos pretos) dando porrada na nuca de malandros pretos, de ladrões mulatos e outros quase brancos, tratados como pretos, só pra mostrar aos outros pretos, que são quase todos pretos. E aos quase brancos pobres como retos, como é que pretos, pobres e mulatos, e uase brancos, quase pretos (de tão pobres) são tratados."

Trecho da música HAITI de Caetano Veloso e Gilberto Gil. Com certeza, se a "Abolição" tivesse acontecido juntamente com uma justa reforma agrária, a desigualdade sócio-econômica (que infelizmente, cresce a cada dia), seria bem menor. Porém, numa objetiva manobra política, (Tá ouvindo, D. Princesa?) tiraram os negros das senzalas e os jogaram na favela. Qual seria, então o valor de uma indenização por esta violência praticada pela Legislação Brasileira (1888) contra um povo que

acorrentado, veio da África para enriquecer os donos das "casas grandes" (Palácios da Alvorada) e morrer física e moralmente nos canaviais do "Brasil-Imperial"? Triste débito histórico com um povo que "goza" de apenas 112 anos de "liberdade", num país de incomemoráveis 500. É claro que o direito a esta indenização é genuíno, mas juridicamente inviável. Legalmente, seriam necessários documentos comprobatórios. Impossível. Todos os afro-brasileiros, em sua genealogia, possuem sobrenomes herdados (na marra) dos seus "senhores de engenho", para a justiça "pedigree" adulterado está fora dos trâmites. (São Longuinho, acuda-me! Onde é que está o R.G. do meu bisavô?) Contudo, fica aqui a reivindicação. A justiça não é preta, nem branca. A injustiça é verde e amarela. Graças á Deus o carnaval é colorido, ou não passa de uma catarse coletiva do desencanto alegorizado? Enfim, vamos emergir dessas profundezas e respirar a esperança de um dia viver num país mais justo.

Noooosssa! Como eu tô séria. Preciso dar uma risada. Vou procurar meu pivô que caiu na panela de canjica.

VOCÊ ACHA QUE OS NEGROS DEVERIAM SER INDENIZADOS PELA ESCRAVIDÃO SOFRIDA POR SEUS ANTEPASSADOS? Com certeza. Eles sofreram muito. Nós precisamos mudar este país. (Vitória Principal) Na minha visão, como descendente de um povo que também sofreu discriminação, os judeus) eu acho que o governo deveria indenizar os negros e seus ascendentes.

(Pandora Boat)

Sim. Eles sofreram muito e os parentes merecem alguma coisinha.

(Silvette Montylla)

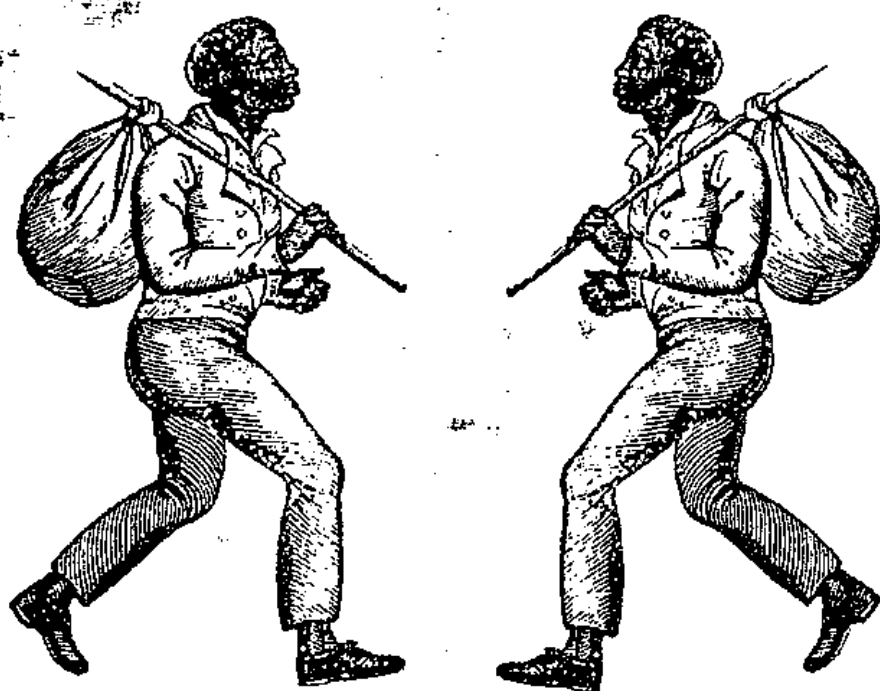
Claro, que sim! Batalharam tanto, sofreram tanto... Os parentes tem de ser indenizados.

(Paulinho 80)

Sim, Claro que sim!

(Márcia Pantera)

BOLETIM DO QUIMBANDA-DUDU



n.3, Bahia, 2001



BOLETIM DO QUIMBANDA-DUDU

Grupo Gay Negro da Bahia (Boletim n.3)

Boletim do GGB n. 41, ano XXI, Fevereiro 2001

C.P.2552 - SALVADOR, BAHIA, BRASIL

Fone/Faxi [71] 000.0000 <WWW.QGB.ORG.BR>

NESTE NÚMERO:

Madame Satã: Centenário de um famoso gay, negro, artista e marginal
O Movimento Gay e Lésbico na África em 2000

Racismo e Homofobia no Brasil

O que é o Quimbanda-Dudu



MADAME SATÃ: [* 5-2-1900 +12-4-1976]

Centenário de um famoso gay, negro, artista e marginal

Dia 25 de fevereiro de 2001 completa-se 101 anos do nascimento de Madame Satã – como ninguém lembrou seu centenário no ano passado, o Quimbanda-Dudu faz aqui esse registro como uma homenagem a um quimbanda-dudu que embora tendo-se enveredado pelas vias tortuosas da marginalidade e violência, foi precursor na afirmação do direito à androginia e na defesa do orgulho de ser homossexual. Mesmo que não seja considerado herói, modelo ou ícone gay, Madame Satã faz parte de nossa memória coletiva como o

quimbanda-dudu mais “retado” de nossa história. Vestido de branco com duas rosas vermelhas e um chapéu panamá em cima do caixão, o corpo de **João Francisco dos Santos**, o Madame Satã, desceu a cova rasa do cemitério da Vila Abraão no dia 12-4-1976. Enterrado a poucos metros da casinha azul de dois quartos onde morava e criava galinhas, na Ilha Grande, local onde passou 27 anos presos, o ultimo sobrevivente da velha malandragem do Rio encerrava, aos 76 anos, para a modesta platéia que o acompa-



nhou até o cemitério, o ato final de uma existência extraordinariamente agitada.

Cozinheira e garçom, travesti e estrela de teatro rebolado nos anos 30, Madame Satã purgou em vida 29 processos, 19 absolvições, 10 condenações, 3 homicídios e "umas 3.000 brigas", segundo seus cálculos. Morto, deixou um livro de reminiscências, "Memórias de Madame Satã", lançado em 1972 e cujos exemplares vendia nos bares; uma passagem como ator na peça "Lampião no Inferno", em 1975; o filme "A Rainha Diaba", inspirado na sua lida, e infindáveis histórias sobre seu homossexualismo e sua valentia. Acima de tudo, deixou nos últimos cinco anos os testemunhos de um marginal que, no fim da vida, se transformou numa espécie de mito numa cidade desesperadamente ávida de heróis.

Filho de uma família pernambucana de 17 irmãos, Satã falava pouco de sua infância. Sabe-se que em seus primeiros anos de vida foi trocado por uma égua. Quem o conheceu jura que ele não tinha ressentimentos com o passado. "Ele ia até minha alfaiataria e ficávamos conversando. Eu sabia que ele era um brigão, mas só falávamos de mulheres, que é e sempre foi meu assunto preferido", lembra o sambista Walter Alfaiate. Para Jaguar, ficou a imagem do Robin Hood. "Ele foi o meu herói." Por causa de uma briga

devido a um copo de cerveja, Satã assassinou Geraldo Moreira, compositor mineiro e autor, entre outros sucessos, da música "Falsa Baiana", popularizada por Gal Costa.

Nestes últimos cinco anos, iniciados com a longa entrevista que concedeu ao semanário *O Pasquim*, Madame Satã torna-se nacionalmente conhecido. E dava respostas desconcertantes aos que pretendiam vê-lo como algo mais do que realmente ele era. Dizia que era feliz por que tinha boa saúde, que só entrara nas suas brigas lendárias, (uma delas segundo testemunhas, contra uma dúzia de policiais) para se defender, e que até mesmo o tiro que disparou contra um policial, em 1928, ano de sua primeira condenação, fora obra do acaso.

Naquela época, pesando 90 kg, com seu 1,75 metros de altura, ele não corria de briga, nem da polícia. Muitas agressões nasceram por causa de suas preferências e pelo apelido que ganhou em 1938, ao desfilar no bloco *caçador de viados*. "Eu achava que ser homossexual não tinha nada de mais", contou ele. "Eu era por que queria, mas não deixava de ser Homem por causa disso". Muitos anos depois, Satã reapareceria para muitas pessoas como um antecessor das reivindicações do gay power e até mesmo como representante autêntico de coisas tão nebulosas como, por exemplo, a contracultura bra-

sileira. Satã foi o primeiro travesti malandro de que se tem notícia. Só não admitia ser chamado de bicha. "Ele voava em cima até de delegados quando isso acontecia", lembra o amigo Sérgio Jaguaribe, o Jaguar.

Analfabeto de pai e mãe, como dizia, Satã ditou suas memórias ao escritor *Sylvan Paezzo*, torneou-se amigos de autores como Joel Barcelos e Odete Lara e passou a gozar de uma notoriedade que, antes, estava restrita exclusivamente aos meios marginais e policiais. Mas não mudou praticamente nada do seu estilo de vida.

Mais magro pesando 70 kg, ele mantinha o hábito de comer o seu prato favorito nas últimas quatro décadas — bife mal passado com cebola crua e cerveja preta — e continuava morando na longínqua ilha Grande (a duas horas de viagem de barca desde Mangaratiba, que por sua vez fica a uma hora e meia do Rio), por causa do sossego e do silêncio.

Contemporâneo e as vezes amigo de artistas (como Noel Rosa, Francisco Alves, Ismael Silva e Heitor dos Prazeres) e condenados famosos (Gregório Fortunato, o chefe da guarda pessoal de Getúlio Vargas, cujo assassinio na prisão assistiu), Satã prometia para mais dois livros a relação de episódios que sua memória prodigiosa reteve durante quase todo este século. Adoeceu em Janeiro, em Angra dos Reis, onde

se internou com nome falso, como indigente, por ter vergonha de ser reconhecido. Transferido para o hospital do INPS em Ipanema, no Rio, ele morreu deixando uma conta de 2.720 cruzeiros paga por *O pasquim*. No dia seguinte, um grande poster de Satã foi colocado na Lapa, o bairro onde fez nome e que morreu antes dele. (Revista Veja, 1976)

Uma figura contraditória, vítima de uma época e sociedade muito marcada pela violência, marginalidade e posicionamentos politicamente incorretos, Madame Satã não chega a ser um herói gay nem modelo a ser imitado, mas não se pode negar seu pioneirismo e determinação, conquistando seu espaço e agindo como ponta de lança da androginia e no questionamento da rigidez dos papéis sexuais que ainda hoje dominam em nossa sociedade heterossexista.

O QUE É O QUIMBANDA-DUDU

HISTÓRICO: Para comemorar junto com os afro-brasileiros os 300 anos de Zumbi, líderes negros-homossexuais de Salvador fundaram em 1995 o QUIMBANDA-DUDU, o Grupo Gay Negro da Bahia. Escolheram para denominar a entidade termos provenientes de duas culturas africanas que maior influência tiveram na formação do povo brasileiro: Quimbanda da língua Angola, que desde o século XVI significa "feitiçeiro homossexual", e Dudu, que na língua nagô ou iorubá quer dizer "negro". Esta escolha mista reflete o desejo do grupo de ser pan-africano e contrabalançar o "nagocentrismo" dominante na Bahia contemporânea. O novo grupo escolheu como Patrono o mais antigo quimbanda registrado na história, Francisco Manicongo, escravo africano residente em Salvador, que em 1591 foi denunciado à Santa Inquisição como "sodomita", isto é, homossexual, o qual recusa-

va-se "vestir roupa de homem." Data da fundação do Quimbanda-Dudu: 9 de novembro de 1995, no Tricentenário de Zumbi dos Palmares.

OBJETIVOS: o Quimbanda-Dudu define-se como uma ONG, organização não-governamental, multi-racial e pluri-sexual de luta contra o racismo, a homofobia e a Aids. Aceita portanto como membro homens e mulheres de qualquer cor ou orientação sexual, reservando a coordenação do grupo a homossexuais afro-brasileiros.

Seis são os objetivos do Q-D:

- 1] lutar contra o racismo dentro da comunidade homossexual brasileira;
- 2] lutar contra a homofobia dentro da comunidade negra local e nacional;
- 3] resgatar a história e biografia das lésbicas e gays afro-americanos;
- 4] divulgar informações sobre a

homossexualidade na África e na Diáspora negra;

5] estabelecer contacto com grupos gays e lésbicos da África e afro-americanos;

6] trabalhar na prevenção da Aids e demais DST dentro da comunidade negra.

FUNCIONAMENTO &

ATIVIDADES: O Quimbanda-Dudu é um sub-grupo independente do Grupo Gay da Bahia, beneficiando-se da mesma sede, status jurídico e patrimônio do GGB. As pessoas interessadas em filiar-se ao Quimbanda-Dudu devem preencher uma ficha de inscrição e participar das programações da entidade. Aceitam-se sócios correspondentes de outras cidades e países.

Os dois fundadores do grupo, Marcelo Ferreira e Ozéas Santana são os atuais Coordenadores responsáveis pela entidade, cujo mandato é de quatro anos, podendo ser re-eleitos e ampliar o número de coorde-

nadores. Líderes da comunidade negra, intelectuais, artistas e políticos negros são convidados a proferir palestras em nossa sede sobre temas raciais. Como entidade política defensora dos direitos humanos, o Quimbanda-Dudu produz boletins e material informativo sobre racismo e homofobia, denunciando através da mídia as violações de tais direitos de cidadania. Além de boletins como este, o Quimbanda-Dudu tem produzido folhetos e cartazes sobre direitos humanos e prevenção da Aids para "o povo do axé" e comunidade negra. Desde 1996 promove juntamente com o Centro Baiano Anti-Aids, cursos de capacitação em prevenção de DST/Aids para chefes de terreiros de Candomblé, tendo assinado mais de 100 convênios com essas entidades, que se reúnem toda 1ª quarta-feira do mês em nossa sede no Pelourinho. Cartazes e folhetos estão disponíveis na nossa sede ou podem ser enviados mediante pedidos à nossa caixa postal.

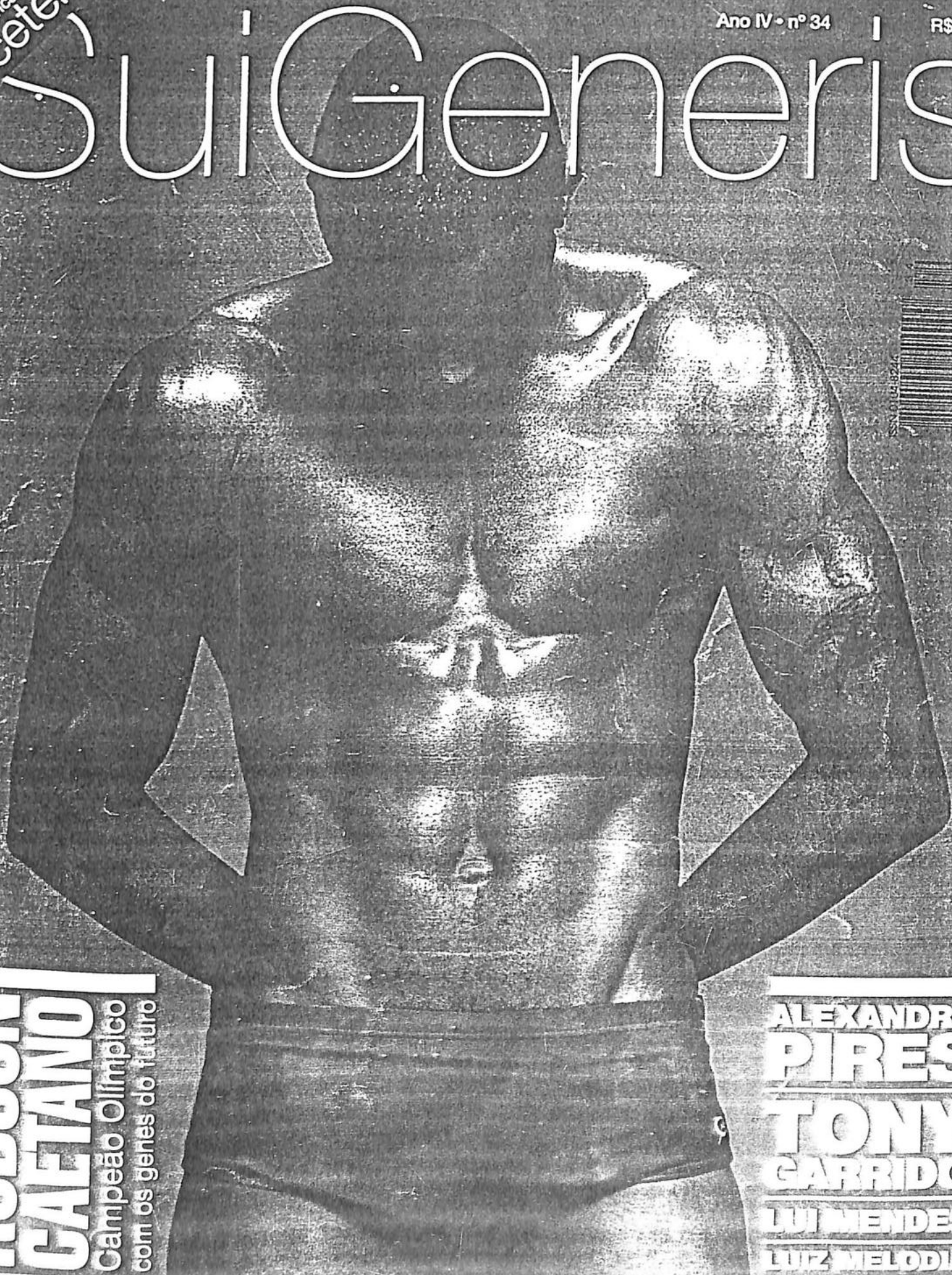
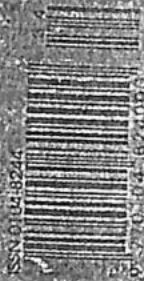
Grátis
o encarte,
etcetera

Claude Van Damme | Roberta Close | Lobão | Anne

Ano IV • nº 34

R\$ 5,9

Sui Generis

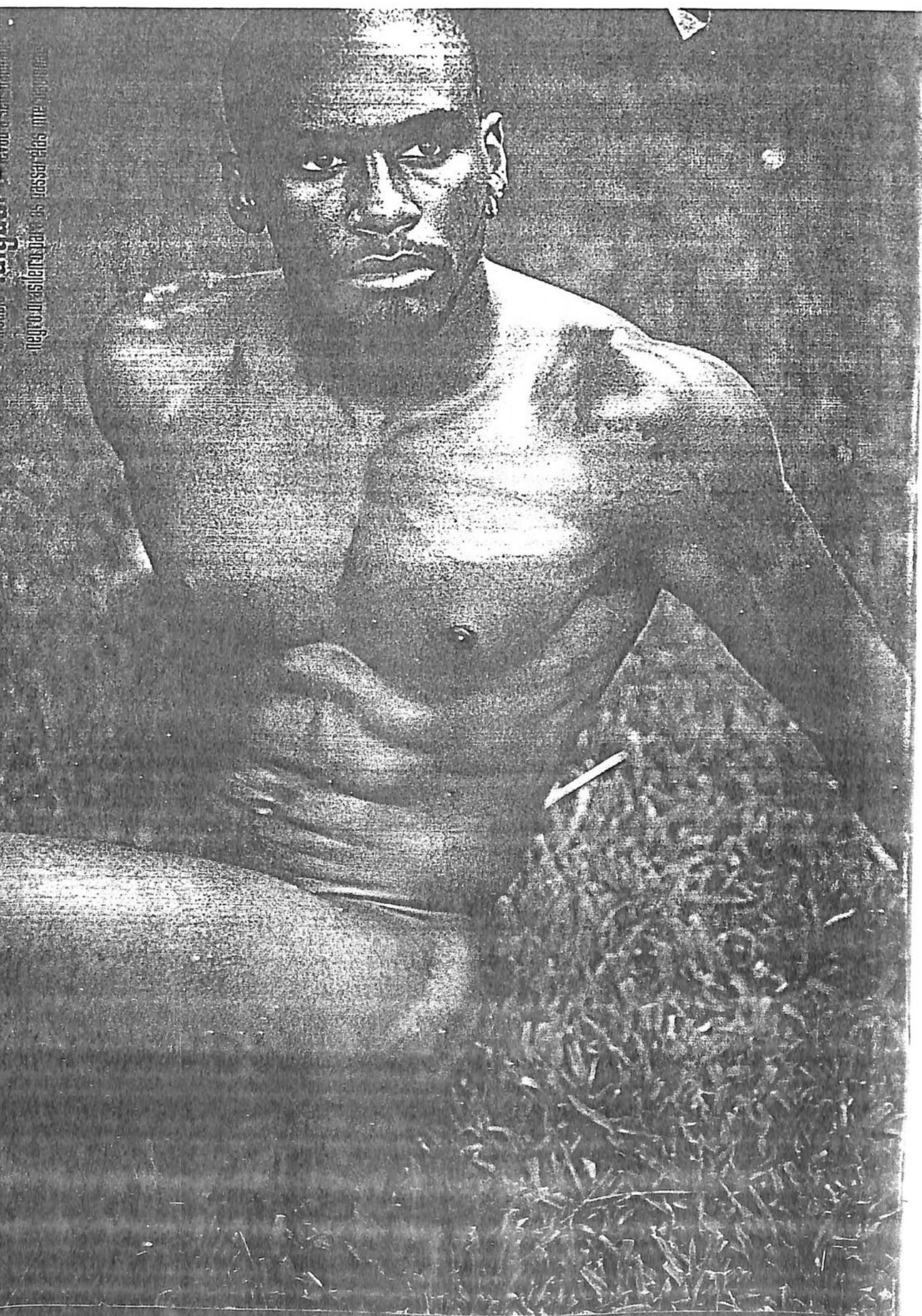


**ROBSON
GAETANO**
Campeão Olímpico
com os genes do futuro

**ALEXANDRE
PIRES
TONY
GARRIDO
LUI MENDES
LUI MELODIA**

ESPECIAL BELEZA NEGRA

Washburn



FUTURO

A diversidade sexual e racial é a tendência para a virada do século no mundo

SEM

O futuro a Deus pertence. Mas segundo cientistas sociais e economistas o próximo século aponta para a diversidade. Sexual e étnica. E para alguns, o Brasil é o lugar onde este sonho pode se tornar realidade. De acordo com o historiador Joel Rufino dos Santos, a miscigenação brasileira gerou uma maior abertura na flexibilidade das práticas sexuais. O mulato é o tal – segundo a Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), eles representam mais da metade da população economicamente ativa no Brasil – e os próximos anos prometem surpresas para aqueles que assumirem sua preferência sexual com originalidade

ROTULOS

TEXTO MARCOS MAZZARO

O futuro pode reservar surpresas para aqueles que acreditam que branco é branco, negro é negro, gay é gay e os mulatos não são os tais. O filósofo francês Michel Serres, no ensaio *Filosofia Mestiça*, aponta para o surgimento de um novo homem, livre das amarras do discurso moral e da razão científica. Representado simbolicamente como um Arlequim, este homo sapiens é mestiço e faz da liberdade de escolha seu maior modelo.

Esta mistura traz como consequência uma maior visibi-

lidade dos chamados grupos minoritários. Dois deles, antes excluídos, estão chamando a atenção neste fim de século: os negros e os gays. Não é para menos. Os negros compõem mais de um terço da população brasileira. Se levarmos em conta os pardos, ou seja, mestiços, eles são mais de 67 milhões. Destes, cinco milhões têm renda mensal acima de R\$ 2.200.

Sobre o segmento homossexual da população, porém, não há estatísticas oficiais. Segundo o Instituto Kinsey (instituição americana que realizou uma pesquisa nesta área em 1948), 10% da população mundial praticam relações homoeróticas. Ou seja, no Brasil estima-se que existam aproximadamente 15 milhões de pessoas que se encaixam nesta definição, numa população de 150 milhões de habitantes.

A combinação das duas minorias, inclusive, já forjou de compositores como Assis Valente a cronistas como o dandy João do Rio, passando pela celebrada maíndragem de Madame Satã. Estes grupos, na verdade, estão abrindo brechas para um futuro no qual a aceitação das diversas opções sexuais e das diferenças étnicas será uma realidade.

Aroldo Macedo, ex-modelo profissional e editor da revista *Raça Brasil*, pioneira em focar o segmento negro e mulato da população e com uma expressiva tiragem mensal de 130 mil exemplares, ratifica o aumento da visibilidade deste grupo. "O mercado tomou consciência de que existe uma classe média negra". Ele acredita também que no futuro os preconceitos relacionados às diferentes etnias e orientações sexuais vão ser coisas do passado. "Neste final de século as pessoas vão estar preocupadas com a própria sobrevivência independente de qualquer etnia ou de estilo de vida. E o futuro está no Brasil, um país pluri-racial onde o negro teve uma maior mobilidade".

Esta maior liberdade, segundo Macedo, faz a diferença. "No Brasil, não há o ressentimento do

negro com relação ao branco, como ocorreu nos Estados Unidos, que tinha leis que os separavam de maneira acintosa. Por este motivo acredito que estamos mais preparados para a virada do milênio. A verdadeira riqueza não é a econômica, é a do espírito, quando se aceita o outro, apesar de diferente", conclui o editor.

A presença de mulatos e negros na mídia — de jogadores de futebol como Ronaldinho, eleito o melhor do mundo e um dos mais sensuais pelas italianas; a modelos consagrados como Walter Rosa e Taiguara, que estão fazendo carreira nas passarelas da Europa; passando por modelos em

tilos ditados pela etnia e preferência sexual.

E estilo não falta a Paulo Sérgio, 36 anos, modelo da agência Elite. O belo mulato recentemente participou na campanha internacional de um refrigerante e do Morumbi Fashion e crê que na maior aceitação de modelos mestiços e negros no mundo da moda. "Hoje as pessoas estão prestando atenção à diversidade", comenta.

Roseli Azambuja, diretora de Planejamento e Pesquisa da agência de publicidade Standard, empresa atuante há mais de 60 anos, acredita que a abertura do mercado, iniciada nos anos 90, mudou o perfil dos consumidores no Brasil e no mundo.

"Hoje são comuns os modelos negros, mulatos e mestiços. O grande desafio hoje, para quem prepara estas campanhas, é perceber a linguagem deste segmento, que está consumindo mais", confirma. Bia Stolen, gerente de marketing da grife L'Asperg, especializada em roupa íntima masculina, não titubeou em colocar um negro na sua campanha. "A proposta é mostrar o homem como objeto de desejo e quebrar com os preconceitos", justifica.

Com apenas um ano de carreira o professor de luta-livre Márcio Cromado posou em editoriais de moda para a revista inglesa *Square* e para a brasileira *Vizoo*. Recentemente, também participou do comercial para a Petrobras e da campanha de um bronzeador. "O negro e o mestiço interessam porque eles vendem bem e são também mercado consumidor em um mundo cada vez mais aberto para os diferentes", acredita.

Os irmãos Alessandro Farias, 20, e Jorge Neves, 24, começaram a despontar nas passarelas e na tevê. Alessandro enfeita a abertura da novela *Malhação*. Jorge foi o rei do quilombo, em *Xica da Silva*. "Os negros e mulatos despertam a fantasia sexual dos brancos. Toda loura sonha com um negro", exagera o modelo.

Negro, gay e com 13 anos de carreira, o produtor de moda Amaury Borghett, veste famosos como Edson Celulari, Roberta Close e Débora Bloch. "Hoje ninguém está preocupado com a opção sexual das pessoas. E isto

está acontecendo no mundo todo. É uma questão de educação. Há alguns anos um adolescente ficaria preocupado no que a sua turma pensaria de ele estar conversando com alguém que se assumisse como gay. Atualmente, isto não acontece", acredita o produtor que desde agosto veste o grupo de pagode Só Pra Contrariar, de Alexandre Pires.

O sociólogo Murilo Mota, 36 anos, professor da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, observa que os rótulos estão caindo neste fim de século. "Os rótulos como homo,

Paulo Sérgio

As pessoas estão prestando atenção à diversidade

ascensão como Wanderson Brasil, Paulo Sérgio e Jorge Neves — mostra que o sucesso dos deuses de ébano veio para ficar.

Fruto de uma maior liberação dos costumes; consequência do capitalismo e da globalização, que tende a fundir ou maquiar as lacunas étnicas e culturais no planeta; resultado da luta pelos direitos das minorias negra e gay, a partir da década de 60; vários podem ser os motivos que levam cientistas e analistas de tendências a apostar em um futuro no qual ninguém vai prestar atenção aos es-

Professor de luta-livre, **Mário Miranda** empresta sua imagem para Percebas

100% da população mundial praticam ações homoeróticas

hetero e bissexual não têm mais sentido. Isto é uma classificação feita pela ciência, que está revendo seus paradigmas". E Mota prevê que o Brasil vai portar este comportamento mais aberto. "O Brasil é um país de vanguarda no comportamento sexual. O homem brasileiro, apesar de machista, se permite experiências eróticas bem mais liberais. No domínio público ele se expõe como ativo, macho. Mesmo aquele que se classifica como hetero, no seu círculo de relações sociais, se dá a chance de viver a sexualidade de maneira mais aberta na vida privada. A contribuição da mistura de etnias deve ser levada em consideração, segundo Mota, mas sem exageros. "Todo este movimento de conquistas que está acontecendo é feito com muita luta. Isto porque, apesar da miscigenação nos fazer mais livres sexualmente, a sociedade brasileira é muito hierarquizada, inclusive sexualmente. O homem domina a mulher e no meio gay o ativo tem mais status que o passivo", complementa o cientista. Nizia Villaga, 49 anos, professora da Escola de Comunicação da UFRJ e pesquisadora do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), concorda com o surgimento de uma maior liberação dos modelos culturais que antes delimitavam os papéis do homem e da mulher. "Está havendo uma maior abertura. E isto faz com que as pessoas se preocupem menos com os fatores biológicos. Estamos em uma época em que os gêneros masculino e feminino podem ser re Pensados. E o gay reinventou novos comportamentos, novas posturas culturais", afirma a pesquisadora. Nizia também acredita que num futuro de liberdade pautada na originalidade. "O termo mestiçagem me parece ultrapassado porque vem sempre carregado de uma conotação positiva ou negativa, dependendo como são vistas as etnias envolvidas". Ela prefere falar de hibridização.

O filósofo Paulo Roberto Vaz, professor da UFRJ, analisa os discursos e práticas sociais produzidos pela modernidade. Segundo Vaz, a partir da década de 80, houve uma mudança significativa na maneira como a sociedade vê a sexualidade. "Aconteceram dois movimentos simultâneos. Por um lado, uma maior tolerância diante da multiplicidade de opções sexuais, por outro, há um discurso apelando para que o indivíduo se preserve e não cometa excessos". Na sua opinião, boa parte do pensamento do século XX se preocupou em classificar as pessoas ditas anormais, o homossexual, o bissexual, o perverso. Mas nos anos 80, esta classificação caiu por terra. Ele cita como exemplo o fato de a Organização Mundial de Saúde não mais catalogar a homossexualidade como uma doença. "A partir daí não tem como alguém argumentar com juízos morais como alguém se expressa na intimidade", vaticina o estudioso.

E o Brasil, de acordo com alguns cientistas sociais, é pioneiro. Já no início deste século, o antropólogo Gilberto Freyre, o primeiro cientista social a interpretar a sociedade brasileira a partir das relações estabelecidas entre os senhores de engenho e seus mucamos, em *Casa Grande & Senzala*, percebeu o quanto a miscigenação contribuiu para o comportamento sexual do homem brasileiro. Isto inclui a possibilidade de relações sexuais precoces com os meninos negros nas senzalas. "Em consequência

das condições de vida criadas pelo regime escravocrata antecipou-se sempre a atividade sexual. As primeiras vítimas dos sinhozinhos eram os moleques e os animais domésticos, mais tarde e que vinha o grande atoleiro de carne, a negra ou a mulata".

O colonizador português deslumbrado associa o país recém-descoberto com o Eden e se identifica no íntimo com este modo de vida mais sedutor. Segundo o antropólogo Richard Parker, a carta escrita por Pero Vaz de Caminha é uma prova desta analogia de Trópicos e Paraíso terreno.

Autor de *Corpos, Prazeres e Paixões*, um minucioso estudo sobre o comportamento sexual do brasileiro, Parker observa que, apesar da hierarqui-

zação sexual, o brasileiro se permite tudo entre quatro paredes. E a miscigenação, segundo ele, também contribuiu muito para esta tolerância de práticas sexuais.

Na verdade, o fenômeno da mistura racial e integração dos povos se iniciou no final do século XV, quando deslancharam as grandes navegações e se intensificou através dos meios de comunicação. O sociólogo canadense Marshal McLuhan, autor de *A Galaxia de Gutenberg* já profetizava em 1962 a integração de mercados e culturas, a chamada aldeia global.

Neste processo histórico, a contribuição das inúmeras etnias, inclusive a negra, historicamente reprimida, foi determinante. O historiador Joel

Rufino dos Santos, 56, vê a miscigenação ao mesmo tempo como causa e efeito da sexualidade aberta do brasileiro. "O brasileiro enegreceu e embranqueceu ao mesmo tempo. É o negro que assimila algumas características do branco e vice-versa. Isto não aconteceu na sociedade americana".

Se isto aponta para um modelo de sexualidade mais livre ainda no futuro é para o pesquisador uma incógnita. "Se no futuro haverá uma liberação não é possível prever totalmente mas o ideal é que as minorias se solidarizem. Desta maneira, as mulheres, os negros, os índios, as prostitutas, os gays aceleram a conquista por uma maior liberdade sexual", conclui, acreditando que para as utopias se realizarem ainda há muito o que fazer. ■



"O gay reinventou novos comportamentos"

Nizia Villaça



"O brasileiro enegreceu e embranqueceu"

Joel Rufino dos Santos



"Todo este movimento é feito com muita luta"

Murilo Mota



"Hoje ninguém liga para a opção sexual das pessoas"

Amaury Borghette

elegância étnica de **Walter Rosa**

já consagrada no Brasil



foto: Vicente de Paulo

Wanderson Brasil: ascensão sem ressentimentos



este final de século
as pessoas vão estar
poderosas e viver
independente, que
vão ou não viver

BASTFOND

Magazine
2 ANOS

EST BOY
Leonardo
mostra toda
a beleza

ENENO
aluzo mete
língua
nas bibas

PORTAGEM
negros e negras
que acontecem
na noite

INTERVISTA
João Jesus fala
sobre a Parada
Gay 2001

Talassia Top

A top das tops campineiras

Ano II n. 15 - JUNHO 2001 - Entretenimento - Cultura - Proibido para menores de 18 anos

Negros, lindos e abusados!

Artistas falam sobre suas carreiras e preconceito no mundo GLS



Pandora Boal

Nêgo, prelinho, crioulo, dum dum, mavambo, macaco, malaco, etc.... Este são apenas alguns nomes usados pela sociedade quando se quer ridicularizar alguém que não tenha a pele branca e de estirpe européia. Mas em nossa história, temos vários negros que lutaram (e lutam) por sua liberdade, contra o preconceito e por um lugar ao sol. Em nossa comunidade GLS, onde as brancas e loiras se acham absolutas, temos também pessoas que fazem sucesso, têm talento e acontecem, como artista e como pessoa e é com algumas destas pessoas que batemos um papo e mostramos aqui pra vocês, leitores.

Silvety Montilla começou sua carreira em São Paulo, há 13 anos, na boate Valshow e depois de passar dois anos em Sorocaba, voltou a Sampa onde assumiu o palco da Nostro (ainda naquela época) Mondo. Com sua simpatia e humildade conquistou logo o público. Hoje é uma das mais bem pagas apresentadoras da noite e chega a fazer três, quatro apresentações por noite. "Prefiro não revelar o meu cachê, pois cada um tem seu valor e não quero que façam comparações, não que eu seja a melhor mas cada um sabe quanto vale o seu trabalho." Dona de um humor inteligente, levanta a plateia com suas músicas debochadas, como a da galinha Maggi e com seu eterno bordão... "E aí!!!!!!!"

Negra, linda e acima de tudo inteligente, Krischinna uma das travestis mais celebradas de Campinas. Sua carreira decolou há 11 anos quando apresentava novos talentos na extinta "Só S", em Campinas. Atualmente é apresentadora da mais tradicional boate da cidade, a Double Face. Além disso, comanda um programa de rádio no Ouro Verde FM e ainda tem tempo de se dedicar ao seu salão de cabeleireiro. Krischinna teve sorte de contar com a compreensão dos pais, quando terminou com seu noivado para se transformar em mulher. Krischinna é uma travestis que, em suas apresentações não faz a linha pelada, como fazem a maioria das travas. Prefere os adereços e guarda roupas mais, além de rodar, pular, subir nas costas e bater cabelo, "Sou trava por opção e drag por profissão". Seu cachê chega a R\$ 20 mil por apresentação e em recente edição da mídia (Ratinho, TV Excelsa) obteve nota máxima. Nunca sentiu preconceito por ser negro e sim por ser trava. "Uma mensagem: Nunca queira ser melhor do que ninguém, mas sim seja você, porque sempre existirá

gente melhor e gente pior do que você." **Márcia Pantera** começou há 11 anos no Nostro Mondo e foi a primeira **hostess drag** a fazer portaria numa casa **hêtero**. Márcia tem seu estilo próprio e em seus shows, impõe poder no palco. Roda cabelo (até sem cabelo), se joga no meio do público, sobe e trepa na parede. Suas performances arrebanhou uma legião de seguidoras e fãs. Hoje, muitas drags se inspiram nela em seus shows. **Monique Demon** e **Krischinna**. São seguidoras assumidas. Nesses anos de carreira Márcia diz que não há pessoas melhores para se trabalhar do que o **Victor da Blue Space**, casa onde atualmente trabalha. Márcia também reconhece o trabalho do estilista **Alexandre Hercovitch**, para quem desfilou várias vezes, "Eles têm um respeito muito grande pelo nosso trabalho". Márcia trabalhou na **Diesel & Base** por dois anos, onde participou de vários espetáculos dirigidos por **Sérgio Kalil**. Além de se destacar naturalmente no palco, aconteceram alguns acidentes, como em um show onde a drag teria que subir no palco pilotando uma moto e acabou atropelamento três pessoas da platéia, "No palco tinha muita fumaça, não enxergava nada, acabei ficando nervosa e ao invés de frear, acabei acelerando e fui pra cima do povo.". Hoje, já não está mais na **Diesel & Base**, "O sonho das bichas é trabalhar no **Base**, mas elas não sabem a humilhação que iriam passar, o **Sérgio Kalil** é um excelente profissional, a casa paga o melhor **cachê** de **Sampa**, mas falta respeito para com o artista.", Márcia diz



Silvety Montilla

nunca ter sofrido preconceito como artista, só na rua, quando está desmontada, "mas, meu cul", dispara. O público de Márcia é fiel mesmo quando chega atrasada em seus shows. "Eu sei que já dei muito pano por aí, mas gente eu sinto muito, muito mesmo, aconteceu!", para Márcia, uma apresentação inesquecível foi no seu especial na Blue Space no ano passado. "Sou uma pessoa muito simples e também não fico com esse lance de close pra cima de ninguém, o que tem de bicha que adora dar close só que essas bichas não entendem e que quando morrem vão pro mesmo buraco." Márcia manda beijos para Monique Demon, Krischiana Joyce, Stephania, Taleessa Top, Grata Níbia, Marcinha, Fátima S. Tatiana Assunção, Grace Black, Dany Colt, Brenda, Tália Dimmy, Victor Piercing e a mais maliciosa Paulete Pink. Mensagem: Acredite em Deus e em si próprio, seja simples, e diga não às drogas. Gostaria de mandar uma pro

donos das boates que eles tivessem mais respeito com a gente, eles precisam da gente tanto quanto nós precisamos deles. contato 11.3923.2879

Nem parece que o modelo Douglas Rodrigues tem 31 anos de idade, Douglas foi a primeira capa do Basfond, viaja pelo país afora levando consigo na bagagem 8 anos de muita experiência. Além de bailarino, coreógrafo, modelo (Elite-SP), produtor, ator, Douglas também dança em boates GLS. "Gosto de trabalhar em casas gays, porque o



Krischinn

publi
co
me
resp
eita
muit
o, é
lógic
o
que
nem
tanto
,
mas
eu
tenh
o
praz
er no
que
faço.

Hoje é proprietário da agência DR produções artísticas em Campinas, na qual tem em seu casting aproximadamente 50 artistas entre go go, drags, pírofos. No momento, o modelo tem em destaque sua mais nova produção, os TIGRES EXÓTICOS, no elenco 12 homens em performances de tirar o fôlego. Nessa empreitada Douglas tenta mostrar que os boys não são apenas pedaços de carne em cima dos queijinhos, ou objetos de decoração. Douglas diz que recentemente foi discriminado por ser negro pela casa de eventos Cabral, em Campinas, "Contrataram os tigres exóticos e fizeram a exigência de que no elenco não tivesse nenhum negro. Estamos processando a casa". Frase: Aquelas pessoas que me conheceram que nunca me esqueçam, principalmente o público gay, e que acreditem no meu trabalho.



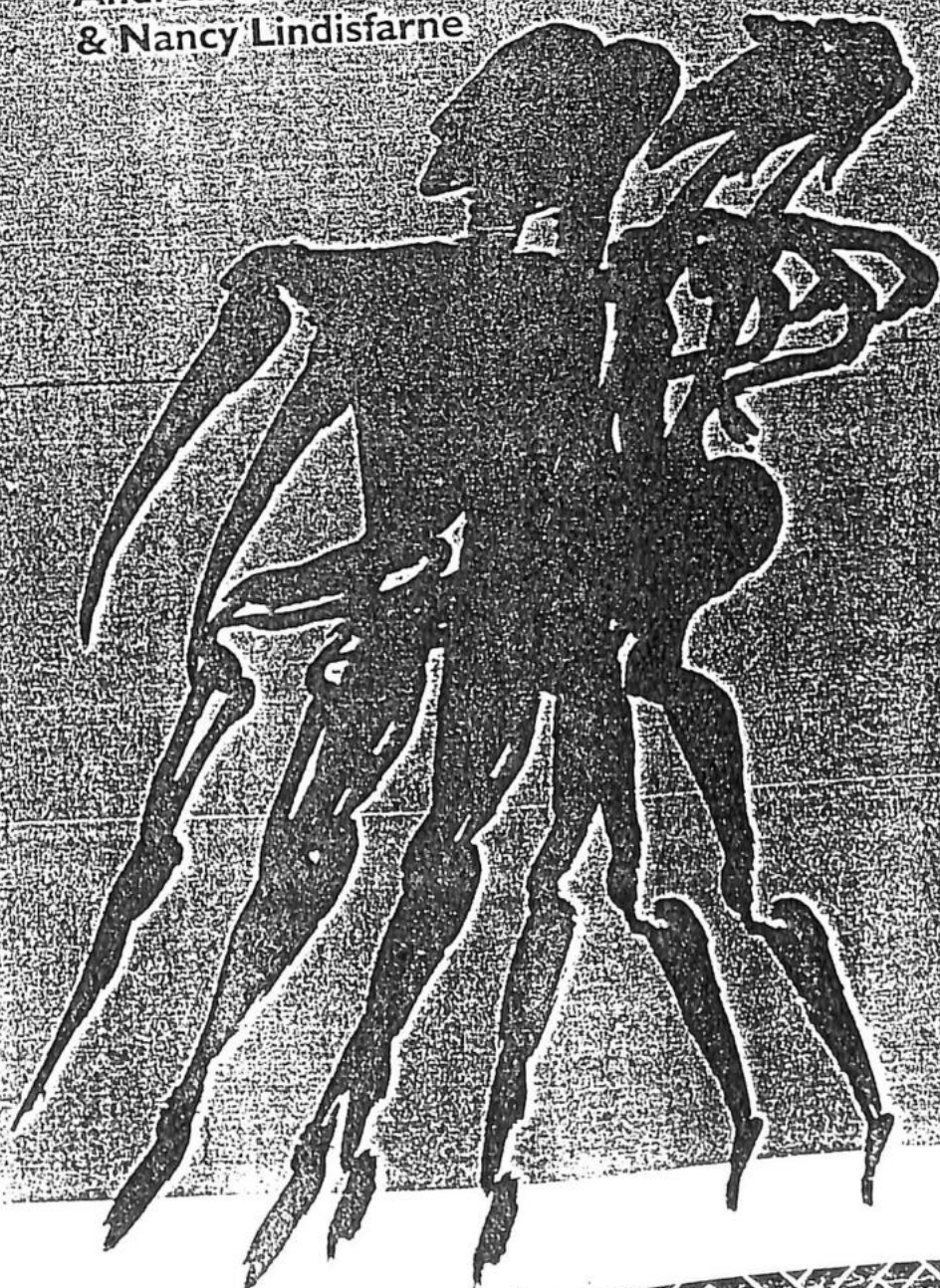
Márcia Pantera

Dislocating MASCULINITY

Comparative Ethnographies

Edited by

Andrea Cornwall
& Nancy Lindisfarne



Routledge

Dislocating masculinity

Comparative ethnographies

Edited by Andrea Cornwall
and Nancy Lindisfarne



London and New York

Chapter 6

Gendered identities and gender ambiguity among *travestis* in Salvador, Brazil

Andrea Cornwall

The main road leading from the old centre of Salvador, Brazil's fifth largest city, heaves by day with shoppers and hawkers. By night scantily clad feminine figures cluster to sell sex. Ambiguity is part of the game on the *trottoir*: these glamorous 'women' are often *travestis*, with the allure of a phallic femininity.¹ Also at night, in any of the hundreds of temples (*terreiros*) of the Afro-Brazilian religion of *Candomblé*, *filhas de santo* (literally 'daughters of the saint', devotees) clad in white lace dresses take to the floor as they receive their deities (*orixás*) in possession. In most *Candomblés*, it is only 'women' who can be 'mounted' (*gún*, Yoruba) by the *orixás*. In many *terreiros*, *travestis* enjoy this privilege.

On the *trottoir* and in the *terreiro*, *travestis* adorn themselves in feminine trappings. They shape their bodies to exaggerate the curves identified with the female body, with a 'hidden extra': bodies with breasts and a penis. They do not self-identify as *homens* (men) or *mulheres* (women), but as *travestis*. According to Grupo Gay da Bahia (GGB), a prominent gay rights group in Salvador, an estimated 90 per cent of *travestis* are devotees of *Candomblé*.² Yoruba language is used in ritual in many *terreiros* and can be heard in street slang. Members of GGB suggested that: 'the gay community have adapted Yoruba to their daily lives and realities, according to their own subculture'.³

The literature on prostitution (e.g. Espíneira 1984; Bacelar 1982; Oliveira 1986; Pereira 1988) and on *Candomblé* (e.g. Bastide 1978; dos Santos 1988; Segato 1986; Teixeira 1987; Fry 1982) contains scant but suggestive references to those who move between the domains of the *trottoir* and the *terreiro*. My interest here is in the gendered identities *travestis* assume and are accorded by others as they traverse these spaces. I examine gendered identities and gender ambiguity in street prostitution and in the performative and ritual domain of *Candomblé* in order to raise wider questions about processes of gendering. This brief analysis aims to open areas for further exploration.⁴

So pervasive is the gender dichotomy within western discourse that anthropological accounts of cross-gender behaviour have either re-created it using different, but equally fixed, criteria (Whitehead 1981; Devereux 1937),⁵ or defined an intermediate 'third gender' (see Wikan 1977; Mageo

1992): that which Carpenter (1919) called 'the hybrid kind of life'. Reconfiguring the gender dichotomy or placing the *travesti* in the category of a 'third gender' implies that the terms 'men' and 'women' have some kind of presence outside their situational usages in different activities and arenas. Creating a 'third gender' merely reinforces an essentialized notion of gender. Also, such a move side-steps the issues of power in the attribution and enactment of gendered identities.

The apparent gender ambiguity of *travestis* poses several theoretical challenges for analyses of gender. I begin by considering some of these issues. Setting *travesti* prostitution within the wider frame of prostitution in Salvador, I explore representations of adult 'masculine' and 'feminine' prostitutes who possess penises. I go on to examine what Foucault (1978) terms the 'historical apparatus of sexuality', looking first at hegemonic discourses about sex and gender and then at subordinate variants that establish alternative frames of reference within *Candomblé*. Taking up the issues that arise from the intersections of these schema in different settings, I explore implications for analyses of gender.

MALE WOMEN OR FEMALE MEN?

In western European discourse, the term 'transvestism' carries with it a sense of dissonance. To call someone a 'transvestite' involves making a series of prior assumptions about them. These cluster around the notion that there is some original 'sex' or 'gender' to which they 'really' belong: transvestites *cross-dress*, they do not just dress. Transvestites transgress, moving across the boundaries marking gendered difference. In doing so, they pose a challenge to the taken-for-granted association of 'men' with 'male' and 'masculinity', and 'women' with 'female' and 'femininity'. Dislocating the markers of femininity and masculinity from the bodies of females and males, transvestites represent 'gender' as not only achieved, but actively fashioned.

In Britain and North America, forms of male transvestism vary in both degree and kind (Prince 1957; Woodhouse 1989; Stoller 1976; Butler 1990; Baudrillard 1990). Transvestite men may be defined or may self-define as heterosexual, bisexual or homosexual. Male transvestism can range from (hetero)sexual fantasies staged in the bedroom, to dressing up, to performing on stage in 'drag', to attempts to 'pass' as 'women' in a range of social settings. Most transvestites do not wish to *become* but to *perform* as 'women'. Transsexualism, on the other hand, has been treated as the clinical category of 'gender dysphoria' since the 1960s (Stoller 1976; Raymond 1979). Transsexuals do not wish just to perform but to *transform* themselves, to assume what they regard as their 'natural destiny' (Raymond 1979). Representations of the feminine are constructed and lived out by those who feel 'trapped in a male body'. Male to female transsexuals may self-define as heterosexual or lesbian, identifications based on a conception of themselves as 'really

female'. While the availability of silicone implants and the use of hormones can simulate or stimulate signs of a female body, notions of the 'sex change' dwell less on addition than on subtraction: of the penis. Both male transvestites and pre-operative male to female transsexuals still tend to be ascribed membership of the category 'male' by virtue of possessing male genitalia.

In Salvador, several kinds of cross-gender behaviour can be observed. *Transformistas* can be compared with the UK/US category of 'gay drag artiste'. Most *transformistas* confine cross-dressing to an evening's work: presenting male femininities within a particular temporal and spatial context. *Travestis* adopt clothing, gestures and styles gendered female in Brazil, make permanent or semi-permanent body changes and attract feminine terms of address. For the most part *travestis* do not think that they are, nor are they taken to be, 'really' women or men (Oliveira 1986). The term *transsexual* has now entered the language to denote those who wish to submit or have submitted to the surgeon's knife. Yet it is unclear whether *transsexuals* regard themselves as 'women' (*mulheres*). As one *travesti* pointed out, 'real women can give birth: *transsexuals* can never attain 'true' femaleness'. Further, Acosta paints a different picture of the social worlds of Brazilian *transsexuals* to that found in British or American accounts (e.g. Raymond 1979):

I know various post-operative cases, none of whom have ceased to seem to be *homossexual*, despite having had it all cut off; they move in the *homo* scene, they are the friends of *homos*, and continue to cultivate the same old myths of the *homo* through their lives and beyond. They might change their appearance, but underneath this what continues to exist is a pretty *bicha* ['homosexual'], castrated or not.

(Acosta n.d.: 5)

Despite the apparent similarity to western European categories, differences emerge. One of these differences is particularly salient: neither the *transformistas*, the pre-operative *transsexuais* nor the *travestis* describe themselves, nor are they referred to by others, as *homens* ('men'). Rather, they are classed in a residual category marked by the pejorative term *bicha* (literally 'pest', 'bug'). This term denotes a wider class of persons and subsumes those who live their lives in clothing gendered male, who may behave 'effeminately' and who have sex with men. 'Homoerotic encounters between men' do not necessarily mark both parties as *bichas* or as *homossexuais*. 'Being a *homem* [man]' is defined less in terms of 'sexual orientation' than in terms of an imputed preference for the insertor role in sex. Such men are not considered to be *homossexuais*.

One variety of cross-gender behaviour escapes pejorative labelling in Salvador: that associated with the explosion of colour and chaos of *carnaval*. Parodying selected and exaggerated feminine attributes, cross-dressed men take to the streets. Most of these men are not regarded as *bichas*, but as

homens. They appear to perform neither as if women nor as women, but as 'not not men', to borrow Schechner's (1985) phrase: hairy chests are displayed, beards retained, genitals bulge from under lycra. Trevisan argues that *carnaval* 'proclaims the rule of ambiguity' (1986: 156), permitting the ambivalence that runs as a strong undercurrent in Bahian sociality a legitimate space to emerge. *Travestis* carry the fantasies of *carnaval* and of their clients outside the space marked by *carnaval* for the containment – and toleration – of ambivalence, into the domain of everyday activities. They embody a paradox of desire and denial.

The Brazilian *travesti* is neither a 'transvestite' nor a 'transsexual', as defined in western terms. There is a degree of overlap between the cluster of notions used in attributing sex and gender in contemporary mainstream discourse in Britain and North America, and in Salvador. Closer inspection reveals some significant differences. Applying western European notions of 'sex', 'gender' and 'sexuality' would impose a number of problematic presuppositions. Considering how *travestis* can be located in terms of theoretical approaches to 'gender' raises further problems, to which I now turn.

RETHINKING SEX AND GENDER

The polarized debates between 'essentialism' and 'constructionism' (see Vance 1989; Wieringa 1989; Gatens 1983) reveal the extent to which presuppositions based on binaries of sex and gender pervade the theorization of difference. In drawing 'a distinction between sex, in the physiological sense, and gender, which is a cultural construct' (Caplan 1987a: 1), constructionists present 'gender' as constituted in various ways in different social, cultural or historical settings. Rather than dispensing with essentialized ideas about the 'natures' of women and men altogether, such accounts tend to reinstate essences elsewhere. As Butler notes, 'the presumption of a binary gender system implicitly retains the belief in a mimetic relation of gender to sex whereby gender mirrors sex or is otherwise restricted by it' (1990: 6). And 'sex' narrowly refers to the biological material onto which 'gender' is inscribed in variant ways: 'anatomical sex differences' become given, fixed, biological 'facts'.

Accounts of the construction of 'gender identity' tend toward the assumption that once formed, such identities are fixed and coherent. In descriptions of people in similar social, cultural or historical settings, 'gender' often emerges as a stubbornly static entity. The notion of 'gender constructs' obscures, rather than illuminates, processes of gendering over people's life-courses, in different spaces and through different activities. People gender others and actively create, perform and modify their own gendered identities in different settings. Bodies are not mere biological material providing a canvas for the bold strokes of gender to be painted on. They can be reshaped

and modified to embody discourses about sexuality or gender literally. In different settings, to different actors, parts of the body may be alternately marked or disregarded in attributions of gender (Kessler and McKenna 1978). Gatens (1983), Grosz (1987) and other feminist theorists of difference have argued there is no such thing as an unmarked body; 'anatomy' is necessarily as cultural as 'gender'. As Gatens (1983) points out, the alleged neutrality of the body carries with it the implicit rationalist assumption that posits a split between body and mind, physical presence and consciousness. This denies the active subjectivity of the person inhabiting a body, which is always already a culturally and historically *sexed* body. Foucault (1977) identifies the body as the site on which discourse is inscribed, yet does not account for the agency of subjects in choosing the body they inhabit. Using Lacan's notion of the 'imaginary body', Gatens takes this a step further. She suggests that subjects actively develop socially and historically specific images of the body, marking certain bodily experiences and attributes as 'privileged sites of significance' (1983: 149). Thus, she suggests, the experience of being feminine or masculine in a *female* or *male* body is qualitatively different.

This raises the further question of how 'female' and 'male' bodies are defined and differentiated in different domains of discourse. Gatens suggests that images of the body are 'constructed by a shared language; the shared psychical significance and privileging of various zones of the body; and common institutional practices and discourses on and through the body' (1983: 152). I would go further than Gatens' rather problematic notion of 'shared' understandings. The body may be talked about, constructed, imagined and given psychical significance differently by different actors in different domains of discourse. Accordingly, the 'site[s] of significance' that are 'privileged' by particular actors also vary.

Kessler and McKenna (1978) illustrate the extent to which western distinctions privilege the presence of male genitalia in categorizing two 'sexes'.⁶ Definition of what is 'male' by the possession or absence of the penis is, they argue, no cultural universal. The possession of a penis, it seems, is only contingently linked with attributions of 'male gender'. This provokes a number of questions about the 'sex' as well as the 'gender' of *travestis*. Defining the *travesti* as 'really male' in terms of some original state or by virtue of possessing a penis raises difficulties. *Travestis* are made, not born. Initiated by older *travestis*, the transformation is called 'making the *travesti*' (*feito travesti*). This process is conceived as a rebirth and, significantly, bears striking similarities to initiation into *Candomblé*. 'Being made' brings a new name, a new body, a new identity. Defining *travestis*, then, in terms of a prior state is problematic.

Further, *travestis* possess penises, but the 'privileged site[s] of significance' of that which is designated 'female' equally form part of their simulations of femininity. 'Partible' (Strathern 1988) 'female' attributes are

literally incorporated by the *travestis*, who shape their bodies not only by mechanical means, but also with hormones.⁷ *Travestis* have the bodies of 'males' and of 'females'. Their 'sex' or 'gender' is not something that can be defined in abstraction. *Travestis* may adopt and be ascribed a range of gendered statuses in different settings. Only in certain contexts or activities does the penis take on the indexical load associated with the male gender (cf. Garfinkel, 1967).

'Masculinity' is often conflated with being 'male' or 'being a man'. These notions lack any single definitional ground and may be more usefully regarded as loosely bounded clusters of 'family resemblances' (Wittgenstein 1963). The meanings ascribed to these terms by different actors may overlap to a certain degree, but also vary significantly in different domains of discourse. Dislocating 'masculinity' and 'femininity' and taking a closer look at the ways these terms are defined and attributed reveals the power effects of gender attributions. Gatens (1983) contends that it is not masculinity *per se*, but male masculinity that is valued in mainstream western discourse. And, while male masculinities are always also plural, particular representations of the masculine – what we term 'hegemonic masculinity', following Carrigan *et al.* (1985) – may be deployed in ways that marginalize and do violence (literally, in this setting) to others.

Attributions of 'sex' or 'gender' vary according to the frame of reference within which they are made. So too, then, do associations of particular, gendered attributes with agency or power. By examining the masculinities and femininities represented by *travestis* on the *trottoir* and in the *terreiro*, I seek to disrupt any essential ground for defining a singular 'masculinity', as well as a unitary and unmarked notion of 'maleness'. In doing so, I explore alternative models of agency that displace the hegemonic association of 'masculinity' with power.

FAZER VIDA: CONTEXTS OF PROSTITUTION IN SALVADOR

The old centre of Salvador, whose decaying elegance serves as a chilling reminder of the transatlantic slave trade that brought the city to prominence, has long sustained a population regarded by outsiders and some locals alike as *marginal*. The Brazilian term *marginal* (plural *marginais*) carries with it connotations beyond that of its English equivalent. It is often used in expressions of disgust to describe those considered as the lowest form of life: comments about the *marginais* of the centre often refer not only to the prostitutes, dealers, hustlers, thieves and *travestis* in the area, but, by extension, to most of its inhabitants.

The district was marked out in the 1920s as an area for containing prostitution, and by the 1960s, 'prostitution and the activities that revolve around it... formed [its] ambience' (Bacelar 1982: 54). Initiatives to restore the *centro histórico* ('historic centre') began in earnest in the 1970s and

1980s. This set in motion a mushrooming of enterprise, supplying attractions for the streams of visitors seeking 'Africa in Brazil'.

Once repressed by the state, Afro-Brazilian religious cults, *Candomblés*, have now acquired semi-official status and cachet for the fashionable. Tours are laid on to visit the most 'traditional' cult houses (*terreiros*). Waitresses and street-sellers (popularly known as *Baianas*) dress in the white lace and beads of *Candomblé* to serve secularized 'African ritual cuisine' to tourists. Images of *Baianas* feature on postcards and holiday snaps, marketed as 'cultural symbols' of the nation. Official tourism offers shows or courses of Afro-Brazilian dance, music and *capoeira*, an acrobatic blend of dance and self-defence developed by slaves in the interior of Bahia. Formerly the target for police repression (Landes 1967), *capoeira* has become part of the presentation of 'African Bahia' and features in adverts and political propaganda. Street youth perform *capoeira* in the squares for tourist audiences and in shows for the wealthy, where their uniforms of calico may be swapped for 'African' leopard print.

The 'discovery' of 'African Bahia' has brought wealth to some. Yet the shift from stigmatization to celebration of black Bahia has done little to ameliorate racist discrimination or the hypocrisies of the masculinism that permeates all sectors of Bahian society.⁸ *Travestis* and gay men continue to be beaten up, murdered and harassed (Mott 1988; GGB, personal communication, 1991).⁹ The growth in the number of *Baianas* reflects not only increased interest in their product, but also the lack of alternative employment for women of colour, whose lot has barely improved. And despite having been 'discovered', the *capoeiristas* of the centre continue to be regarded as *marginalis*.

The sale of sex continues to play an important part in the economic lives of the inhabitants of the district. Although the market in sexual services has diversified to capture opportunities from tourism, changes appear to have been inspired more by the desires and *fantasias* of local clients. Female prostitutes (referred to by the derogatory term *putas*) work the bars in the port area attending to a stream of foreign sailors and local regulars. In the backstreets of the centre, the clientele is local, while in the bars of the main squares a more lucrative trade for the younger *puta* lies with tourists. The tourist market has created in addition a new, more subtle, form of prostitution framed around the 'holiday romance' (see Loizos, Chapter 3 in this volume).

Male hustlers, dealers and 'guides' often derive their income from 'holiday romances' with tourist women. Gathering outside bars or performing *capoeira* in the central squares, they often do not have to move any further to make their catch. Accommodation and sustenance (and the occasional jackpot of their lovers' possessions or a trip to Europe) are exchanged for protection and a well-rehearsed patter about the Afro-Bahian secrets of the quarter. Symbols of Africa enhance their allure, from beads, to *berimbaus* (instruments used in *capoeira*), to the now fading fashion of a rastafarian image: all of which

quickly begin to be associated with *marginais* and are cannily abandoned in trade-offs between success with clients and problems in gaining entry to the cheap hotels housing the stream of backpackers.

In the alleys away from the central squares, boy prostitutes loiter at night in darkened doorways. Older male prostitutes, *bofes* (also called *míches*), ply the side-streets. Most are in their late teenage years. *Travestis*, once so repressed by the police that they could not emerge from their houses by day, now form part of the colourful confusion of the area. The tourist trade, with its glamorization of the exotic, may have permitted more of a space for *travestis* to move. Their clients, however, are more often locals than foreigners. Characterized as *marginais par excellence* and barred from gay clubs and bars, *travestis* work the streets and are subjected to police harassment and violent attacks (Mott and Assunção 1987). Most of the *travestis* on the streets of Salvador are in their twenties, many are black. It seems that over the last decade growing demand for *travestis* has ousted *putas* from the marketplace. The title of one newspaper article makes this explicit: 'Prostitution: *travestis* are the new owners of the night: with love and silicone' (*Correio da Bahia* 1980).

The market in sexual services in Salvador is complex and diverse. For the purposes of this analysis, my focus is on two categories of adult prostitutes – *travestis* and *bofes* – those who possess penises and service a predominantly local clientele.

DISLOCATED DICHOTOMIES

In Brazil the cult of the body beautiful has long had an enthusiastic following. Representations of the feminine dwell on curvaceous bodies in figure-hugging clothes; images of the masculine portray sculptured torsos, taut, tanned and muscular. Gender attributions based on clothing, style and looks would appear extremely straightforward, so limited is the scope for apparent ambiguity. Two sharply differentiated genders are presented, which, while inviting play, also bound its possibilities. *Travestis* and *bofes* appear to embody these two alternatives.

Travestis, clad in miniskirts and high heels with curls and vivid make-up, pose to striking effect. Their depilated bodies are clenched at the waist to produce curves, their breasts accentuated. The glamour of an exaggerated femininity carries with it a sense of both fantasy and artifice. For while they present the codes of femininity, it is the presentation to excess that renders them identifiable as *travestis*. As one remarked to Oliveira, she could see no merit in being a *mulher* ('woman') as, 'when a *mulher* passes no-one bothers to look, but when a *travesti* passes everyone wants to look, to have . . . to be a *travesti*' (1986: 84). *Bofes* present the figure of the *macho* with muscular bravado. Lounging on street corners, often wearing body-sculpting trousers revealing every detail, *bofes* represent an archetype of virile male masculinity.

Representations of gender difference in mainstream discourse do not only draw on appearance and anatomy. They present *homens* ('men') and *mulheres* ('women') in terms of agency and its apparent absence. The hegemonic version of masculinity portrays strong, capable and virile protectors. The term *homem*, as noted earlier, carries with it explicit reference to how 'real men' are expected to behave in bed: as *ativo* ('active') and as *comedor* (literally 'eater'; insertor), irrespective of whether their sexual partners are women or men. *Mulheres* ('women') are represented as those who inspire or are the subjects of the actions of others, and are portrayed in sex as in life as acted on, as *passivo* ('passive'), as *doador* (literally 'giver'; insertee). Despite Brazil's libidinous image, purity and innocence still appear to be valued in women of all social classes; and may be fiercely protected by patriarchs. Yet in cultivating and displaying sexual allure, many women play to notions of the irrepressible desire of the *macho* and the inherent desirability of the sensuous woman. These notions offer a glimpse of a potentially alternative model of power, raising questions about the imputed lack of agency of those who 'give'.

Stereotyped notions of *travestis* and *bofes* draw on these representations of the 'natures' of the feminine and the masculine, transposed onto male bodies. Appearing to signal embodied femininity, *travestis* are widely believed and expected to participate as insertees in the sexual act. Correspondingly, *bofes*, with their swaggering virility, are envisaged as insertors. These polarized extremes appear to preclude spaces in between. Matters are, however, rarely as straightforward as these rigid dichotomies might suggest.

A closer look at issues surrounding attitudes to the so-called 'sex-change' operation is revealing. Many, although not all, *travestis* are against the idea. It appears that the primary concern in 'having it all chopped off' (as one put it) is material, rather than psychical or even physical. A 'sex change' is an option that requires not only a large amount of money, but also the ability to sustain a livelihood outside prostitution. One Bahian *travesti*, Vera, reveals one reason for rejecting the operation: 'I would never want to cut off my penis . . . I think that it is [my penis] that makes me most interesting, it is that men see the whole of me, with this penis in the middle' (Oliveira 1984: 3). The juxtaposition of male and female attributes forms part of the allure of the *travesti* and defines the value of the commodity they sell. Further and more compelling reasons exist, however. *Travestis* talked of the operation as rendering them 'useless' in sexual transactions with clients and drew attention to the loss of potential for orgasm through ejaculation (cf Oliveira 1984, 1986). This hardly seems to support the notion that *travestis* act as if 'female', acting as insertee or fellator to clients or lovers. By all accounts, it appears that the converse is usually the case. According to members of GGB, services involving the *travestis* performing in the 'active' role provide about 90 per cent of their custom.¹⁰ The following description, given by a São Paulo *travesti*, Luana, makes this explicit: 'At the moment my penis is like a

workman's drill; unless he opens holes, he doesn't get paid' (Acosta n.d.: 5). Penis size plays a part in determining the market value of *travestis* as well as *hofes*: clients judge both by their 'virile member'. Almeida (1984) details strategies adopted by *hofes/míches* for enhancing apparent penis size through padding or by standing hands in pockets to maintain an erection as clients pass. In the case of *travestis*, Pereira (1988) reports that clients stop their cars to feel what they are paying for before negotiating a price.

Sexual services are offered according to a menu, termed the *programa*. Not only sexual activities but notions of gendered sexual behaviour determine the pricing system. *Chupetinha* and *punhetinha* (blow and hand jobs, respectively), perhaps the most frequent services performed, are the cheapest. Where clients request penetrative sex, two distinct pricing systems exist, corresponding with hegemonic notions of the feminine *passivo* and the masculine *ativo*. In the case of *travestis*, Mott (1982) and Oliveira (1986) describe a sliding scale of prices. This runs from *chupetinha* and *punhetinha* to *bundinha* (being penetrated), *programa completo* (*bundinha* and other services as 'passivos', including an overnight stay), *sacanagem completo* (which can include penetrating the client, being fellated by the client) and *troca-troca* (involving both/neither *ativo* and *passivo* sexual roles). For *hofes* too, deviation from the normative '*ativo*' sexual role commands a higher price (Almeida 1984; McRae 1985; Pereira 1988).

Who, then, are the clients of *travestis*? I spent a lot of time in bars talking with *putas* and their clients. The clients of *travestis* are less easy to find sitting around for a casual drink. Many have cars and custom is solicited at the roadside. Most clients seem to be middle-aged, middle-class, married men (Mott 1982; Oliveira 1986). Some are older men who have problems in achieving erections; some caution the *travestis* never to mention that they are *travestis* and not women; and some just want to gape at the bodies of the *travestis* (Oliveira 1986).

Clients are, however, cast in the popular imagination as the ones to act as insertors in sex and 'remain *homens*'. *Travestis* talk of such clients with disdain and call them *mariconas* (glossed as 'closets'), feeble creatures who take advantage of the veneer of respectability attained by marriage and procreation. Rather than despising such men for not 'coming out' as *bichas*, however, the disgust *travestis* display toward *mariconas* draws on the very masculinist attitudes that render the *travestis* themselves objects of abuse. Oliveira cites one *travesti* who remarked: 'At heart they are much more *veados* [literally 'deer'; derogatory term for homosexual] than us' (1986: 194). *Putas* had similar views on bisexual men, terming them *giletes* (after the double-sided razor). Some *giletes*, I was told, make love with *putas* and then produce a dildo and request the women to penetrate them with it. One friend was particularly dismissive: 'These kinds of men are all *bichas*! They want to be fucked and pay women to let them seem as if they are not *bichas*.'

A further, albeit very rarely found, type of client is female. For them, the

programa is called *suruba* and is one of the most expensive (Oliveira 1986). Oliveira reports that clients are often female prostitutes and that, 'this is considered among the *travestis* as the maximum in eroticism and the height of inversion' (1986: 189). This, she argues, reflects the notion that love between two *travestis* or a *travesti* and a *mulher* is considered scandalous. Unfortunately, I was unable to find out more to shed further light on Oliveira's comments. I was, however, told on several occasions that *travestis* may set up home with *sapatões*, so-called 'butch' lesbians. This was considered acceptable, a marriage between male femininity and female masculinity.

The feminine appearance of *travestis* and their association with idealized femininity masks homoerotic desire. Clients, with a beautiful 'woman' in their passenger seats, appear to be enacting the 'myth of the macho'. Some *travestis* counted this as one of their major attractions, although, as one informant put it, 'everyone knows: no-one is fooled except them!'. Others declare that although dissimulation is one aspect of the encounter, the allure of the *travesti* lies in the perceived eroticism of the female form endowed with a penis. 'It is the ultimate fantasy', one remarked. The femininity of the *travestis* re-creates the 'male' in their clients; what Mott refers to as 'restor[ing] their camouflaged masculinity' (1987: 52).

With the repositioning of assumed sexual roles in relations with clients comes an adjustment not only of the pricing structure but also of the behaviour of the *travestis*. Prices rocket. Sometimes *travestis* increase the price after sex, as well as when additional services are requested in the privacy of a hotel room or car. There are occasional reports of *travestis* extorting all the valuables the client is carrying, through threats of violence or exposure. Oliveira cites a *travesti* who tellingly described her/his reaction to clients who do not pay up: 'When they don't pay, one forgets what is feminine and *vira* (turns) into a *homem machão* (he-man) and it becomes necessary to smash his car and his face in' (1986: 181). In 'forgetting what is feminine', *travestis* '*virar machão*': they (re)turn to dominant, powerful and violent behaviour. The perceptions of outsiders and locals echo this image, dwelling on the aggressiveness and violence of the *travestis*, as thieves, muggers and the most *marginal* of *marginais*. Through displays of violence towards *mariconas* clients, *travestis* replicate hegemonic masculinism. This creates a number of interesting paradoxes. *Travestis*, in taking on a 'male' sexual identity adopt its corollary attributes – such as violence – in such situations.¹¹ They reinstate the dichotomy, in reverse.

The male masculinities displayed by *bofes* are similarly compromised by the demands of their clients. Again the weight of masculinism is brought to bear on clients. *Bofes* refer to such clients as *bichas*, rather than 'real men'. The pleasures of many customers do indeed lie in what one informant described as 'the fantasy of *submeter ao macho* (submitting to the macho)'. A significant number of clients, however, prefer to take the '*ativo*' role. This, as McRae (1985) stresses, is no secret. *Bofes*, however, do not regard themselves

as *homossexuals*, but as *homens*. They vigorously defend their *macho* image, often adopting strategies such as bragging about the women they have toyed with to reaffirm their 'maleness' (see Pereira 1988). The sale of their bodies is strictly defined as 'work', a means of earning cash (McRae 1985; Almeida 1984). Detaching commoditized desire defers responsibility: 'they think that if they receive money in return, it isn't them, but the person who pays, who is the "*homossexual*"' (Pereira 1988). Denial and the contradictions of desire can have explosive results. *Bofes* may turn to vicious assaults on those who appear to embody the possibilities of homoerotic desire: again, re-turning to violence to assert a particular male masculinity.¹²

The expected sexual roles of 'man' or 'woman' set the classificatory frame in these transactions, despite the array of sexual practices. Rather than stepping outside this frame, variations become inversions which replicate notions of how a 'man' or 'woman' should behave in bed. In 'off-duty' relationships, this framework persists. *Travestis* who gain their income from acting as insertors in commoditized sex talk of their 'husbands' who are 'man enough' never to wish to be penetrated. *Bofes* sometimes cohabit with *travestis*, or with *bichas*, whom they may dominate and disrespect; playing out the stereotypical *macho*.

The association of *homem* with 'active', dominating, male masculinity and the residual category not-*homem* with its lack has arisen through particular historical circumstances. Turning to the 'historical apparatuses' of sexuality in Salvador, further issues arise.

'SINS OF THE FLESH': DOMAINS OF 'DEVIANCE'

Foucault argues that 'sexuality must not be thought of as a kind of natural given which power tries to hold in check, or as an obscure domain which knowledge tries to uncover' (1978). Foucault's emphasis is on the often discontinuous production of categories which are deployed in processes of 'normalization' within particular 'regimes of truth'. Inspection of the production of homosexualities in Salvador from the sixteenth century to the present reveals shifting frames of reference.

The arrival of the Inquisition in 1591 produced the first documentary evidence of attempts to categorize and control sexual behaviour in Brazil. Prior legislation had marked out forms of 'deviance' which said more about non-reproductive sexual acts than actors: sodomy, the 'abominable sin', and mutual masturbation attracted penalties for both parties (Mott 1988). Cross-dressing was criminalized as a separate offence: the 'sin' of 'pretending to be in a different state and condition' (Mott 1988: 32). The 1603 Ordinance narrowed the terms of reference, directing attention to what would now be termed homosexual relations, interestingly making reference to what is now called lesbianism. This set the frame for later refinements, yet continued to refer to acts rather than 'types'.

The terms *comer* (literally 'to eat'; to penetrate) and *dar* (literally 'to give'; to be penetrated) appear in confessions. The Inquisitors classified those who engaged in sodomy accordingly: as *agente* (active) or *paciente* (passive). Inquisition records referred to *pacientes* 'performing the duty of a female' and 'acting as a woman' (Trevisan 1986: 55). Interestingly, a third category emerges from the records, Mott (1988) reports, accounting for a significant 25 per cent of confessions: *troca-troca*, both/neither *agente* and *paciente*.

Independence from Portugal in 1820 brought new legislative measures, which took their point of reference from nineteenth-century European discourses on the 'family' (cf. Foucault 1978). The 'abominable sin' became one of the 'crimes offending morality and good custom' in 1830, tellingly replaced in the 1890 Republican Penal Code by 'crimes against the security and well-being of the family' (Trevisan 1986: 68). Punishment for cross-dressing remained, meriting a less severe penalty; as 'wearing clothes inappropriate to their sex in public, in order to deceive' (Trevisan 1986: 69).

Above all, the emphasis was on procreation within marriage, with a corresponding emphasis on a hierarchical and mutually exclusive 'masculinity' and 'femininity'. 'Homosexuality', defined by Kertbeny in 1869, began to be used as a psychiatric category in Brazil in the late nineteenth century, along with notions of the 'pervert' and the 'invert' (Trevisan 1986; Foucault 1978; Marshall 1981).

The focus had shifted away from the act to the actors: the categories *agente* ('active') and *paciente* ('passive') now came to refer to persons rather than sexual positions. *Troca-troca*, with its implication of a less hierarchical model for sexual – and, by extension, social – relations, disappeared from the frame. The (imputed) act of penile penetration became synonymous with male gender and became prominent in defining 'masculinity'. Two categories emerged: *homens* and *bichas* (Fry 1982). *Homens*, glossed simply as 'men', were assumed to be '*ativo*' and therefore not '*homossexuais*'. *Bichas* were typed as the '*passivo*' partners of *homens*, the 'other half' of a heterosexual model of submissive femininity and assertive masculinity. Only *bichas* were considered to be *homossexuais*.

'Deviance' was recast in terms of relations between 'people of the same gender identities' (Fry 1982: 91). *Bichas* became objects of persecution and ridicule, while *homens* retained the privileges of 'male' status. *Travestis* were now doubly offensive, cast as *bichas* and as committing the 'crime' of cross-dressing. As the example *par excellence* of 'deviation' from 'normal' familial relations, the *travesti* – more even than the prostitute identifying as female – came to carry the symbolic load of and stigmatization for alternative forms of desire.

In the south of Brazil (Fry 1982) and increasingly outside radical activist circles in Salvador, 'homosexual' men have come to embrace a new *geui* (gay) identity. However, in Salvador, in 1990, the classification of men into

'real men' and *bichas* was still pervasive. Use of the category *homem* continues to turn on the act of penile penetration allied with the possession of a penis. In one emotionally charged discussion I had with a mixed group of neighbours, for example, all agreed that a man who lets himself be penetrated, a dildo-wielding woman who penetrates her male partner or women who have penetrative sex with other women were all classed as not-*homem*. As one man exclaimed, when I asked if his comments on *bichas* applied to lesbians: 'No, women who have sex with women are still women, but a *bicha* is no longer a man – he has become a woman as he lets himself be fucked' (my emphasis).

From this brief account, it becomes apparent that shifting discourses have produced variant sexualities and genders over time. Sexual and gender identities may be regarded as the effects of discourses, but there is never only one option available. Hegemonic discourses on sexuality and gender clearly impinged on relations of sociality among non-white Bahians, yet are part of a more complex picture. The emphases on reproductive sex and on marriage through different periods were as much concerned with maintaining a white/non-white boundary as with the production of appropriately servile reproducers. The disciplining concerns of the wealthier classes are not so easily extended to those outside these groups.

Accounts dating back to the early days of slavery and colonial occupation suggest that among several African, as well as indigenous Amerindian, groups 'homosexual' relations were by no means uncommon. Nor were such relations described as a source of stigma or social condemnation within these communities (Oliveira Marques 1971; Mott 1988; Trevisan 1986). Inquisition records refer not only to confessions of 'the abominable sin' between whites and other races, but also among and between *negros* (blacks), *mestiços* (bi-racials) and *índios* (indigenous Amerindians). Cases of transvestism appear in these records from the sixteenth century onwards (Mott 1988). Of particular interest is the connection which emerges between African *feiticeiros* (medical and ritual specialists) and the wearing of 'female' clothes.

The association of African religious practice with alternatives to heterosexual marriage appears to have become significant as black communities reconstructed 'tradition' during the following centuries. Devastating rates of infant mortality and the separation by slavers of couples from their offspring and each other (Woortman 1987), as well as demographic gender imbalances between towns and rural areas, affected the stability of heterosexual partnerships in black communities. Discourses about homoerotic desire, which recognized and affirmed the possibilities for alternative partnerships, appear to have become prominent.¹³

Religious expression played an important part in the process of re-creating 'African culture'. The systematization of religious practice during the nineteenth century drew on the symbolic media of 'African religion' and the

Catholic church to form *Candomblé*.¹⁴ One of the major influences on the development of *Candomblé* appears to have been the religious practices of the ethnic group spanning present-day Nigeria, Benin and Togo, now referred to as Yoruba.¹⁵ Women, numerically and economically dominant within Salvador's black communities during the eighteenth and nineteenth centuries, played major roles in these cults. As vessels of the deities and as traders or vendors, women held considerable power relative to men, who had limited economic opportunities in the cities (Herskovits 1966; Woortman 1987). These were not the submissive wives of the bourgeoisie, but assertive and purposeful agents in their own right. *Candomblé* became a sphere in which women consolidated their power. Women could gain status and influence as devotees or priestesses and benefit from the web of informal social and economic networks which ramified from the cults (Herskovits 1966).

Landes, researching in the 1930s, dubbed Salvador 'The City of Women' and wrote of the 'cult matriarchate of *Candomblé*' (1940). She noted that while cult membership consisted mainly of women, there were also 'notorious passive homosexuals' (1940: 393) in the cults. Ribeiro (1970) and the Leacocks (1972) confirm, for Afro-Brazilian cults further north in Recife and Belem, both the presence of *bichas* and public perceptions to this effect. These men were often possessed by 'female' deities, in an arena which was dominated by powerful women. Landes, Ribeiro and the Leacocks offer the explanation that *Candomblé* provides a space for 'homosexual' men to express their 'femininity'. As such it is portrayed as a palliative, to provide them with temporary solace from societal persecution. This line of argument resembles that of Lewis (1971) and has similar problems. For, in viewing the participation of the marginalized from the position of the powerful, alternative perspectives are not brought into the frame. Segato offers quite a different view. Cult members she worked with in Recife referred to 'homosexual' relationships, particularly those between women, as a 'custom'.¹⁶ Further, Segato contends, 'Homosexuality [is] not accidental or superfluous to, but a structural aspect of understanding the *Weltanschauung* of the cult' (1986: 75).

Karin Barber (1991) makes the interesting observation that among Nigerian Yoruba:

Gender classifications are not organised in fixed schema: they are ambiguous and fluctuating. This . . . must be understood in terms of the importance placed . . . on the maintenance of a multiplicity of differences and alternatives.

(1991: 277)

Through an exploration of the multiple differences offered within *Candomblé*, alternative frames of reference emerge. Within these the *travesti* as devotee may be attributed 'sex' and 'gender' according to quite different criteria.

'THE LIFE OF THE SAINTS'

The 'saints' of *Candomblé* appear in images and writings as a fusion of Catholic saints with counterparts from the anthropomorphic pantheon of Yoruba deities (*orisa*), referred to in Brazil as *santos* or *orixá* (Bastide 1978). Devotees (*filhas de santo*) venerate the deities who 'call' them to become their vessels and 'mount' them in possession trance. Initiation is described as 'making the saint'. The devotee's *orixá* is not an essentialized given. Rather, each individual creatively styles her/his *orixá* from a diverse collection of attributes. Although devotees are 'mounted' and 'possessed' by their *orixás*, they may also reject particular *orixás* for others: they are not merely passive vessels. Each *orixá* has a sex, gender and personality, which his/her devotees enact in trance and often carry into their interactions outside the space marked by possession.

Among Yoruba, individual *orisa* form the focus of separate cult groups and the constellation of deities varies widely from place to place. In *Candomblé*, however, the *orixás* are represented as part of a family and each *terreiro* propitiates and celebrates a restricted pantheon of deities. Fictive kinship bonds between devotees replicate the *família de santo* (family of saints) (Costa Lima 1977), forming part of an extensive informal network with close affective ties. Myths and oral art within *Candomblé* portray a different image of the family to the bourgeois model. Heterosexual partnerships are presented as fragile and fraught and descriptions of the actors in these scenarios present alternatives to the hegemonic version of masculinity and femininity (Segato 1986).

Representations of the *orixás* in myths, paintings and ritual objects subvert hegemonic notions of gender. They establish masculinity and femininity as fluid, rather than fixed: offering gender as a continuum of qualities found in both males and females. Masculinities are associated as much with emotion and softness as with forceful dominance; and femininities include images of the fierce and the powerful, as well as the sensuous and gentle. Notions of masculinity and femininity are represented as interchangeable, contingent options, displacing the asymmetry in mainstream discourse of a hierarchical 'masculinity' and 'femininity'.

Personalities, rather than sexed bodies, sexualities and social gender, form the key principle for attributing *orixás* (cf Lepine 1978). While the personalities of the *orixás* cover the entire range of human experience, each is usually ascribed a mythical 'sex'.¹⁷ Definitions draw on Yoruba language and mark three categories: *aboró* (male), *iaba* (female) and *métá-métá* (literally 'half-half': intersexual) (Teixeira 1987). Initiates acquire *santos-homens* ('male saints'), *santos-mulheres* ('female saints') or the intersexual *santos* according to the correspondence between elements of their personality and that of the respective deity.

In the selective recombination of gendered traits, the sexuality and sex of

the *orixá* replaces that of the devotee for certain purposes and in particular settings. These permutations and substitutions are open to play, presenting a range of choices and alternatives within which people can locate themselves. Dressing for the *orixás* lends legitimacy to the identity of *travesti*. Intersexual saints, such as Logunedé and Oxumaré, enable devotees to conduct their lives as 'women' and as 'men'. As one *geui* male informant suggested: 'Logunedé sets an important precedent. People can't then discriminate or they would be sending Logunedé out into the street. It is a question of identification.'

A further classificatory level gives both a name and a legitimate space to homoerotic relationships and cross-gender behaviour. This framework distinguishes not two, but four 'genders': *homens* and *mulheres*, *adés* and *adéfontós* and *monokós* and *monas do aló* (Teixeira 1987). From Teixeira's (1987) description, it appears that these categories collapse the axes of difference used in western classifications – those of sex, gender and sexual orientation – into a scheme for describing both the 'gender' and the 'sexuality' of devotees. These distinctions overlap with those based on the attribution of *orixás*, whereby *adés* and *monokós* are often (although not always) possessed by *santos-mulheres* and *santos-homens* respectively.¹⁸ *Adés* are generally identified as *bichas*, or *travestis*, *monokós* as *sapatães* ('butch' lesbians) and, in that, as symbolic possessors-of-penises.

Possession and performance in rituals are usually limited to the two categories of women and *adés* in many *Candomblés* (although, these days, only those professing to be 'the most traditional'). As vessels of the gods, women and *adés* hold spiritual power and attain respect and recognition. As 'women', *travestis* can enjoy the privileges this brings. A further system of classification appears to emerge from consideration of the non-ritual tasks performed by initiates. The division of labour within *terreiros* appears to intersect with classification of initiates in terms of the 'mythical' sex of their *orixás* (Teixeira 1987). Hegemonic distinctions between 'men's work' and 'women's work' are, however, replicated within the practical arenas of the cults. The tasks of cleaning, sewing, cooking and washing fall to women and *adés*, while only 'men' perform the more prestigious duties of sacrifice, protection and patronage. The least valued tasks fall to women with *santos-mulheres*; those with no claims to 'mythical', biological or classificatory maleness.

Whereas *adés* are permitted the scope to become as if 'women' where it is desirable, options for *monokós* to become as if 'men' are limited. For certain purposes it seems that classification according to 'biology' takes precedence, where two 'sites of significance' are privileged: the possession of a penis and the capacity to extrude menstrual blood. Teixeira reports that in terms of practical activities, those without penises are barred from taking on certain tasks irrespective of their 'mythical sex', sexuality or possessing deity. Even where women are allowed to perform certain duties as *monokós*, this is strictly limited to the periods during which they are not menstruating or to

those among them who are past reproductive age. Cpsta Lima (1990) notes the description of the latter class of women as 'a woman who has already become a man'. Such women, like the *adés*, are ambiguously gendered and can cross the boundaries which mark appropriate tasks for men or women. Yet certain activities are still categorically denied to them. This would seem to suggest that their transition to 'maleness' is incomplete. They may be possessors of 'mythical' penises and no longer fulfil the principal criteria of 'femaleness' as they are no longer able to procreate, but they do not have the physical organ itself.

In the different activities and contexts within the *terreiro*, it seems that *adés* have the best of both worlds:

Adés possess flexibility, or better, an ambiguity which permits them to be seen sometimes as women, sometimes as men, according to what is being valorised at that moment, whether it is the state of biological maleness [which they retain] in non-religious activities . . . or of femaleness which is adopted in religious activities.

(Teixeira 1987: 43)

Within this space, possession of a penis again does not in itself signal 'maleness'. For a feminine devotee of a *santo-mulher* the penis ceases to have any significance. Yet in contests over the allocation of prestige or power, possessors of penises have the advantage of being able to make claims to a 'maleness' which is defined in different ways to those that would be outside the *terreiro*. A 'sex change' would do nothing to enhance their status. They can draw on and inhabit representations of the feminine to consolidate their positions in some situations, with no concomitant impact on their status in activities where being 'male' offers advantages.

While a range of alternatives and possibilities is offered within the domain of the *terreiro*, its members are agents in more than just this sphere. The attitudes and values of the mainstream impinge on and intersect with the alternatives offered within *Candomblé*, as they do on the ways in which its members interact with others both within and outside the cult. Alternative models of power and agency may supersede those of mainstream society in certain respects. However, hegemonic notions of masculinity continue to impinge, providing possessors of penises with strategies for repositioning themselves within these different frames.

COMPROMISING POSITIONS?

Travestis move from ritual to secular space and back again: within and between different, although not entirely discrete, frames of reference. Bürger puts forward the notion of 'the dialectic of the boundary' (1990: 49), whereby boundaries persistently defy abolition and are instead constantly reinstated. This may be usefully applied not only to the boundary between subordinate

and hegemonic discourses about sexuality and gender, but also to that between 'masculinity' and 'femininity', 'male' and 'female', 'ativo' and 'passivo': the contested sources of these representations. The dissonance generated through boundary flux gives *travestis* the scope to enact a range of gendered identities in different situations.

In the context of street prostitution, it is not possession of a penis that confers 'maleness'. Rather, it is in the use of the penis to penetrate that the *travesti* crosses the boundary. *Travestis* called upon to service their client in this way may *virar machão* (re-turn to a violent, male masculinity) only to take on the part of the glamorous belle in negotiations with the next client. In the *terreiros* of *Candomblé*, 'mythical' penises may be attributed to those who lack their biological counterpart, while possession of a physical penis may play no part in attributions of 'sex' or 'gender' for others. Conversely, possession of a penis may provide sufficient grounds to claim 'male' status in the absence of most of the elements associated with hegemonic versions of 'masculinity'. It is again the possession of a penis that allows the *travestis*, generally inhabiting the ambiguous category of *adé* within *Candomblé*, often with *santos-mulheres* (female deities), to cross the boundaries between 'women' and 'men'. By retaining the penis *travestis* defy the rigid boundary that mainstream gender ascriptions create and benefit from strategic boundary crossings within *Candomblé*. In doing so, they juxtapose femininity and maleness: to strategic ends that do not always cohere with the egalitarian promise that this might suggest. For, as Bürger (1990) suggests, the boundary is never removed, merely repositioned.

Strathern contends: 'Idealised masculinity is not necessarily just about men, it is not necessarily just about relations between the sexes either' (1988: 65). The slippage of *travestis* between these different frames of reference suggests the power effects of acts of classification. The mutually exclusive categories of *ativo* and *passivo* that form part of mainstream gender attributions have less to do with sexual expression than defining and normalizing gendered relations of power. The use of the notions of *comedor* and *doador* extends beyond the frame of sexual interaction to describe appropriate displays of hegemonic masculinity – or its lack. Thus, winning football teams 'eat' their opponents (see also Archetti 1992). However, to regard the giver as passive, powerless and merely a patient would deny, and obscure, more subtle relations of power between the actors (Hobart 1989). A giver, after all, gives something to someone else. Domination, like submission, is situational: differently understood and continually re-evaluated and disputed.

Attributing passivity as an essential attribute of a particular category is, then, an act of power that serves to legitimize inequalities rather than define them. The conflation of sexual acts with gendered identities locates the submissive (as well as the 'deviant') as residual to the category *homem*. This preserves the space for 'straight-acting' men to take full advantage of the

privileges offered to them as *homens* (cf Forrest, Chapter 5 in this volume). The ritualized inversions of *carnaval* may open a space for wider expression of gender dissonance. However, both these and the everyday transgressions of *travestis* do little more than reinforce and restore, rather than redress, gendered inequalities. In representing femininity as passive, subordinate and a mere object of masculine desire, the *travesti* supports – and exemplifies – a particular version of patriarchy. In re-enacting male masculinity, both in their attitudes toward women and their relations with *mariconas* (closets/clients), *travestis* reaffirm the 'myth of the macho'.

Within mainstream discourse and on the streets a particular variant of masculinity – that of the idealized *homem* – is associated with agency and with power. Alternative conceptualizations of power within *Candomblé* dislocate these associations. Individuals may be attributed different 'sexes' and 'genders' according to the context. And opportunities also exist for those of apparently ambiguous status to benefit from a range of gendered identifications. *Candomblé* offers a continuum of gendered attributes. The alternatives offered within the *terreiro* resist the closure implied by hegemonic masculinity and femininity and expose the contingency of the relation between men and masculinity, women and femininity. Within this space, the association of the *travestis* with the feminine and their positions as devotees of powerful female deities locate them within a different model of agency. Submission to the *orixás* does not connote the powerlessness associated with *doadores*, who are 'mounted' by their lovers. Yet neither this domain, nor the actors within it, exist in isolation from wider society. Gendered hierarchies which draw on, rather than subvert, masculinist values also form part of the repertoire: both those inscribed within the recreated 'Africas' of the *terreiros* and those which carry the hegemonic principle of male prerogative into these spaces.

Travestis move between these spaces and are gendered by others according to overlapping, yet conceptually discrete, sets of criteria. In the domains of the *trottoir* and the *terreiro*, it is not what *travestis* 'are' but what they do which confers their 'sex' or 'gender'. *Travestis* resist an essential definition as 'male' or as 'female', but are certainly not neuter (*ne-uter*; neither one or the other). The mutability of 'gender' in this case raises the wider question of how useful an analytical construct this term really is, when abstracted from the setting in which it is used. As Butler suggests:

Gender ought not to be construed as a stable identity or locus of agency from which various acts follow; rather, gender is an identity tenuously constituted in time, instituted in an exterior space through a stylised repetition of acts.

(1990: 140)

NOTES

Many people have contributed to the writing of this paper. I am especially grateful to Grupo Gay da Bahia, Vivaldo da Costa Lima, Robson 'the Baiana', Maria, Antonio and Sr Geraldo and his *filhas de santo* for all their help while I was in Bahia. I would like to thank Kit Davis for her help with an earlier version of this chapter and Hermann Bennett, LaRay Denzer, Richard Fardon, Angie Hart, Mark Hobart and Nancy Lindisfarne for their insights and comments. I am grateful to Luiz Mott and Peter Fry for their encouragement.

- 1 My reservations about using the terms 'men', 'male' or 'masculinity' and 'women', 'female' or 'femininity' have been expressed in the introduction to this volume.
- 2 One of the first gay activist groups in Brazil, GGB works principally in gay rights and HIV/AIDS education and outreach work. GGB works with a wide range of people in Salvador, including *travestis*.
- 3 Yoruba terms are used as slang to exclude outsiders, shout warnings and provide a language to flirt, joke and mock. To give some examples: *okó odara* (tasty man), *okossi* (money), *ajé-ô* (food); shouts of '*cuidado mona ali bá!*' warn of the approach of police. *Travestis* and gay male devotees also use gestures from *Candomblé* to ridicule each other; performances are used in play in everyday life.
- 4 Fieldwork was carried out in Salvador from July to October 1990. This was preceded by a period of five months' residence in the central prostitution area in 1987 and a visit for *carnaval* in 1988, during which I first became interested in these questions.
- 5 See Kessler and McKenna's (1978) critique.
- 6 They report an interesting experiment. A mixed sample of Americans were shown two pictures: one portrayed a long-haired, depilated, curvy body with a penis and the other a short-haired, hirsute body without a penis. They were asked to gender the figures. Responses to the first picture were almost unanimous; 96 per cent thought it represented a male. The second picture produced a more mixed response, with 72 per cent of men and 57 per cent of women suggesting that this figure represented a female (Kessler and McKenna 1978: 145).
- 7 Informants told me that *travestis* either take oral contraceptives or buy injectable hormones, which are sometimes locally administered to the bust. See also Oliveira (1986).
- 8 I use Brittan's (1989) term 'masculinism' here as the term 'homophobia' implies a fear of 'homosexuality', already a problematic notion in this setting, rather than what appears to have more to do with the pervasive enforcement of hegemonic masculinity.
- 9 GGB keep a record of all murders and assaults which are reported. It is of alarming dimensions.
- 10 It is unclear how much this has changed with increasing HIV infection and HIV/AIDS education.
- 11 Oliveira (1986) cites an interesting comment made by a *travesti* that assuming the sexual role of insertor would result in losing her breasts, as it would reverse the effects of the hormones she was taking.
- 12 Mott (1982) reports that most of the murders of gay men in Salvador at that time had been committed by *bafes*.
- 13 This raises many questions, which I cannot consider here. Several writers (Landes 1940; Woortman 1987; Segato 1986) have given causal explanations for an alleged 'collapse' in male masculinities, which Segato goes on to relate to an increase in homoerotic expression. These accounts, on closer examination of west

and central African literature, appear both ethnographically and historically dubious. All assume that 'the African family' and 'African marriage' (already problematic unitary notions) resembled that of the Portuguese model of patriarchy. The idea that changes which undermined male prerogative and control could produce expressions of 'homosexuality' is particularly questionable (see Brittan 1989 on the inadequacies of 'male crisis theory').

- 14 The term *Candomblé* is an umbrella term which denotes certain family resemblances between a number of forms of religious expression. Three major 'types' are usually identified: Angolan, Caboclo and Nâgo/Ijeje. It is with the third type that this analysis is concerned. I use the generic term to denote this form, but do not wish to suggest that this analysis can be extended to cover *Candomblé* in general: clearly, this is an area for further research.
- 15 Many reasons have been suggested for this and a complex debate surrounds this issue, which I cannot enter into here (see Dantas 1988). For whatever reasons, Yoruba religious practices are most readily identifiable within 'traditional' *Candomblé*.
- 16 This raises a number of fascinating historical questions, which require further research.
- 17 In addition, Kinni-Olusanyin (n.d.) suggests that at some times it may be a particular aspect of an *orixá* which is referred to as a 'man', where the 'sex' of the *orixá* is established as 'female', and vice versa.
- 18 Several people remarked that *bichas* come to the cults to be initiated as *filhas* of Oxum, whose representations include the most conventionally 'feminine' of attributes. A person cannot simply choose an *orixá*, however, but must be chosen. Nevertheless, due to the confluence of their characteristics with those of the deity, it is common to find *bichas* as *filhas* of Oxum.

973584

MAPPING DESIRE 6

geographies of
sexualities

Edited by

David Bell & Gill Valentine



London and New York

OF MOFFIES¹, KAFFIRS² AND PERVERTS
male homosexuality and the discourse of moral
order in the apartheid state

•
Glen Elder

Discourses of sexuality in South Africa were central to the creation, support and final collapse of the apartheid state. Sexuality, unlike other state-regulated social relations that characterised South African life between 1948 and 1991, transcended the public and private spaces of life. The control of sexuality was accordingly an important (although seldom noted) tool of the apartheid government. One of the ways in which such control was exercised was through the public debate surrounding sexuality that sought to codify and shape the private actions of individual South Africans.

Overt efforts to control sexuality by apartheid legislators included the legal enforcement of a racially-based sexual segregation. The *Immorality Act (1957)* prohibited 'carnal intercourse between white and coloured persons'.³ However, it was not only legal recourse within the public courts that the authorities drew on for support. A well-established masculine order in South Africa also underpinned the smooth operation of the regime. Within recent accounts, the way in which a 'patchwork of patriarchies' (Bozzoli 1983: 3) shaped the evolution of South African society, and particularly the role of women within that evolutionary process, has received attention. Unclear at this point is the extent to which the apartheid state regulated and constructed masculine identity through sexuality. The intention of this chapter is to examine the way in which the construction of one aspect of male sexuality in South Africa was subject to an 'apartheid-style' regulation: the way in which male homosexual activity in particular was publicly articulated and acted upon by the state, will form the focus of this discussion.

LESBIAN AND GAY STUDIES: PINK SHADES ON A POST-COLONIAL GAZE?

An emergent 'gay culture' in South Africa has resulted in the development of a literature around the topic of homosexuality. For a variety of historical reasons which are not unrelated to the history of apartheid itself, it is gay white men who have framed the debate thus far. The structural marginalisation of black South African and lesbian voices has created a rift in the literature between the constructions of so-called 'situational male homosexuality' and 'gay male identity'. The 'situational homosexuality' refers to the documented sexual encounters between (otherwise) straight males living in migrant worker hostels, prisons and military barracks. Work illuminating gay male identity, on the other hand, has found expression in a growing popular and academic literature which focuses on 'coming out' in South African society, the increasing numbers of openly gay venues, pride parades, heightened levels of public visibility, as well as some significant political gains in South Africa's interim constitution (see for example Isaacs and McKendrick 1992).

Internationally, the emergence of a literature focusing on the social development or construction of sexualities has with few exceptions examined these questions within the Anglo-industrialised nations of the world. Within geographical studies in particular, questions of sexuality have without exception emerged from the United Kingdom and North America (Weightman 1980; Castells and Murphy 1982; McNee 1984; Lauria and Knopp 1985; Holcomb 1986; Knopp 1990b; Bell 1991; Davis 1991; Jackson 1991; Adler and Brenner 1992). The social relations of the South African spatial economy shaped by apartheid pose a challenge to the prevailing geographies of sexuality. How are sexualities constructed and negotiated in peripheral or semi-peripheral economies, and how do these spatial processes feed into the emergence of, amongst other things, 'gay and lesbian culture' in 'First World' settings?

In a similar vein of thought, Fuss (1991) argues that certain ideas and understandings can only be articulated through what she calls an 'indispensable interior exclusion', by which she means binary opposites like masculine/feminine or heterosexual/homosexual. By extending Fuss' point concerning the interdependence of meaning through a geographical imagination, the meanings of sexuality in different global locales emerge. Thus, the construction of sexuality becomes part of a global process of local sexual discourse, whereby one meaning becomes defined in terms of another. For our purposes this questions the extent to which the emergence of studies of 'essential' sexualities, and 'lesbian and gay' culture in general occurred through a silencing of 'other' homosexual experiences around the globe.

Despite insightful advances made in the vibrant (albeit marginal) literature of sexuality in South Africa, there has unfortunately emerged a tendency to conceptualise questions within sexuality through essentialist frameworks, imported from a prevailing

sexuality literature in the United Kingdom and the United States. Accordingly, the essentialist 'gay/straight' divide which characterises most accounts of sexuality internationally emerges in the South African context too. It is the divide in turn which has led to the emergence of a bifurcated understanding of male homosexuality in South Africa and 'othered' homosexual experiences that do not fit the 'lesbian and gay identity' model.

As South Africa moves towards a more open society, the challenges of the moment are painfully clear. Perhaps most clear of all is that apartheid was not only a policy of racial discrimination. More than a racial order, apartheid was also an essentialising process of state control and regulation of daily life. Women and men, black and white South Africans all felt the consequences and reaped the benefits of apartheid in significantly different ways. These differential experiences were not unforeseen consequences. Rather, they were painstakingly laid out and codified in the apartheid statutes through essentialised understandings of identity. To simply embrace these understandings as part of our analysis does little to further the understanding of apartheid. Similarly, as geographies of sexuality emerge, attention must focus on sexual relations outside of traditional 'First World' settings, and in so doing seek to move beyond essential categorisations informed by Anglo-industrialised experience.

Sexuality and discourses surrounding it are controlled in distinctly different ways. Sexual encounters between men under apartheid were differentially articulated and interpreted depending upon who they were, where they acted out their sexual intimacy and where it came under public scrutiny. The differential consequences of homosexual activity, depending on racial classification and class position amongst other things, has made itself felt in the present imposed essential notions that inform current sexuality studies in South Africa. To break down the division is to move the terms of the debate away from a 'ghettoisation' of gay issues towards a more integrated analysis which sees discrimination against same-sex encounters as part of the discrimination of apartheid. Also, an anti-essentialist understanding will inform current debates within the geography of sexuality. What follows, then, is an investigation of two instances that clearly demonstrate the somewhat fascinating attempt to define an essential male homosexuality in South Africa along racial lines.

BLACK MALE HOMOSEXUALITY AND THE MINED COMPOUND SYSTEM

On the mines there were compounds which consisted of houses, each of which had a *xibonda*⁴ inside. The *xibonda*'s job was as head of the living quarters, he had authority and was known as a counsellor. Each of these *xibondas* would

propose a boy for himself, not only for the sake of washing his dishes, because in the evening the boy would have to go and join the *xibonda* on his bed. In that way he had become a wife. He, the husband, would double his join on the mines because of his boy. He would make love with him. The husband would penetrate his manhood between the boy's thighs. You would find a man buying a bicycle for his boy. He would buy him many pairs of trousers, shirts and many blankets. Eventually the young miners would go back home to their parents or wives with many things, after having been substitute wives on the mines. The old ones did this because by experience, they knew that they were not allowed to go and have fun outside the compounds.

Wa Sibuyi 1993: 54

The existence of homosexuality within the mine compounds of southern Africa was openly acknowledged by employers and employees alike. The preceding quotation serves to illustrate the extent to which relationships between men in the mines were institutionalised and formed part of hostel life. It is argued by Moodie (1983, 1986, 1988) in particular that a material basis shaped the nature of these liaisons. The demand for domestic service within hostels, as well as the lack of women, resulted in some of the homosexual activity that ensued. Also, the activity that was precipitated by these circumstances did very little to challenge the existing social order in the mines. In fact, homosexual activity was seen by many as a 'necessary evil' in order to sustain the highly exploitative relationships that existed in the form of migrant labour.

Concerns about the long-term consequences of these relationships did filter through into liberal accounts that advocated the abolition of the migrant labour system:

In their plight to satisfy their sexual needs, [migrants] indulge in terrible practices such as homosexuality [*sic*] which is an outside practice and is now beginning to reach broader extents. Young men reaching the mines get involved in this practice. There are even men, (I am not exaggerating), who move around the compounds and their sole business is to entice men in the compound to sleep with them. Some men would even divorce their wives afterwards because of this practice that has become important in their lives. All kinds of atrocious vices take place in these hostels such as sodomy and the like. A close investigation of this problem would unearth quite a number of vices which are unknown to the public but common talk to the inmates of a hostel.

Mohlabe 1970: quoted in Wilson 1972: 114

Despite claims by liberals and religious groups alike, little action was undertaken by the state or mining authorities to discourage the practice. Not even seedy descriptions of male

prostitution and sodomy moved those who controlled the apartheid order to take action.

The existence of a black male sexuality that was at once threatening but also necessary in urban areas was constructed and controlled within the spaces of the hostel. The debates that ensued came from the liberal establishment, and more often than not were totally ignored by the apartheid architects. Homosexual activity and the discourse that surrounded it helped to contain the threat of unbridled black male sexuality. The hostel space provided the all-important spatial context in which this activity took place, and therefore served to shape the discourse that surrounded the issue of black male homosexuality.

A control of black male sexuality that was contained within the hostel system served to contain the homoerotic threat and grudging respect that mine officials and the apartheid state held for the strength and power of black labour. The closed system of mining life in South Africa saw the emergence of sprawling white family residential estates alongside hostels accommodating thousands of black male workers. The presence of white miners' wives, daughters and mothers alongside thousands of black men who had no sexual outlet not only poignantly demonstrates some of the internal contradictions that racked racial capitalism, but also the root of homosexual tolerance.

By tolerating and at points encouraging homosexual encounters between men within the mine compound and hostel system more generally, a public discourse emerged that served to contain the threat that a perceived black sexuality and virulence posed. By constructing black male sexuality in this way, mining houses and the apartheid state also managed to contain growing demands on the part of workers to bring their wives and children to the mines on a permanent basis, thereby increasing the pressure for higher wages. Obviously loving sustained relationships between men did develop within the ugly edifices of racial capitalism like the mine compounds. In turn lovers' beds became niches of resistance against the alienation that black mining life presented. These actual encounters, however, did not detract from the way in which black homosexuality, or the discourse that surrounded it, was used to quell white male fears and contain the threat that the occupants of worker compounds presented.

Further instances of homosexual activity abound within other structural edifices of apartheid. Obviously the prison system has produced its own series of accounts concerning homosexual encounters, as has the all-white South African defence force. In both instances, however, there is a suggestion of violence and sexual assault which in fact distances these events from the hostel homosexual relationships. The highly racialised and sexual way in which the apartheid state sought to regulate the public discussion of private acts between men, however, was also well demonstrated through the way in which the apartheid and post-apartheid courts have sought to frame discussions about male homosexuality. Interestingly, a bulk of the discussion in this realm has revolved around the control and regulation of white male homosexuality exclusively.

WHITE MALE HOMOSEXUALITY AND THE LEGAL SYSTEM

Homo sex is not in black culture.⁵

The preceding quotation was taken from a protestor's placard outside the Johannesburg Supreme Court. The demonstrator sought to give support to Winnie Mandela who was in the process of being tried for the kidnapping of young Stompie Moeketsi Seipei. During the trial of the African National Congress matriarch and three others on kidnapping and assault charges, a case was built by the defence attorney around Mrs Mandela's protection of the youths against the alleged homosexual molestation of the young men by a white Methodist minister. As the court case unfolded it appeared that an assumed level of societal homophobia was being used by the defence council to clear Mandela's involvement in the kidnapping and ultimate murder of the youths. As local gay activist Simon Nkoli said at the time: 'linking homosexuality to sexual abuse is as ludicrous as equating heterosexuality and rape'.⁶ Despite these objections, the theme of the defence's case continued. Winnie Mandela was eventually convicted on charges of kidnapping and assault. On appeal the assault charge was overturned, but the charge of being an accessory to kidnapping Stompie from the Methodist manse was upheld.

The outcome of the trial is not what interests us at this point. Rather the prevailing discourse in and around male homosexuality as used in South Africa's legal system – a context that permitted a level of homophobia to prevail – shapes the discussion below. Historically the South African legal system has not exercised sympathy to the cause of homosexual rights. In examining the historical accounts as reflected in law, parliamentary and legal practice, it is only the control of male homosexuality that is discussed and debated. Furthermore, it is also evinced that the laws, and legal precedents, involved only homosexual activities between white males. Although the Mandela trial involved the kidnap and murder of a black youth, the bigoted remarks were levelled at the white minister accused of child molestation and homosexuality – two terms that were used interchangeably. Within this context, disclaiming the existence of homosexuality in black South African culture by the protestor outside the Supreme Court is understandable.

Based upon Roman-Dutch and English law, South African common law legislates against so-called 'unnatural offences'. Given the developments in English law around the mid-1960s, that saw the decriminalising of private consensual sex between men, it is noteworthy that at the same time the apartheid regime set about investigating and criminalising the same sexual acts (Hunt and Milton 1982). The extent to which these actions were an attempt by the apartheid state to defiantly define its own moral code, and thus distance itself from the previous coloniser, is open to debate. What is clear though is that towards the latter half of the 1960s an unprecedented amount of attention was focused on the issue of white male homosexuality. A police raid on a party in one of

Johannesburg's more salubrious white suburbs in 1968 precipitated a request from the all-white parliament to investigate the issue of male homosexuality.

In the opening paragraph of the parliamentary report,⁷ the committee chairman ironically stated that between July 1966 and June 1967 there were fifteen cases of sodomy before the court involving white men, while 147 cases involving sodomy between black men came before the courts during the same time period. Despite the disparity, the report went on to document only one very particular kind of homosexuality. In a revealing paragraph, a police major stated:

Although the South African Police has [sic] dealt with various forms of homosexuality over the years, the circumstances were such that it was regarded as isolated and not really constituting a threat to the moral basis of the populace. The seriousness of the situation came pertinently to the notice when in January, 1968, a police raid was carried out on a double-story residence in the suburb of Forest Town, Johannesburg.⁸

The quotation reveals the kind of bias that later informed much of the legislation against homosexual activities between South African men. Whereas a history of black male homosexuality was openly acknowledged in compounds and elsewhere, it was white middle- and upper middle-class homosexual encounters that came under extreme scrutiny by the state. Despite a debate around whether homosexual men were in fact sexually gratified or satisfied,⁹ the threat to 'the moral basis of the populace' eventually precipitated an amendment to the Immorality Act. The enactment guaranteed criminal consequences for any 'male person who commits with another male person at a party any act which is calculated to stimulate sexual passion or to give sexual gratification'.¹⁰ Beyond the bizarre nature of this amendment, as noted by Cameron (1993),¹¹ there is also an intended race and class bias to the amended legislation which also demonstrated the area of the state's concern.

The reasons for the clear bias that informed much of the debate and legal precedent around male homosexuality lay in an attempt by the state to contain a perceived threat. Unlike the spatially-containable threat of black masculinity in the mines, white male homosexuality threatened the very existence of a patriarchal apartheid system. The predominantly white masculine parliament and legal system of apartheid, which had sought to categorise (and in postmodern terminology 'other') the South African population as a form of control found itself under threat. The idea of white male homosexuality in turn objectified the apartheid architects and practitioners. The idea sent panic down through the trenches of an unassailable order. The panic-stricken commission and parliament set about trying to understand and contain the 'transferable' condition of homosexuality between white men. A conspiratorial intent to overthrow the

'moral order' of apartheid was attributed to homosexual men. In an attempt to control and contain the assault, amongst other characteristics, the following were noted:

Homosexuals have no difficulty in identifying one another and know precisely how to approach one another when they find themselves in a strange area ... Queer[s] ... sometimes have sham marriages. The marriage, however, is never consummated and each of the parties goes his or her own way ... The older members of the queers derive pleasure in getting an attractive young man dressed as a female. The latter then performs a vulgar 'strip tease', this satisfying the onlookers sexually ... A queer is 'just ripe' for homosexuality from the age of 18 years. His 'life span' is approximately to the age of 30. After that he is 'over his youth'. He still practices it thereafter but he is introverted and he has acquired a mate and they are satisfied together ... The facts embodied herein were obtained by discussing the matter with queers, as well as from persons who associate with the latter without practicing the cult.¹²

The clandestine and dishonest disposition of male homosexuals, as outlined above, served to strengthen the need for strict legislation. The metamorphosis of a homosexual also revealed an effort on the part of the state to create a model in which to locate an undefinable threat to white masculinity. It is clear that the act of sexual intimacy between men, in itself, was not sufficient to sway opinion. Instead, the activity was constructed within a 'twilight zone of lust' and thereby marginalised. Such efforts once again served to contain a growing threat in the middle-class white suburbs of residential South Africa.

YOUR 'PLACE' OR MINE?

From a brief and pointed history of homosexual activity between men in South Africa, it is clear that the state's response has been at best inconsistent. A legacy of written documents and spoken memories assists in revealing the invisible past of South African male homosexuality. From these accounts it is clear that, within the public political life of South Africa, the act of male homosexuality was discussed with varying degrees of intensity, and within several fora. More important than the homosexual act, however, was the 'race' of the perpetrators and the locale in which their intimate encounter took place. The question of 'race' and place served to shape the state's response and that of the public in general.

Apartheid's control and regulation was piloted by an overwhelmingly male-dominated, Calvinist-inspired order. The case of black male workers living inside hostels reveals the absolute need to control and define those caught up in life under apartheid.

What followed then was a subtle shaping of the public's understandings of life within the hostel. In so doing, the state and mining authorities managed to assuage fears that challenged the smooth operation of apartheid. In defining the hostel as a veritable Sodom of mining life, the idea of sex occurring between black men somewhat lubricated the advance of mining-related capital accumulation.

The challenge that white middle-class men practising homosexuality posed to the apartheid state was their seemingly undefinable character. Unlike black miners who were contained and controlled within compounds, white male homosexuals had no outward signifiers, and thus could invisibly infiltrate the comforts of white middle-class suburbia. Accordingly much effort on the part of the state went into the defining and studying the homosexual 'cult'. As late as 1987, an attempt by the state to grasp the nature of homosexuality was once again revealed in a President's Council Report that tacitly accepted the innate character of homosexuality.¹³ Unfortunately the fact that the discussion fell under a section on promiscuity, and is listed along with extra-marital intercourse and prostitution as a threat to the white masculine youth of the country once again located the practice outside of the 'natural moral order'.

CONCLUSION

Homosexual acts between men have occurred throughout South Africa's apartheid past. The way in which they have been interpreted and acted upon by the state, however, has remained hidden through an essentialist framework that sought to separate the so-called 'situational homosexuality' from a wider practice which has more recently been called 'gay identity'. It is clear that the 'race' of men caught up in the act, as well as the spatial confines in which they chose to become intimate, shaped the South African state's response.

✓ Understandings of both acts as reflected in the varied public responses all concurred on the idea that homosexuality was in fact a transferable condition. Examples show how migrant workers left their wives permanently for deceptive and beguiling male prostitutes, while 'butterfly-like' young white men 'ripened' into full-grown homosexuals, after performing the dance of the seven veils for lecherous old men. The possibility of an innate compulsion as part of a masculine sexuality was never considered, for fear of the long-term implications this might hold for the future of the male-dominated apartheid order. The lessons which we can draw from the control and discourse of sexuality under apartheid go beyond a dismantling of South Africa's past. Rather, these instances evince the shortcomings of an essentialist understanding of sexuality, as informed and created by experience in 'other' contexts like the Anglo-industrialised nations of the 'First World'.

ACKNOWLEDGEMENTS

My grateful thanks to Gordon Pirie and Edwin Cameron for their insight, to Tim Davis and Larry Knopp for the inspiration to write this piece, and to Lydia Savage for helpful comments and editing.

NOTES

- 1 Derogatory Afrikaans name used for male homosexuals.
- 2 Derogatory name used for black South Africans during apartheid, stemming from a colonial term referring to a non-believer.
- 3 Republic of South Africa (1957) *The Immorality Act No. 23* s11.
- 4 The *xibonda* was an elected member of each hostel dormitory who could take the inmates' grievances to management. One must note that the *xibonda* system was also used by management to find out what was happening in every hostel dormitory.
- 5 *Weekly Mail*, Johannesburg, 15 March 1991.
- 6 Simon Nkoli, Chairperson of Gays and Lesbians of the Witwatersrand. Reported in *Weekly Mail*, *ibid*.
- 7 Thanks to Professor Edwin Cameron of the Centre for Applied Legal Studies, University of the Witwatersrand, Johannesburg for making me aware of the report and for referring me to: Rerief, G. (1994) 'Keeping Sodom out of the Laager: State repression of homosexuality in apartheid South Africa', in: E. Cameron and M. Gevisser (eds), *Defiant Desire*, London: Routledge.
- 8 Republic of South Africa (1968) *Report of the Select Committee on the Immorality Amendment Bill*, p. 9.
- 9 Republic of South Africa (1968) *Report of the Select Committee on the Immorality Amendment Bill* [S.C.7 - '68.]
- 10 Republic of South Africa (1975) *Sexual Offences Act No. 23*, as amended by *Immorality Amendment Act No. 57 of 1969* (ss20).
- 11 Referring to S V C 1987 2 SA 76 (W) 811-J, Cameron states: 'The critical jurisprudence this provision has evoked includes a solemn decision by two judges of the Supreme Court that "a party" was not constituted when a police major, visiting a well-known gay sauna in Johannesburg for entrapment purposes, barged in on a cubicle where two men were engaging in a sexual act and turned the light on. The court held no doubt, properly and fairly that the two men's jumping apart when the major switched on the light prevented a "party" from being constituted' (p. 34).
- 12 Republic of South Africa (1968) *Report of the Select Committee on the Immorality Amendment Bill*, p. 14.
- 13 Republic of South Africa (1987) *Report of the Committee for Social Affairs of the President's Council on the Youth of South Africa*.

IMAGENS

UMA PUBLICAÇÃO DA EDITORA DA UNICAMP ■ NÚMERO 4 ■ ABRIL 1995

André Gaudreault

Antonio Querino
Neto

Benedita da Silva

Big Richard

Bob Wolfenson

Eduardo Peñuela
Cañizal

Fernando de Tacca

Hermano Vianna

José Gatti

José Geraldo
Couto

Leão Serva



et
as
&

m i n o r i a s

Lúcia Nagib

Marcos Becquer

Mariarosaria Fabris

Milton Santos

Muniz Sodré

Onookome Okome

Philippe Dubois

Regina Jehá

Suely Rolnik

Teixeira Coelho

Walter Avancini

Wilson H. da Silva

Zuenir Ventura





IMAGENS

*uma publicação
da editora da unicamp*



ELEMENTOS DO VOGUE*

JOSÉ GATTI & MARCOS BECQUER



Foto de Michel Comto/Miramax Films, divulgação.

O elenco de *Paris Is Burning* (1990).

**A dança praticada por gays pobres
negros e hispânicos articula
elementos de práticas discursivas
heterogêneas, provenientes de
diferentes contextos sociais, étnicos
e históricos**

O vogueing — dança da moda, prática (sub) cultural — não é o objeto deste ensaio, mas serve para designar uma prática de conhecimento contígua à nossa. Assim, nossa preocupação não é “definir” o vogueing, mas antes explorar as relações entre alguns dos discursos envolvidos nessa performance. As várias representações do vogueing em recentes filmes e vídeos, especialmente *Paris Is Burning*¹, de Jennie Livingston, mas também *Vogue*², de Madonna, e *Tongues untied*³, de Marlon Riggs, entre outros, tornam possível nossa elaboração não por refletirem o vogueing

sem problematizá-lo, mas por iniciarem discursos próprios (teorizações) a seu respeito. Daí esses trabalhos fornecerem a oportunidade para uma crítica marcando o vogueing como um espaço de interseção de categorias como raça, classe, gênero e sexualidade.

O vogueing pode ser sumariamente descrito como uma dança que é praticada informalmente, em pontos como o antigo cais de Greenwich Village em Nova York (mostrado em *Tongues Untied*), discotecas e até mesmo no metrô; e mais formalmente nos chamados “bailes” (mostrados em *Paris Is Burning*), em que é praticado como desafio entre as diferentes “casas” (ou gangs) de gays pobres, em sua maioria negros e hispânicos. Nos bailes, os voguers competem para ver quem é “de verdade” (realness)⁴ em categorias como “garotas de subúrbio”, “executivo de

verdade", "alta-moda parisiense", "corpo sensual", e até mesmo "machão entendido competindo pela primeira vez como boneca". Como decifra Willie Ninja, *voguer* que aparece em alguns dos vídeos e filmes mencionados aqui, o *vogueing* utiliza poses da revista do mesmo nome, movimentos de *break* e gestos representados em hieróglifos egípcios.⁵ Dessa forma, o *vogueing* articula, numa determinada forma, práticas discursivas geralmente associadas com contextos sociais, históricos e étnicos diferentes. E por "articulação", aqui, definidos uma prática que simultaneamente enuncia e conecta um conjunto de elementos cujas identidades historicamente mutáveis se transformam na medida em que são articuladas.⁶

Alguns trabalhos recentes, que lidam com política de identidade, acionam o conceito de hibridismo no esforço de ressaltar a não-essencialidade de articulações compostas como o *vogueing*. Nesses trabalhos, a celebração e a radicalização do híbrido têm servido para contestar noções essencialistas de identidade étnica e cultural,⁷ mas a bagagem ideológica com que o hibridismo vem equipado permanece sem exame ou crítica.

Ligado etimologicamente ao acasalamento de animais e à agricultura, por exemplo, o conceito de hibridismo pode pressupor (e geralmente pressupõe) a origem "pura" dos elementos — quer dizer, suas identidades fixas e essenciais — anterior à hibridização. Como uma das definições encontradas no *Dicionário Aurélio* esclarece, o híbrido é "originário do cruzamento de espécies diferentes", sejam animais ou vegetais.⁸ Daí o hibridismo não implicar a eliminação do essencialismo na "prole", no produto do cruzamento. O hibridismo pode, também, apenas deslocar esse essencialismo para os progenitores, que são assim classificados em categorias estáticas ou homogêneas.

Além disso, essa referência a progenitores e prole acaba reforçando o essencialismo fundamental da diferença (de sexualidade), mesmo quando tenta chamar a atenção para a heterogeneidade de identidades étnicas e culturais.⁹ Nesse sentido, a idéia do hibridismo pode contribuir para a hegemonia da metáfora heterossexista que tem informado inúmeras teorias do natural e das relações materiais. A lógica específica implícita aqui, de que duas entidades contrastantes "se juntam" para produzir uma terceira, se mascara de universal e trans-histórica. Aproxima-se daquilo que Foucault chamou "a empobrecida lógica da contradição", uma noção aristotélica que goza de proeminência especial desde o século XIX, e da qual ele encontra evidência nos "constrangimentos esterilizantes da dialética".¹⁰ Efetivamente, tal lógica pode naturalizar não apenas conceituações dominantes e teleológicas de progresso e evolução (também pertinente a noções eugênicas de pureza étnica e cultural), como também naturaliza explicações totalizantes e redutivas de mecanismos de luta que privilegiam o conflito como condição de mudança. A predominância das teorias de desenvolvimento histórico e transformação social informadas por tal lógica sem dúvida participa na manutenção das atuais formas hierárquicas da subjetividade.¹¹

Assim, mesmo sem rejeitar o conflito como forma de luta, questionamos seu privilegiado *status* epistemológico no regime de verdade atualmente dominante. Sugerimos que as relações de poder implícitas no *vogueing* excedem lógicas autotéticas de contradição e síntese, e desafiam a hegemonia desfrutada por tais hetero-lógicas. De fato, considerando as posicion(alidades) subjetivas ocupadas pelos praticantes (sub)culturais do *vogueing*, e aquelas que eles abraçam (e criticam, mas não simplesmente contradizem) ao percorrer sexualidades, gêneros, raças e classes em *performance*, sentimos a demanda por entendimentos mais sutis dos processos e estratégias de resistência. Daí a impor-

tância do *vogueing* (e de articulações similares) para o projeto de se pensar a luta.

Como uma caracterização político-estética de discursos articulatórios como o *vogueing*, o conceito de *sincretismo* pode ser mais sugestivo que o de hibridismo. Apesar de os dois termos serem freqüentemente usados sem distinção, gostaríamos de assinalar algumas diferenças importantes entre eles.¹² A etimologia de *sincretismo* indica a articulação tática de diferentes elementos, exemplificados em Plutarco pelas comunidades da antiga Creta que, apesar de suas diferenças, se reuniram para enfrentar um inimigo comum. Assim, o *sincretismo* ressalta o paradigma político — e não o (i)natural — de articulação e identidade, um paradigma em que os desunidos habitantes de Creta, ao invés de formar um todo homogêneo, compõem uma frente heterogênea de comunidades distintas em relações diferenciadas entre si. Como tal, o alinhamento discursivo implícito no *sincretismo* permanece contingente a relações de poder e sujeito a mudança de acordo com a especificidade histórica; os elementos unidos aí são privados de qualquer "ligação necessária" *a priori*, e não possuem qualquer sentido de fixidez originária em suas identidades ou relações. Dessa forma, o *sincretismo* designa articulação como um modo de devir politizado e descontínuo. Implica a coexistência "formal" de componentes cujas identidades precárias (isto é, *parciais*, e não *impaciais*) são mutuamente modificadas em seu encontro, sem que suas diferenças distintivas sejam dissolvidas ou eliminadas nessas modificações, e sim estrategicamente reconstituídas numa constante guerra de posições.¹³

Na medida em que o *sincretismo* afirma os limites permeáveis de seus elementos, a eficácia metodológica de relações estritas de contradição/complementaridade entre identidades supostamente fixas (como, por exemplo, nos modelos dominantes de heterossexualidade e/ou dialética objetivista que geralmente funcionam como estruturas básicas para subordinações no social) pode ser radicalmente questionada. É este desafio relacional que distingue mais claramente *sincretismo* tanto de hibridismo como de síntese.¹⁴ Os dois últimos são momentos privilegiados de um sistema fechado no qual elementos *providos* de identidades distintas e diamétricas se enfrentam e resolvem definitivamente seu contraste na (re)produção de

uma "unidade maior", externa a eles. Evidentemente, essa resolução é antes de mais nada garantida pela diferenciação "pura" e positiva dos elementos, isto é, sua externalidade na relação entre si e sua internalidade em relação ao sistema que atribui suas identidades e as contém. Como instâncias de resolução no sistema, hibridismo e síntese potencialmente dissimulam e contornam assimetrias contingentes de po-

Dorian Corey e Willi Ninja, atores de *Paris is Burning*, filme de Jennie Livingston (1990).



Foto de Michel Comte/Miramax Films, divulgação.

"Se ... uma mulher normal quiser que seu marido lhe compre um conjunto de máquina de lavar e secadora... Ela vai ter que ir para a cama com ele, não é? Para dar a ele o que ele quer e conseguir o que ela quer. Então, no final das contas, dá tudo na mesma."

Venus Xtravaganza
(em *Paris is Burning*)

der que engendram e particularizam a luta. Sincretismo, por outro lado, assinala não o telos pré-ditado de uma redentora unidade maior contida num desdobrar diacrônico, mas sim o intercâmbio historicizado entre elementos, baseado no complexo jogo de diferenças e afinidades de um desejo coletivo de hegemonia.

Entretanto, o conceito de sincretismo foi utilizado

de muitas maneiras diferentes desde que Plutarco escreveu a história dos cretenses. Durante o período de expansão do colonialismo europeu, por exemplo, quando a etnografia foi mobilizada para descrever povos colonizados, o sincretismo veio definir um estágio de evolução (progresso), servindo para explicar como sociedades "não-civilizadas" "assimilavam" culturas mais "avançadas". Assim, os etnógrafos, seguindo uma tradição estabelecida desde a contra-reforma¹⁵, classificaram como síncretas as práticas religiosas que articulavam símbolos de religiões diferentes em iconologias complexas. Aqui, ao mesmo tempo em que o sincretismo foi reduzido a um momento "transicional" numa progressão etapista, uma mudança psicológica foi acrescida em seu significado — uma mudança que, recorrendo a um arrazoado (sub)desenvolvimentista, decididamente traduziu as relações dialógicas entre as culturas nos termos de uma contra-lógica¹⁶. Daí ser tipicamente — além de paternalisticamente — assumido que os colonizados, na tentativa de superar as proibições religiosas dos colonizadores, simplesmente disfarçavam suas próprias divindades com os acessórios (culturalmente contrastantes) da iconografia européia. Exemplos clássicos de tais sincretismos incluem a santa madroira de Cuba, La Virgen de La Caridad del Cobre, também conhecida como a deusa iorubá Oxum; ou São Jorge, que em partes do Brasil é conhecido como Ogum, o deus guerreiro dos iorubás e dos fon.¹⁷

Construções explanatórias tais como a retórica do disfarce e sua significativa como "etapa de desenvolvimento" manifestam a posição (ansiosamente) central do conceito de autenticidade na produção etnográfica do(a) outro(a). Sob a égide do modelo de contradição estabelecido e sua concomitante reificação de diferenças, a eficácia dessas racionalizações é sem dúvida reforçada por manter simultaneamente o que é ou não "europeu" (si-mesmo/não-si-mesmo)¹⁸ e regulamentar o que pode ou não atingir o *status* de "correspondência simétrica". Tal policiamento crítico de diferença e identificação não apenas (re)instaura a oposição binária de dois termos; ele (re)institui também, é claro, a subordinação do segundo ao primeiro, logo assegurando o valor e o modo de localizar o outro "autêntico" e "puro". Assim, neste esquema representacional (reforçado pelo privilegiamento eurocêntrico do visual como conhecimento não-mediado), semelhanças entre vestimentas e acessórios de certos ícones nos panteões sincretizados forão, por exemplo, "normalmente" aceitas como as "motivações" por trás dos sincretismos. Ao mesmo tempo,

conexões e articulações sutis e complexas que estivessem baseadas, digamos, em princípios teocráticos, teosóficos e outros de caráter político-religioso foram ignoradas como irracionais, contraditórias ou intelectualmente inacessíveis ao outro (ainda) subdesenvolvido. Assim mesmo, os sincretismos continuam a desafiar a estabilidade "transcendental" de conceitos tais como identidade e diferença. Em Cuba, assim como em partes do Brasil, por exemplo, o poderoso Xangô, deus da justiça e do trovão, é sincretizado com Santa Bárbara — um evento que confunde, mesmo em nível do visual, a regulação de identificação e a manutenção de diferença em termos das noções tradicionalmente fixas de gênero (tanto na Europa quanto na África).

Foi em grande parte devido a uma etnografia nostálgica por uma fugidia "pureza" cultural e étnica que o sincretismo ganhou um peso pejorativo que o afastou de sua etimologia. Os efeitos ideológicos desta operação, em que as tecnologias do (pós)colonialismo esvaziavam o conceito de seu conteúdo político numa manobra retórica que redefine alinhamento e resistência como contradição, são evidenciados nas atuais definições de sincretismo no dicionário: "reunião artificial de idéias ou de teses de origens dispartadas; visão de conjunto, confusa, de uma totalidade complexa".¹⁹

Na diáspora africana, as respostas a tais distorções colonialistas são várias. Por um lado há tentativas de se propor alternativas ao sincretismo como instrumento de análise. Muniz Sodré, por exemplo, sugere o conceito de "plasticidade" como uma das características distintivas dos sistemas religiosos e culturais dos oeste-africanos, o que os teria mantido abertos à interação dialógica. Tal plasticidade, Sodré sugere, tem sido "usada como um recurso de um *continuum* africanista no exílio", tanto para sobrevivência como adaptação.²⁰ Por outro lado, uma vasta literatura diaspórica (assim como uma filmografia) se apropriou do sincretismo, simplesmente rejeitando os padrões de autenticidade e a carga de contradição (ilógica, primitiva) que marcou seu uso pela etnografia colonialista.²¹

Mesmo que mantenhamos a designação de "sincretismo" para práticas culturais e/ou religiosas, como as já mencionadas, defendemos a repolitização e a radicalização do conceito — o que pode ser alcançado não apenas se retraçando a etimologia da palavra, mas também problematizando a história de seu uso. Daí propormos a reinscrição do contato entre, por exemplo, sistemas simbólicos europeus e africanos em articulações síncretas, não como contraditórias mas sim *antagônicas*, isto é, em relações animadas pela presença parcial do outro no si-mesmo, a tal ponto que a identidade diferencial de cada termo é ao mesmo tempo possibilitada e refreada de total constituição.²² Estas relações que, dependendo das configurações de poder em condições históricas contingentes, podem ou não cristalizar-se em oposicionalidades existem tanto horizontalmente (em alinhamentos equivalenciais entre grupos diversos unidos em luta, como no exemplo cretense) como verticalmente (em confrontações entre a dominante e a subalterna, como no colonialismo). Relações antagônicas, portanto, indicam os limites das concepções absolutistas de cultura baseadas num sistema fechado de diferenças estancas e hetero-tópicas, e por isso expandem as lógicas de luta.

As relações síncretas são, desse modo, perpassadas por um duplo movimento de aliança e de crítica. Sincretismo não envolve nem "concessão" (em última instância uma transposição da lógica de contradição para uma transação quantitativa) nem "aceitação acrítica" (isto é, inclusão pluralista), mas antes um processo que articula elementos de modo a modificar sua inteligibilidade e transforma seus espaços combinatórios. Os hieróglifos egípcios, por exemplo, identificados por Willie Ninja como um elemento do *vogueing*, podem ser vistos como uma

**O conceito de
sincretismo é mais
sugestivo que
o de hibridismo
para caracterizar
o vogueing.
Implica um devir
politicizado e
descontínuo,
onde coexistem
identidades
precárias e
parciais.**

afirmação da herança reivindicada pelo africanismo na diáspora. De fato, a parafernália que cerca os *voguers* entrevistados em *Paris Is Burning* inclui bustos egípcios dourados — registro de um orgulhoso passado africano, assim como de padrões de beleza não-brancos. Ao mesmo tempo, entretanto, essa apropriação estética também conecta o *vogueing* à tradição

próprias feminilidades em *performance*. Ao mesmo tempo, entretanto, os planos de Venus para o estrelato (como modelo) e/ou “normalidade” (como dona de casa suburbana) também reforçam suas afinidades com a “multiplicação de pessoas num único ser que”, de acordo com Roland Barthes, “é considerada sempre pela Moda como um índice de poder (feminino)”.²⁶ Nesse duplo movimento, então, Venus “deforma” representações dominantes da mulher-enquanto-essência, ao remodelar o conceito de mulher em algo que pode ser chamado mulher-enquanto-posicionalidade. Venus é assim articulada à “mulher” de modo a modificar ambos os elementos articulados — o conceito de mulher, a própria subjetividade de Venus — e os discursos em que eles estão agora (e estavam anteriormente) posicionados.

Desse modo, a sincretização de, por exemplo, hieróglifos egípcios, movimentos de *break* e poses de revista de moda demonstra como sexualidade, gênero, classe e raça são (re)colocadas no *vogueing*. Um espaço então aberto, em que formações discursivas diferentes podem estrategicamente configurar alinhamentos insuspeitados de significações que, todavia, permanecem distintas.

Nesse sentido, podemos examinar o que se diz das relações do *vogueing* com os meios de comunicação. Tanto *Paris Is Burning* quanto o *Vogue* de Madonna, narcisisticamente (na medida em que os meios, aqui, assumem a importância de seu próprio impacto), destacam a “influência” dos meios sobre os *voguers*. A coleção de ícones hollywoodianos no vídeo de Madonna, exemplificada pelo verso “*Rita Hayworth gave good face*” (“Rita Hayworth era boa de cara”), aclama o *vogueing* como o próximo estágio numa sucessão de *glamour* utópico (condensado na própria Madonna?), mas mal toca em sua inserção nas tradições de resistência a que nos referimos antes, fora de Hollywood e do *camp* (ou *Kitsch*).²⁷ *Paris Is Burning*, por outro lado, apresenta *voguers* como sujeitos que, ainda que ludibriados pela ideologia dos meios, parecem subvertê-la — sem querer — na euforia momentânea da inversão carnavalesca.

Apesar dessas representações, que podem ser apressadamente explicadas pela influência dos meios de comunicação, os *voguers* se apresentam ativos e autoconscientes ao criticarem discriminações de raça, sexo e classe. Em *Paris Is Burning*, eles e elas fazem referências à riqueza generalizada, heterossexualista e branca dos comerciais de televisão que anunciam de tudo, de água sanitária a brinquedos, o que se contrapõe ao argumento de que os *voguers* simples e mecanicamente assimilam uma propaganda comunista dos meios que os marginalizam. Além disso, as complicações de identidade personificadas também problematizam consideravelmente a explicação de que o engajamento dos *voguers* com os meios é pouco mais do que uma forma de alienação dos seus “verdadeiros” eus. No entanto, as referências críticas dos *voguers* são consideravelmente neutralizadas, por exemplo, quando *Paris Is Burning* sutilmente introduz estratégias narrativas típicas de tragédias, casos psicológicos e biografias, dentro de sua forma “convencional” de documentário (que é como a diretora Jennie Livingston define seu filme).²⁸ E por meio dessas narrativas que o filme apresenta Octavia Saint-Laurent e Venus Xtravaganza, enquadrando cuidadosamente essas personagens na aparente privacidade de suas casas, onde elas falam abertamente de sua adoração pelas imagens das revistas e da televisão. O filme também acompanha e comenta os diferentes “destinos” públicos de cada uma, fora do circuito dos bailes. Nessas cenas, o contraste semântico forjado entre o pessoal e o social ideologicamente produz os momentos “íntimos” como instâncias de acesso imediato às “realidades internas” das personagens. As histórias contadas sobre Octavia e Venus são

gay (branca) de auto-exibição por meio do “exótico”, isto é, por meio daquilo que está literalmente fora de visibilidade. Michael Moon, por exemplo, sugere que as narrativas orientalistas, nas quais a supremacia ocidental/masculina reprime os orientais (supersensuais), têm ressonância especial para platéias *gays* sujeitas à opressão homofóbica; a reencenação exagerada dessas narrativas possibilita aos *gays*, por seu lado, montar *performances* de resistência política. Os filmes de Jack Smith, especialmente *Flaming Creatures* (“Criaturas flamejantes”), são exemplos desse tipo de re-apropriação que, como Moon escreve, “alimentou inúmeras erupções em pequena e grande escala de rebelião entendida (*queer rebellion*) [...]”.²³ Assim, dois discursos aparentemente separados (e geralmente considerados “em oposição”) são sincretizados no *vogueing*: os das lutas africanistas e *gays*. Esses elementos se engajam, na expressão de Clyde Taylor, num “subterrâneo epistemológico”,²⁴ em que conhecimentos oposicionais, apesar de dispersados num campo em que o efeito da dominação ao mesmo tempo os fragmenta e subordina de modos historicamente específicos e contínuos, conseguem encontrar conexões estruturantes e desafiar a hegemonia.

Por meio do *break*, o *vogueing* estabelece outra conexão deste tipo: a dos *gays* negros e hispânicos com a cultura *hip hop*, que emergiu nos anos 70 no South Bronx (e que propiciou, entre outras manifestações, a atual febre do *rap*). Escrevendo sobre o movimento *hip hop* “Zulu Nation”, Dick Hebdidge o vê “inserido numa tradição que valoriza a destreza verbal e física”, e que é “abertamente dedicado à sublimação da briga em dança, do conflito e competição, de desespero em estilo e num sentido de dignidade”.²⁵ Esta descrição, que curiosa-mente lembra o espírito dos bailes de *vogueing*, alinha o *hip hop* e o *vogueing* com uma tradição diaspórica africana que inclui as competições de *limbo dance* no Caribe e as artes marciais da capoeira no Brasil. O *vogueing*, entretanto, multiplica as frentes alinhadas em luta ao inserir o *break* numa história emergente negra e hispânica *gay*, desafiando dessa forma certas correntes (hetero)sexistas no *hip hop*. A articulação sincrética, portanto, não inclui simplesmente a destruição, a desestruturação ou a aceitação desqualificada de discursos precedentes, mas antes sua (re)estruturação.

Tensões e afinidades antagônicas também ocorrem entre os *voguers* e as atitudes de moda. Em *Paris Is Burning*, a transexual pré-operada Venus Xtravaganza parece chamar atenção para as tensões com as representações essencialistas da mulher das revistas de moda ao ressaltar o caráter construído de suas

tão in-seminadas desses momentos privilegiados de “verdade” que, por meio deles, o filme efetivamente fabrica uma etiologia espúria para a situação das personagens. Octavia e Venus parecem irresistivelmente impelidas pelas poderosas imagens que as cercam. Neste caso, a abrangente dicotomia ativo/passivo implícita na noção de influência se impõe na enclausurante lógica de causa-e-efeito da narração.²⁹ Previsivelmente, essa dicotomia e essa lógica, como estruturas homólogas e mutuamente dependentes, se reforçam ao ponto de deixar poucas dúvidas sobre os limites do agenciamento dos *voguers* ante os meios.

No entanto, a presença dos *voguers* em *Paris Is Burning*³⁰ sugere uma trama de antagonismo: é evidente que os *voguers* procuram conquistar os meios usando-os ao mesmo tempo em que são usados por eles. Se os meios interpelam os *voguers* como consumidores, estes antagonizam tal aceno identificatório por meio de *performances* que desafiam os limites e restrições dessa definição.³¹ Por exemplo, não é necessariamente como consumidores (nem mesmo como representantes da “vida real” do outro) mas como *estrelas* (e a mobilidade entre essas construções discursivas) que tais identidades são possibilitadas e prevenidas nas relações dos *voguers* com os meios de comunicação em sua organização atual. Assim posicionada, sua articulação demanda a mudança radical e estrutural tanto dos meios de comunicação como das subjetividades interpeladas e marginalizadas dos *voguers*.³² O envolvimento do *vogueing* na política de representação, nesse sentido, excede os termos sumários de uma dialética redutiva, em que pólos opostos (e a quantidade de sua influência) seriam claramente fixados e identificados. Diferentemente, as confrontações dos *voguers* com os meios de comunicação são marcadas pelos limites *móveis* de seu próprio *agenciamento* num processo *sobredeterminado* por circunstâncias históricas. Ao invés de estarem informadas pelo fatalismo da cooptação que o discurso da influência insinuaria, as críticas e as assimilações que os *voguers* fazem dos meios de comunicação desempenham uma luta por apropriação.³³

Desse modo, a ênfase em influência em *Paris Is Burning* (apesar da abordagem simpatizante) pode bem ser lida como sintoma, como escreve Kobena Mercer em outro contexto, de “uma ansiedade básica de apontar e categorizar uma prática que perturba e rompe com as expectativas fixas e pressuposições normativas”³⁴; em outras palavras, como uma parte integral da própria ambição do filme de “explicar” o *vogueing* normativamente. *Paris Is Burning*, por exemplo, institui uma relação pedagógica com seu público, indicada por um sistema unívoco de perguntas e respostas que tenta traduzir o vocabulário rico e criativo dos *voguers*. Para citar apenas um caso: a palavra “*reading*” é projetada em letras brancas sobre fundo preto enquanto os *voguers* são convocados a providenciar uma definição precisa para seu uso do termo. É aqui que os princípios ideológicos da missão explanatória do filme (flagrantemente inscritos no preto-e-branco das imagens gráficas) parecem não apenas pressupor uma audiência desinformada sobre o *vogueing*, como também restringir a disseminação crítica das significações dos termos. De fato, na linguagem *gay* (negra e hispânica), o “*reading*” — a verdadeira arte dos insultos, segundo a veterana *voguer* Dorian Corey — atua como um significante móvel, que serve para criticar representações aparentemente sem falhas, ou fixas. Sua contigüidade homográfica à leitura (ou “*reading*”) propriamente dita implicitamente desafia a certeza conceitual que geralmente acompanha essa prática. Assim, a tendência autoritária para a monossemita, que caracteriza a busca de significados definitivos em *Paris Is Burning*, remete ao clássico procedimento filológico que reduz signos a sinais.³⁵ De acordo com Voloshinov, essa manobra

permite a comodificação em larga escala de conjuntos discursivos inteiros ao mesmo tempo em que impede a conceptualização da multiacidentalidade viva e do engajamento dialógico crítico de seus signos.³⁶ Ao (re)codificar um sistema de diferenças (eu/não-eu) como sua estratégia interpretativa, *Paris Is Burning* efetivamente delimita o terreno ideológico em que o *vogueing* opera. Como uma competente cartilha etnográfica, o filme estabelece um abismo estrutural entre “o mundo (fixo) dos *voguers*” e “o público (fixo)”, um abismo supostamente superado por um cinema civilizador, sempre à procura de fenômenos exóticos e autênticos.

É nesse sentido que “influência” e sua correspondente “cooptação” adquirem uma função adicional: a de distinguir o *vogueing* autêntico daquele corrompido pela comercialização. Essa lógica faz do depoimento de um *voguer*, de que os bailes já não são mais os mesmos, uma garantia de que *Paris Is Burning* conseguiu “captar” o verdadeiro *vogueing* no seu apogeu — estratégia de validação que é retroativamente enfatizada no início do filme, quando a voz de uma das personagens anuncia que o filme é sobre “o circuito dos bailes e os *gays* que participam dele”. No entanto, a idéia de autenticidade, como sugerimos, é problematizada pelo próprio *vogueing* enquanto prática sincrética. Podemos considerar, desse modo, o vídeo *Vogue*, de Madonna, menos uma cooptação (ou corrupção) do que uma rearticulação do *vogueing*, uma rearticulação não necessariamente justaposta à autenticidade do *vogueing* enquanto prática subcultural, mas que é propiciada pelo *vogueing* enquanto uma prática de conhecimento que produz identidades móveis e não-fixas.

Por sua vez, o discurso da autenticidade em *Paris Is Burning* serve para substituir qualquer tentativa de autorreflexividade autoral e instaurar a *autoridade* da experiência. De fato, é precisamente baseado no experiencial — neste contexto, uma categoria epistemológica que dissimula seus próprios apelos a formas arbitrariamente estruturadas de (re)conhecimento ao naturalizá-las como presença imediata — que *Paris Is Burning* está, como a diretora Livingston declara, “dando definições [...]”. Está usando formas conhecidas e fazendo algo diferente com elas”.³⁷ Assim, o filme acaba interpretando o conhecimento praticado pelos *voguers*, esse “algo diferente”,

ao relegá-lo — e desse modo contê-lo — a certas posições (alidades) subjetivas, isto é, a uma certa raça, a um gênero, à orientação sexual e à classe, e à “experiência deles”. Não é de surpreender, assim, que os *voguers* sejam retratados como personificações grotescas de contradição (e não de antagonismo) ao “reverter ludicamente” hierarquias vigentes de poder/identidade. Desprovido dessa forma de suas recon-

Venus Xtravaganza em *Paris Is Burning*, filme dirigido por Jennie Livingston em 1990.



Foto de Jennie Livingston/Kamax Films, divulgação.

figurações sincréticas do real, o *vogueing* permanece fixo numa esfera semiótica de relações diferenciais que serve aos ditames de um multiculturalismo superficial. Torna-se apenas mais um momento numa corrente de racionalização que opera nos termos de oposições claramente identificáveis e oposições estáveis (como negro/branco, pobre/rico, *gay*/careta, feminino/masculino etc.) e que significa, multiplica e hierarquiza a diferença ao “explicá-la” nos termos de categorias fechadas e bloqueadas. Toda uma comunidade heterogênea — pois os *voguers* não desfilam apenas em categorias como, por exemplo, “garota de sucesso”³⁵, mas também como “moleque de bairro (aquele que provavelmente te assaltou a caminho do baile)”, “militar”, “executivo”, “estudante universitário” etc. — é assim agrupada como um Outro unificado e homogêneo, atestados por “sua experiência” e fixados numa sequência não-questionada de diferenças absolutas.³⁶

Tongues Untied, por outro lado, ao invés de utilizar o experiencial para “explicar” o *vogueing*, convoca o *vogueing* para redefinir o experiencial. A presença do diretor Marlon Riggs na narrativa (auto)biográfica de *Tongues Untied* ressalta reflexivamente o experiencial como uma construção que, longe de homogeneizar uma identidade negra e *gay* “autêntica(da)”, diversifica os discursos negros *gays*. Assim, seu depoimento de que “[*Tongues Untied*] atravessa muitas fronteiras de gêneros narrativos” é um sinal ilustrativo daquilo que, para ele, é parte importante da mensagem do vídeo, de que “a maneira de romper com a esquizofrenia de se tentar definir identidade é tomar consciência que se é muitas coisas numa só pessoa”.³⁷ De fato, a sequência de *vogueing* (assim como outras sequências que constituem as “digressões” do vídeo) contribui para apresentar identidade como heterogênea. Ao reintroduzir o coletivo no discurso fílmico, o *vogueing* em *Tongues Untied* desafia a univocalidade que geralmente acompanha o entendimento do experiencial. Entretanto, como articulação sincrética, o *vogueing* pode estar radicalizando até mesmo a busca de uma identidade negra e *gay* definitiva, ainda que heterogênea. Enfatizando a abertura do si-mesmo em antagonismo, o *vogueing* interrompe a própria coerência do experiencial que informa o “eu” coletivo elaborado em *Tongues Untied*.

Por “interrupção”, aqui, definimos uma prática que criticamente separa e (re)abre as estruturas fechadas em que configurações discursivas se petrificaram.³⁸ Ao sincrétizar elementos em *performance*, o *vogueing* efetivamente literaliza a interrupção em forma de pose. Na definição psicanalítica de Craig Owens, a pose se erige em relação agressiva com o (desejo de) poder.³⁹ Ela inscreve a compulsão fálica de paralisar a “dança dos signos” e (re)produzir significações; ela também dramatiza, por meio de sua própria artificialidade, a fragilidade desse desejo de estase no movimento da história. É dessa forma que a interrupção pode ser entendida como ponto de deslocamento entre o sujeito e a estrutura que supostamente o contém. A pose, assim, torna-se uma forma de resistência ao mau-olhado (o *fascinum* de Lacan) das estruturas de subjetividade que a imobilizariam na corrente de significações.

No vídeo de Madonna essa pose de resistência — encapsulada na etnografia do outro de *Paris Is Burning* e emergente no lirismo estroboscópico de *Tongues Untied* — ganha um caráter novo e (des)politizado. Torna-se um veículo (estelar) de escape para a perversidade polimorfa de uma pista de dança idealizada e universalmente disponível, onde, como diz a letra, “não faz diferença se você é negro ou branco, menino ou menina”. Madonna define assim o próprio *topos* do multiculturalismo como um lugar onde antagonismos são

neutralizados e lutas tornadas supérfluas. É nesse espaço indiferente, garantido por aquilo que Ernesto Laclau chama de violência do universal,⁴⁰ que identidades objetivas e diferenciais expandem indefinidamente. Aqui, nestes apelos mais ou menos implícitos a uma noção de utopia que não informa mas substitui a crítica, descobrimos um elo crucial



Cena de *Tongues Untied*, filme de Marlon Riggs (1989).

entre *Paris Is Burning* e o *Vogue* de Madonna, entre realismo e escapismo: ambos são sinédoques de construções vigentes do multicultural. Fetichizam um outro objetificado e/ou submetem a um mito de igualdade. Os dois trabalhos tomam parte da produção de novidades, processo que serve para nos manter atualizados, continuamente acumulando novos elementos a um sistema relacional que os absorve; ambos abrigam o *vogueing* sob o pluralismo em moda. Concebendo o conhecimento em termos quantitativos, este multiculturalismo prudentemente heterogêneo — apesar de hegemônico — não exclui nada.

O que acaba sendo ignorado nesse processo, entretanto, é o papel do desejo que, em nossa leitura interruptora (ao invés de interpretativa) do *vogueing*, continuamente reafirma diferenças em termos qualitativos. Nesse sentido, os *voguers* estariam posando o próprio desejo como uma forma de conhecimento anti-hegemônico. Entendido como articulação sincrética, o *vogueing* explora o possível dentro do existente. Ao acolher, criticar e reestruturar, por exemplo, etnicidade, (homo)sexualidade, gênero, classe etc., o *vogueing* interfere em estruturas discursivas soberanas — como o experiencial e o autêntico — que reduziriam seus elementos a momentos imanentes de um sistema naturalizado de diferenças e que o *vogueing* re-vela inadequado para suas reconfigurações do real. Ao interromper o fechamento das identidades e suas relações, os elementos sincréticos do *vogueing* propõem novas possibilidades de luta.

*Este trabalho foi apresentado na conferência da Society for Cinema Studies, na University of Southern California, Los Angeles, maio de 1991, e na Gay and Lesbian Studies Conference, Rutgers University, novembro de 1991. A participação de José Gatti foi parcialmente financiada pelo CNPq e pela Universidade Federal de Santa Catarina. Nossos agradecimentos a Patricia Leonardi, Ella Shohat e Bob Stam pelas críticas e sugestões, e especialmente a Gilka Girardello pela valiosa revisão da tradução. Texto originalmente publicado em *Third Text*, n.º 16-17, London, Kala Press, Autumn/Winter 1991.

1. Depois de uma carreira de sucesso em vários festivais de cinema (inclusive o do Rio de Janeiro, em agosto de 1991) e seis meses seguidos de casas cheias no Film Forum, um pequeno cinema de arte em Nova York, *Paris Is Burning* (1990) está agora sendo distribuído comercialmente em vários países pela Miramax. Foi também exibido pelo Channel 4 da televisão inglesa, que participou da produção. O filme é pioneiro ao tratar de um assunto absolutamente sub-representado; aponta, também, para estratégias políticas e representacionais informadas por questões de outridade.

2. Mostrada pela MTV no mundo todo, essa performance está incluída em duas versões diferentes na antologia *Madonna: The Immaculate Collection*, Warner Reprise Video, 1990.

3. Apesar de ter ido ao ar por várias estações públicas de TV (algo equivalente às TVs educativas do Brasil), *Tongues Untied* (1989) ainda está sob censura em quase toda a televisão americana. A versão em vídeo está sendo distribuída, nos Estados Unidos, por Framelines.

4. "Realness" é um termo criado na comunidade gay nova-iorquina e não deve ser confundido com "realism". Para uma exploração etimológica de "realness", "reading" e outras palavras, vide Marcos Bequer, "Snap/Thology and Other Discursive Practices in Tongues Untied", *Wide Angle*, vol. 13, n. 2, abril 1991, p. 6.

5. Seu depoimento está em *Paris Is Burning*.

6. Cf. Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London, Verso, 1985, p. 105. Stuart Hall assim a define, em Lawrence Grossberg, "On Postmodernism and Articulation: An Interview with Stuart Hall", *Journal of Communication Inquiry*, Summer 1986, p. 53: "Uma articulação é a forma da conexão que pode realizar a unidade entre dois elementos sob certas condições. É uma ligação que não é necessária, determinada, absoluta e essencial por todo o tempo. A questão é: sob quais circunstâncias uma conexão pode ser forjada ou realizada? A chamada 'unidade' de um discurso é na realidade a articulação de elementos distintos e diferentes que pode ser uma articulação de modos diferentes porque eles não necessariamente 'se pertencem'. Vide também Dick Hebdidge que, em *Hiding in the Light*, London, Routledge, 1988, p. 205, define articulação como "uma relação continuamente cambiável e mediada entre grupos e classes, um campo estruturado e um conjunto de relações vividas, nos quais formações ideológicas complexas compostas de elementos derivados de diversas fontes devem ser ativamente combinados, desmontados, remontados (bricolaged), para que novas alianças políticas possam ser asseguradas entre grupelhos fracionais diferentes, e que daí em diante não podem mais retornar a classes estáticas e homogêneas".

7. Vide, por exemplo, Essex Hemphill, "Looking for Langston: An Interview with Isaac Julien", in Essex Hemphill (ed.), *Brother to Brother*, Boston, Alyson Publications, 1991; Cornel West, "The New Cultural Politics of Difference", October 53, Summer 1990; e Bequer, op. cit. Em contextos de afirmação gay, o uso analítico de hibridismo pode surgir como uma apropriação especialmente corajosa e irônica, desde que, arquetipicamente, os híbridos são caracterizados por sua esterilidade e desnatureza (como, por exemplo, a mula, que é o produto estéril do cruzamento do cavalo e do jumento). No entanto, é mais comum que o híbrido seja produzido (conceitualmente, e por sua "utilidade") em e por um

— sistema relacional que necessariamente não é, mas que se define e exerce seu poder em oposição à homossexualidade.

8. Aurélio Buarque de Holanda Ferreira, *Novo dicionário da língua portuguesa*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1975, p. 722.

9. Para uma crítica das representações essencialistas da diferença sexual, vide o trabalho de Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990; e ainda Chris Straayer, "The

She-Man: Postmodern Bi-Sexed Performance in Film and Video", *Screen* 31.3, 1990.

10. "Power and 'Strategies'", Colin Gordon, (ed.), *Power/Knowledge*, New York, Pantheon, 1980, pp. 143-144.

11. Em termos de desenvolvimento histórico, referimo-nos aqui a uma certa concepção de dialética que define uma operação de um sistema teleológico que fixa as identidades dos elementos a priori, ao reduzir suas relações a uma contradição; o telos serve assim para resolver aquela contradição, o que Laclau e Mouffe chamam de "astúcia da razão" (hegeliana). Vide Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, op. cit., p. 95. Em termos de transformação social nos referimos, por exemplo, à distinção de Gramsci entre "guerra de manobras" (sempre privilegiada, talvez devido ao medo da "recuperação") e "guerra de posições" na teorização da luta. Em nosso ponto de vista, a guerra de manobras reduz a luta à contradição e almeja uma vitória espetacular (ainda que temporária) sobre a opressão; a guerra de posições inclui uma abordagem mais completa e estratégica (se não totalmente negadora) da luta. Vide Antonio Gramsci, *Cartas do cárcere*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.

12. Manthia Diawara atribui significado igual aos dois termos em seu ensaio "The Nature of Mother in Dreaming Rivers" *Third Text*, n. 13, Winter 1990/1991, p. 82: "O híbrido, que é sinônimo de creole, sincretismo e simbiótico nos trabalhos dos poetas da negritude e dos artistas e animadores culturais negros da Grã-Bretanha, é o produto de muitas culturas". E Kobena Mercer, no ensaio "Diaspora Culture and the Dialogic Imagination: The Aesthetics of Black Independent Film in Britain", *Blackframes*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1988, p. 57, escreve: "Através de uma série de formas culturais há uma dinâmica 'sincretística' que se apropria criticamente de elementos dos códigos-mestres da cultura dominante e os 'recria', desarticulando certos signos e rearticulando seu significado simbólico de outra maneira. A força subversiva dessa tendência hibridizante é mais notória a nível da própria língua (...). Ver também Paul Gilroy, "There Ain't No Black in the Union Jack", London, Hutchinson, 1987, especialmente o capítulo "Diaspora, Utopia and the Critique of Capitalism"; e Robert Stam, "Bakhtin, Polyphony, and Ethnic Racial Representation", in Lester Friedmann, *Unspeakable Images*, University of Illinois Press, Urbana, 1991, p. 266.

Não é nossa intenção polarizar os dois termos, ao chamar atenção para suas diferenças. Por outro lado, desejamos ressaltar que sua provável sinonímia pode ser vista como sintoma dos recentes debates limitados pelo binarismo essencialismo/antiessencialismo. O "produto" desses debates tem sido com frequência um sujeito concebido como receptáculo passivo de identidade — um sujeito que é ou inteiramente "interpelado" ou pré-dado — e cujos prazeres são, em toda caso, demonizados assim como seu desejo justificado. Nossa tentativa de reformular o sincretismo, aqui, introduz o agenciamento do sujeito na política do desejo e na luta por suas identidades sociais.

13. É neste sentido que o sincretismo, tal como está sendo formulado aqui, pode servir como alternativa para a lógica da contradição que informa os debates entre essencialismo e antiessencialismo. Geralmente a estrutura desses debates contrapõe a essencialidade como presença e a antiessencialidade como ausência, propiciando assim a noção de que se as diferenças não forem fixas tendem a perder-se ou a desaparecer.

14. Roger Bastide descreve sincretismo como síntese em seu ensaio "Estudo do sincretismo católico-fetichista", in *Estudos afro-brasileiros*, São Paulo, Perspectiva, 1983, p. 188; mas Carsten Colpe distingue claramente os dois termos, ao escrever em "Sincretismo" que "a conciliação ou a integração de culturas numa unidade maior é melhor representada pelo termo síntese, que (...) significa um complexo de fenômenos sintéticos", in Mircea Eliade (ed.), *Encyclopaedia of Religion*, New York, MacMillan Publishing Company, 1987, vol. 14, p. 221.

15. Apesar de o sincretismo ter sido mencionado por muitos autores desde Plutarco (como Erasmo, por exemplo), o termo foi especialmente favorecido nos estudos religiosos durante o século XIX. Vide Colpe, p. 218.

16. Na medida em que o significante mutável "civilização" é contestado e re-assegurado ante as hesitações ameaçadoras do "natural" (feminino) e do "inatural" (homossexual) que o circunscrevem em suas relações com o "primitivo", vemos na contra-lógica as condições para a "feminização" (o outro pronto para ser penetrado) e a "homossexualização" (o outro como exótico e marcado por práticas esotéricas) do colonizado. Ou o "ocupado", como propõe Paulo Emilio Salles Gomes em *Cinema: trajetória no subdesenvolvimento*, Rio de Janeiro, Paz & Terra, 1983. Ver também

As críticas e as assimilações que os voguers fazem da mídia desempenham uma luta por apropriação

Ella Shohat, "Imaging Terra Incognita: The Disciplinary Gaze of the Empire", *Public Culture*, vol. 3, n. 2, Spring 1991; e "Gender and Culture of Empire: Toward a Feminist Ethnography of the Cinema", *ORFV*, vol. 13, n. 1-3, 1991; Elaine Showalter, *Sexual Anarchy: Gender and Culture at the Fin de Siècle*, New York, Penguin, 1990; Simon Watney, "Missionary Positions: AIDS, Africa and Race", *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*, New York, The New Museum of Contemporary Art, 1990.

Realmente, o conceito de (sub)desenvolvimento camufla "muito bem" a imbricação de discursos racistas e (hetero)sexistas (in)coerentemente articulados sob a majestade de um racionalismo imperial por mecanismos de poder/conhecimento engendrados na tradição sociológica do século XIX — tradição que assumia a positividade e a objetividade das relações sociais. O conceito parece invocar, ao mesmo tempo, um estado próximo à natureza (quer dizer, feminino), imaturo ou de evolução paralisada (quer dizer, homossexual), tanto quanto condições econômicas de penúria.

17. Para uma interpretação das transformações sofridas pelas religiões africanas devido às proibições coloniais, vide Roger Bastide, op. cit., p. 188. Para um exemplo recente de trabalho etnográfico que "explica" os sincretismos como resultado da superioridade dos colonizadores, vide Hugo Nutini, *Todos Santos in Rural Tlaxcala*, Princeton, Princeton University Press, 1983, pp. 404 ss. Sobre sincretismo em Cuba, vide a obra de Lydia Cabrera, como, por exemplo, *Yemayá y Oshun*, New York, C&R, 1980. Para uma versão politizada de Ogum/São Jorge, ver o filme *O dragão da maldade* contra o santo guerreiro (Glauber Rocha, 1968). Um exame mais extenso dos sincretismos na obra de Glauber está em andamento na dissertação de doutorado para a New York University por José Gatti, "Dialogismo e sincretismo nos filmes de Glauber Rocha".

18. Sobre a convivência dessas identidades aparentemente contraditórias e excludentes, vide Paulo Emilio Salles Gomes, op. cit.

19. Aurélio Buarque de Holanda Ferreira, op. cit. O Webster's Third New International Dictionary traz definições semelhantes: "flagrante prejuízo em religião ou filosofia; ecletismo ilógico ou tendendo à inconsistência; aceitação acrítica"; Springfield, Mass. Merriam-Webster Inc., 1981, p. 2.319.

20. O terceiro e a cidade, Petrópolis, Vozes, 1983, p. 99.

21. A bibliografia é particularmente extensa em espanhol, português e francês (por exemplo, os trabalhos de Edison Carneiro, Lydia Cabrera, Roger Bastide, Pierre Verger e outros). Michael Chanan, *In The Cuban Image*, London, BFI, 1985, pp. 267-269, faz comparações interessantes entre o uso do termo sincretismo na Europa e na América Latina. Os romances de Jorge Amado frequentemente tratam de práticas sincretéticas; o recente *O pêndulo* de Foucault de Umberto Eco (Rio de Janeiro, Record, 1986) também lida com a questão do sincretismo no Brasil. Para um exemplo de uso do sincretismo aplicado às artes plásticas em Cuba, vide Osvaldo Sanchez, "Restoring our Otherness", *Third Text*, n. 13, Winter 1990-1991. Muitos filmes brasileiros e cubanos, especialmente nos anos 60 e 70, lidaram com manifestações religiosas sincretéticas. O cinema de Hollywood produziu muitos filmes retratando práticas religiosas sincretéticas com os códigos do cinema de horror (o que já revela muito de sua perspectiva ideológica, mas pouco — ou quase nada — sobre as práticas sincretéticas); entre os mais recentes estão *The Serpent and the Rainbow* (Wes Craven, 1987), que mescla "religião" haitiana, "feitiçaria" amazônica, política e horror; e *The Believers* (John Schlesinger, 1980), um infeliz retrato da santería (ou candomblé) em Nova York.

22. Vide Laclau e Mouffe, op. cit., p. 125: "Na medida em que há antagonismo, eu não posso ser uma presença completa por minha própria conta. Mas a força que me antagoniza também não pode sô-lo, já que seu objetivo é ser um símbolo do meu não-ser e, desse modo, é invadido por uma pluralidade de significados que previnem seu ser de se fixar como positividade completa. Uma oposição real é ser de se fixar como positividade completa. Uma oposição real é entre uma relação objetiva — quer dizer, determinável, definível — entre as coisas; a contradição é uma relação igualmente definível entre conceitos; o antagonismo se constitui dos limites de toda objetividade, que é assim revelada como uma objetificação parcial e precária".

23. "Flaming Closets", *October*, n. 51, Winter 1989, p. 54. Note-se aqui o uso da palavra "queer" que, durante muito tempo, serviu para identificar (pejorativamente, é claro) "pervertidos(as)" e que hoje, nos Estados Unidos, tem sido usada por grupos de militantes para englobar as minorias sexuais — lésbicas, entendidos, bissexuais — num contexto político. O termo é ainda considerado obscuro em muitos meios. Após a consolidação do Act Up (AIDS Coalition to Unleash Power), organização de base que se dedica a defender os direitos das(os) aidsícas(os) e a estabelecer políticas de reivindicação por sistemas de saúde mais justos (vale a pena lembrar que, entre os países ditos industrializados, apenas os Estados Unidos e a África do Sul não dispõem de qualquer sistema de saúde pública), o surgimento

do grupo *Queer Nation*, que realiza performances de desobediência civil questionando atitudes e comportamentos sexuais e genéricos, indica o direcionamento que a militância das minorias sexuais tem assumido nos últimos anos nos Estados Unidos, reunindo grupos tradicionalmente separados (como os dos homossexuais femininos e masculinos, por exemplo). A palavra "queer", portanto, tem adquirido cada vez mais não apenas um caráter dignificado (e não derogatório) e uma conotação de desafio político cada vez mais claro.

24. "Black Cinema in the Post-Aesthetic Era", Jim Pines e Paul Willemen (eds.), *Questions of Third Cinema*, London, BFI, 1989, p. 102.

25. Hebdidge, op. cit., p. 216.

26. O sistema da moda, São Paulo, Martins Fontes, 1967. A tradução é da versão em inglês *The Fashion System*, New York, Hill and Wang, 1983, pp. 256-257.

27. Ref. Sontag's article "Notes on Camp".

28. In "Reel to Real: A Conversation between Jennie Livingston and Todd Haynes", *Outweek*, n. 94, April 17, 1991. A afirmação da diretora de *Paris Is Burning*, entretanto, sugere uma paráfrase de Maiakovsky: O que significa representar práticas "não-conventionais" com formas "convencionais"?

29. "A verdade, mesmo quando 'pega em flagrante', não se deixa mostrar em nomes ou fotografias; e deve-se evitar que o significado chegue a um fechamento (closure) nem no que se diz ou no que se mostra." Trinh T. Minh-ha, "Documentary Is/Not a Name", *October*, n. 52, Spring 1990, p. 77.

30. Como também em programas de TV como o show de Phil Donahue, em videoclipes como *Deep In Vogue* de Malcolm McLaren, além, é claro, das categorias inspiradas pelos meios de comunicação em que os voguers competem nos bailes.

31. Não queremos dizer, neste ponto, que o sujeito seria, como coloca Gayatri Spivak, "transcendente à ideologia" ("ideology-transcendent"). ("Can the Subaltern speak?", in Cary Nelson and Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois, Urbana, 1988, p. 297.) Pelo contrário, sugerimos aqui que, numa extrapolação da leitura que Donald Morton faz do trabalho de Paul Goodman, o sujeito seja visto em "relação-de-fronteiras" ("boundary-relation"), isto é, "capaz de desafiar 'normas sociais introjetadas' (o senso comum ideológico) [pois,] apesar de ser um sujeito interpelado, ainda possui — como agente da história — pelo menos o poder de resistência". ("The Cultural Politics of (Sexual) Knowledge: On the Margins with Goodman", *Social Text*, n. 25-26, 1990, p. 229.)

32. Mercer, op. cit., p. 51.

33. Vide V. A. Voloskinor, *Marxismo e filosofia da linguagem*, São Paulo, Hucitec, 1983.

34. *Outweek*, n. 94, April 17, 1991.

35. No texto original, a categoria é "Virginia Slims Girl", identificada por jovens mulheres sorridentes e bem-vestidas (cigarras?) e dos cartazes de propaganda de cigarro. O slogan clássico que acompanha essas imagens é "You've come up a long way, baby" (ou: "Você chegou longe, garota") numa referência claramente paternalística às lutas feministas.

36. Vale a pena lembrar que, em 1989, os militantes do Act Up (vide nota 23) fizeram uso de estratégias de *voguing* e se travestiram de executivos para driblar a polícia e penetrar na Câmara Municipal de Nova York, realizando um de seus protestos mais bem-sucedidos.

37. Ron Simmons, "Tongues Untied: An Interview with Marlon Riggs", in Hemphill, op. cit., pp. 191-193.

38. David Silverman and Brian Torode, *The Material Word: Some Theories of Language and its Limits*, London, Routledge and Kegan Paul, 1980, p. 6. Vide também Mercer, op. cit., p. 52.

39. "Posing", in *Difference: On Representation and Sexuality*, catálogo, New York, New Museum of Contemporary Art, 1985.

40. *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London, Verso, 1990, p. xi.

Tradução de José Gatti

Marcos Becquer e José Gatti são doutorandos no Departamento de Estudos Cinematográficos da New York University.

Maria Luiza Heilborn
organizadora

SEXUALIDADE

O olhar das ciências sociais

Jorge Zahar Editor
Rio de Janeiro

Construção de si, gênero e sexualidade

Maria Luiza Heilborn

Este artigo¹ versa sobre as trajetórias biográficas de homens e mulheres de 20 a 45 anos residentes na cidade do Rio de Janeiro, enfocando práticas e valores relativos à sexualidade e ao gênero. O material etnográfico compõe-se de um conjunto de cerca de oitenta entrevistas, no estilo história de vida, coletadas ao longo de três anos entre sujeitos de diferentes inserções sociais, buscando analisar qual é o lugar da sexualidade na construção da pessoa em distintos contextos culturais de uma sociedade complexa e heterogênea. Contrastando as carreiras sexuais masculinas com as femininas, busca-se salientar os vínculos entre a esfera sexual e as relações de gênero e a subjetividade.

A sexualidade não tem o mesmo grau de importância para todos os sujeitos. Mais do que um recurso explicativo baseado em diferenças psicológicas, essa variação é efeito de processos sociais que se originam no valor que a sexualidade ocupa em determinados nichos sociais e nos roteiros específicos de socialização com que as pessoas se deparam. A cultura (em sentido lato) é a responsável pela transformação dos corpos em entidades sexuadas e socializadas, por intermédio de redes de significados que abarcam categorizações de gênero, de orientação sexual, de escolha de parceiros. Valores e práticas sociais modelam, orientam e esculpem desejos e modos de viver a sexualidade, dando origem a carreiras sexuais/amorosas.

O valor diferencial atribuído à sexualidade deve considerar que esta não é sinônimo de atividade sexual. O primeiro termo refere-se à construção histórica, na modernidade, de uma dimensão interna aos sujeitos (Vance, 1995), profundamente imbricada num modelo particular de construção da pessoa, no qual interiorização e individualização são traços

modeladores da subjetividade. Mais do que uma entidade universal, a sexualidade é uma unidade ficcional (Weeks, 1986: 15), dependente de um determinado contexto cultural e historicamente instituída como um domínio portador de sentido em si mesmo (Foucault, 1977).

Ainda que este tenha sido um movimento geral das sociedades modernas, certos segmentos sociais estão mais expostos à lógica cultural da modernidade, enquanto outros, como as classes trabalhadoras, compartilham distintamente desses códigos hegemônicos. Esse argumento pressupõe que culturas distintas coexistem em uma mesma sociedade e que certos segmentos sociais não esposam a ideologia dominante, a individualista. Tais grupos expressariam uma visão de mundo holista, na qual valores ligados à preeminência do todo, e não do indivíduo, seriam os estruturadores de sua lógica social. Assim, a sexualidade não se constituiria em domínio de significação isolada, estando sexo e prazer englobados por uma moralidade mais abrangente.² Isso significa sustentar que, nesses segmentos, a sexualidade não se apresenta como referência básica para a definição identitária (contrastivamente aos segmentos modernos) e tampouco é objeto de um discurso específico, ou melhor, não se constitui como uma instância de exercício de apreensão racional, abstrata.

Considerando tais diferenças de contexto cultural, é ainda possível recuperar um percurso de experiências no âmbito dos afetos e contatos físicos com pessoas, designando-o pela expressão de carreiras sexuais/amorosas. O mérito desse procedimento é poder cotejar trajetórias e cenários sexuais distintos, seja pelo prisma de classe, seja pelo de gênero. O relato de vida coloca em relevo determinados eventos, entre eles a iniciação amorosa/sexual. O privilegiamento das circunstâncias e datas funciona como um catalisador de reminiscências que promove a rememoração da trajetória de vida nesse âmbito. A solicitação de um discurso sobre o primeiro relacionamento pode incorporar, segundo o sistema de relevância do entrevistado (Schutz, 1979), elementos que o informante considera significativos para a explicação desse evento. Lembranças anteriores, ligadas à familiaridade com o tema do sexo, à socialização do gênero e às redes sociais que abrigam essa trajetória, constituem aquilo que Simon e Gagnon (1973) denominam *roteiros sexuais*.

A sucessão de experiências, as datas e circunstâncias em que ocorrem, os intervalos entre elas e seus desdobramentos — em suma, o desenrolar dos eventos — traduzem-se em roteiros sexuais, delineados sobre um pano de fundo onde se combinam as diferentes marcas sociais que delimitam o campo de possibilidades dos indivíduos: origem e classe social, história familiar, etapa do ciclo de vida em que se encontram, as relações de gênero estatuídas no universo em que habitam. Todos esses elementos fornecem

as balizas para o processo de modelação da subjetividade, entendido como as circunstâncias sociais e biográficas que ensejam o sentido do *eu*.

A cidade do Rio de Janeiro é o palco das personagens aqui retratadas. O material refere-se tanto a pessoas pertencentes a camadas médias quanto a grupos populares, com relativa ênfase no universo dos segmentos médios, em especial aqueles que são moradores da zona norte e subúrbio da cidade. Essa ressalva faz sentido pela configuração do espaço que a metrópole carioca exhibe. A literatura etnográfica sobre o Rio de Janeiro (Velho, 1985) tem utilizado a oposição *tradicional/moderno* nos termos dumontianos (Dumont, 1979), identificando-a a configurações morais remetidas à classificação hierárquica do espaço social *zona sul/zona norte-subúrbios*. Tal associação remete à idéia de que cada um desses termos condensa experiências sociológicas distintas o suficiente para conferir inteligibilidade a padrões morais contrastantes, nomeados de *tradicional* e *modernos* (Salem, 1985: 25). Contudo, tal dicotomia não pode ser entendida como uma entidade substantiva, tratando-se, antes, de um eixo classificatório que opera sobre determinadas posições, cujo significado emerge apenas em um ponto específico do sistema.

À generalidade da oposição *zona sul/zona norte* corresponderia, grosso modo, uma maior tradicionalidade da última em relação à primeira. Trata-se, antes, de uma subsunção do formato sociológico das relações sociais na dimensão espacial, em que a menção à *zona sul* atuaria como uma espécie de metáfora condensada da modernidade e a referência à *zona norte/subúrbios*, como metáfora de tradicionalismo. Essa oposição entre zonas espaciais da cidade tem um caráter de modelo: apreende certos traços em detrimento de outros. Nos bairros da *zona norte/subúrbios* da cidade encontram-se redes de sociabilidade mais densas, acoplando relações de vizinhança, parentesco, amizade e compadrio — em suma, um ambiente de maior controle social e potencialmente de maior resistência à mudança.

Essa distinção faz sentido sobretudo para a delimitação de fronteiras morais entre os setores designados como segmentos médios, uma vez que aqui se opera com o argumento de uma cultura distintiva presente nas camadas populares (Ropa & Duarte, 1985). A escolha de lidar com sujeitos oriundos de setores sociais mais privilegiados do que os populares visa averiguar os contornos da difusão da ideologia moderna numa presumível cultura holista vigente nos segmentos médios, bem como as combinações de traços que daí derivam. Essa estratégia combina-se com a premissa de um persistente viés assimétrico na estruturação das relações entre os gêneros (Heilborn, 1993). A comparação de carreiras sexuais masculinas e femininas, descritas a seguir, busca ilustrar tais hipóteses.³

CARREIRAS MASCULINAS

Na construção do gênero masculino, a despeito das significativas diferenças de classe, há um patamar compartilhado que se refere a certos contornos culturais da sociedade brasileira: o manejo da atividade sexual por parte dos sujeitos é capital para a constituição de suas identidades de gênero. Os homens aqui examinados pertencem, grosso modo, a dois universos distintos. O primeiro refere-se à classe popular: são moradores de favelas com ocupações que exigem pouca qualificação, como porteiro, auxiliar de motorista de caminhão, vigilante e auxiliar de escritório. As carreiras escolares se interromperam no máximo no 2º grau; em geral, não atingiram a conclusão das últimas séries do 1º grau. Juntam-se aí os obstáculos de permanecerem na escola, em função do desestímulo da repetência e do ingresso no mundo do trabalho através de inúmeros expedientes precoces para ganhar dinheiro: fazer carreto na feira, ser embalador em supermercado, trabalhar na construção civil.

O segundo universo é composto de homens pertencentes às camadas médias, que habitam diversos bairros da *zona norte* da cidade. Ter curso superior é uma estratégia de ascensão social. Suas trajetórias demonstram que a frequência à universidade é concomitante a uma inserção no mercado profissional e que muitas vezes a "faculdade" é interrompida. São comerciantes, analistas de informática e proprietários de pequenos estabelecimentos.

A iniciação sexual dos integrantes dos setores populares tende a ser mais precoce, quando comparada a dos homens dos segmentos médios.⁴ Esse evento atrela-se a um processo de mudanças que tende a ocorrer em torno dos 12 ou 13 anos, e que se exprime no meio popular pela experiência mais regular no mundo do trabalho. A coincidência entre as datas sugere que se trata de um movimento físico e moral de exteriorização em relação ao mundo da casa. Em termos estruturais é, antes, uma expulsão que o mundo da casa, nos grupos populares, realiza com seus membros masculinos. O início da atividade sexual exprime uma mudança de status e da percepção de ser homem, que é a um só tempo ter adentrado o universo masculino da "obrigação" de trazer dinheiro para casa (o grupo doméstico de origem) e ter se iniciado sexualmente. A iniciação sexual é, assim, um dos apanágios de uma identidade de não mais criança e se integra no processo de constituição da masculinidade adulta (Heilborn, 1997). Vê-se, nessa superposição de calendários, de que modo a esfera sexual se articula com outras marcas sociais que sinalizam mudança de status etário.

Já para os entrevistados situados em estratos mais privilegiados da hierarquia social, a iniciação tende a ocorrer de quatro a cinco anos mais

tarde na vida dos rapazes. A rotina escolar preenche de maneira mais intensa o seu cotidiano, e seu universo de relações encontra-se mais restrito à sociabilidade ensejada pelo colégio, fortalecendo, assim, as marcas de pertencimento a uma dada classe de idade. Nos últimos anos, algumas mudanças têm sido introduzidas nesse cenário. Ressalte-se que as trajetórias biográficas aqui analisadas referem-se a mais de dez anos atrás.

Do conjunto dos depoimentos surgem alguns padrões de passagem para a sexualidade adulta: as iniciações repentinas e as que ocorrem no contexto de um relacionamento. Além dessa distinção, salientam-se dois pontos em comum, a despeito das inserções sociais dos entrevistados. O primeiro diz respeito ao que é sexo: a marca fundamental é a penetração.

Eu gostava muito dela [da namorada], mas para mim era muito difícil. Eu estava muito ansioso para ter um relacionamento sexual nessa época. Ela era virgem, aí eu conheci essa pessoa que era mais velha do que eu dois ou três anos. Era uma mulher muito independente, livre. Era uma mulher para mim. (Henrique, universitário e produtor de eventos na área cultural, 25 anos)

Essa narrativa descreve a primeira vez de Henrique, que se relaciona sexualmente com uma moça que não é sua namorada. Sente-se compelido a romper o vínculo, a despeito de gostar muito dela. Ele está então com 17, 18 anos, e a nova parceira representa a entrada em mundo que desconhecia, ampliando sua rede de sociabilidade, até então restrita aos colegas de colégio. Assim, a diferença etária reequilibra a hierarquia de gênero, e a mulher, nesse contexto, aparece como a iniciadora, padrão bastante difundido há alguns anos.

O segundo ponto a ser salientado refere-se à ênfase na aquisição do aprendizado técnico do sexo, da qual se revestem as falas masculinas sobre a primeira vez. Os depoimentos sublinham aspectos de sucesso ou de fracasso nessa experiência e avaliações sobre o tempo do ato. Há uma tônica sobre a sua qualidade de ensaio, às vezes um pouco decepcionante em relação às altas expectativas de desempenho do sujeito. Dessa forma, as explicações sobre as circunstâncias ganham lugar de destaque nas falas, e os depoentes elaboram uma reflexão em que ponderam sobre o porquê de suas performances.

Naquela época, praticamente eu tinha medo de beijar com a língua, sabe? Isso era uma coisa meio retardada. Eu não beijava com a língua. (...) A mulher falava: "me dá a sua língua", eu ficava com receio, coisa de louco mesmo. (Dário, 27 anos, professor secundarista)

A iniciação sexual, narrada como repentina, pressupõe, contudo, que ingressar na sexualidade adulta tornou-se um elemento de relevo naquele

momento da vida dos rapazes. Sobressaem-se as situações de iniciação com mulheres mais velhas, com parceiras não exatamente desejáveis e eventualmente com prostitutas ou empregadas domésticas. Esses atos, em parte não plenamente adequados, são representados como "necessidade", categoria que articula diversas circunstâncias da vida sexual desses homens, perpassando as fronteiras de classe. A "necessidade" se inscreve corporalmente, como uma demanda irresistível, mas também serve para explicar a escolha de parceiras não muito valorizadas. A "necessidade", urgência do corpo, é acoplado o desejo de dar satisfação às demandas sociais de mostrar-se homem. A garantia do novo status é fornecida pelo reconhecimento dos pares, que confere legitimidade à passagem.

Essa chancela da rede social que cerca o sujeito ordena-se pela classificação das parceiras ideais. O regime das relações de gênero, prescrevendo condutas adequadas para homens e mulheres, intervém de maneira inequívoca nesse cenário da iniciação, modelando a percepção de si a partir do julgamento dos pares. As parceiras a que os rapazes têm acesso, e que conseguem manter, são de capital importância em relação ao valor para si próprios e para os demais. Essa dependência intensa do outro gênero sempre foi salientada na literatura sobre o machismo das sociedades latinas. As categorias de classificação do feminino opõem as mulheres "fáceis", que "dão mole", "piranhazinhas", e as mulheres "para casar". Esse parâmetro ordena o modo como os homens se aproximam das figuras femininas. Ainda que as relações estejam organizadas por um princípio de valorização do masculino — ou, como quer Bourdieu (1998), de dominação —, o exercício dessa assimetria não se faz facilmente. É crucial manter-se nessa posição de quem tem as rédeas da situação, embora isso signifique muitas vezes as ter de fato.

O segundo padrão é o da iniciação no contexto de um relacionamento. Esse modelo tem começado a se impor entre as gerações mais jovens. As mudanças nas relações de gênero e a perda (relativa) do valor alocado sobre a virgindade feminina têm aproximado o calendário da iniciação sexual entre os sexos e também provocado uma alteração na figura da parceira para os rapazes; esta tem se tornado a namorada, e não mais uma relação eventual. No quadro aqui considerado, em que a maioria dos entrevistados encontra-se próxima dos 30 anos, a iniciação ocorreu há mais de uma década. Esse decurso temporal não deve ser minimizado. Assim, os depoimentos estão marcados por um outro cenário, em que ainda prevalece a iniciação referida como repentina.

O panorama da iniciação complementa-se no fato de que o ato é invariavelmente contado aos pares. A opinião de interlocutores masculinos aparece de forma indireta nos relatos, mas ainda assim ilumina de que

modo se constrói a avaliação da experiência e a maneira como ela redundará na percepção de si. O sucesso tem que ser validado, e o vocabulário utilizado descreve os contatos corporais e etapas de um relacionamento através de termos como "azarar", "arrochar", "amassar", "cravar". Tais termos aludem a graus diferentes de intensidade e ousadia na aproximação entre os sexos e conotam, além de movimentos físicos, uma natureza moral, reveladora de uma dimensão de força e caça que a sedução, vista pela ótica masculina, abriga. O bom desempenho significa maximizar as oportunidades abertas pelo contato sexual. "Fazer de tudo" é uma expressão recorrente nas falas masculinas (cf. Leal, 1998). Essa disposição, culturalmente fabricada, não é de fato alcançada por todos os sujeitos, mas se integra como um dos elementos que definem a masculinidade: uma disposição ativa para o sexo e o desejo de exploração de suas múltiplas possibilidades.

No desdobramento da primeira vez delineia-se, a partir dos novos experimentos, uma carreira para o sujeito, que dialoga de perto com os modelos de masculinidade disponíveis. Em termos gerais, poderia se definir como modelo exaltado de masculinidade a figura do namorador, em sua versão amena, e a do "garanhão", a mais exacerbada. Tal modelo está representado pelo tipo que coleciona conquistas e namoros que terminam de forma rápida, assinalando o momento em que a "pressão" feminina por um relacionamento mais sério chega ao limite de suportabilidade para o sujeito. É um paradigma cujo colorido se diferencia segundo as circunstâncias do cenário sexual e que atravessa as classes sociais, revestindo-se de nomeação distinta, mas que guarda um fundo comum.

Nas falas de integrantes das camadas populares, é exemplar a "perturbação" com o comportamento de garotas ou mulheres que querem controlar a autonomia do indivíduo, seja pela forma como ele se relaciona com os seus pares, pelo tempo que não despende com elas, seja pela forma mais acabada para eles de controle, que é a proposição do vínculo (mais ou menos) perene: o casamento. Se a perturbação feminina é uma categoria que se refere a uma alteração de um regime ideal de relação, do ponto de vista masculino ela também representa, nos segmentos populares, uma categoria central para pensar desequilíbrios em diferentes áreas da vida (Duarte, 1986b). Uma representação semelhante também está presente no universo de camadas médias: a "má intenção". A má intenção feminina é "amarrar" o homem, o que alude ironicamente às intenções masculinas, que são obter favores sexuais sem a contrapartida do compromisso de relação.

O modelo antagônico é representado pelo tímido. A timidez reflete os obstáculos na aproximação com o sexo oposto. Os momentos iniciais de

contato com o mundo feminino pela conquista de possíveis parceiras revelam-se altamente tensos e cheios de expectativas (Bozon & Heilborn, 1996). Está em jogo não somente conseguir ser bem-sucedido em atrair parceiras, mas sobretudo ter suas conquistas aprovadas pelo seu grupo de pares. Esse reconhecimento intragênero é crucial para a construção da identidade masculina.⁵ Assim, mais do que afirmar uma certa configuração psicológica dos sujeitos, a timidez masculina revela de que modo a hierarquia de gênero, ao lado do leque de privilégios sociais que designa a cada um dos sexos, pode ser constrangedora para os indivíduos. A timidez é então considerada aqui como um designativo sociológico de uma inabilidade ou incapacidade momentânea (talvez persistente em alguns casos) de ser bem-sucedido com os roteiros prescritos para o gênero masculino.

Entre as atitudes arroladas nesses roteiros encontram-se tomar a iniciativa de buscar uma mulher que os pares considerem adequada, ultrapassar as barreiras de aproximação com o sexo oposto através do jogo de sedução, manter a posição masculina de (relativa) superioridade sobre a parceira e, finalmente, poder contar ou mostrar para a rede de amigos que essa etapa foi cumprida. Essas condutas esperadas podem ter um custo muito alto para os sujeitos. Nesse sentido, os relatos masculinos, quando falam da timidez, exprimem a dificuldade de preencher determinadas capacidades socialmente atribuídas aos homens.

Eu nunca mais a vi. E era uma mulher mais velha que eu, bem mais velha que eu. Porque eu era muito tímido. E aquela coisa de ela ser muito mais velha que eu, aquilo me incomodou também. A minha idéia era de uma garota mais nova, mas eu não tinha coragem. Ah, depois eu fui em uma zona de prostituição, também. (Humberto, 45 anos, professor universitário)⁶

As situações de desconforto com os roteiros de gênero prescritos para os homens são inúmeras. A timidez é, assim, um caso exemplar de atributo negativo, impeditivo de sucesso na esfera da sedução e do desempenho sexual. A timidez pode desaparecer de acordo com o desenvolver da carreira sexual e do progresso na escala etária. As metáforas utilizadas para se referir à relação com o sexo oposto falam de força e audácia masculinas ("resolvi encarar"), um certo tipo de talento que determinados homens não sabem como atingir. Essa circunstância adquire feições de tensão, em particular no momento que o calendário socialmente sancionado indica como adequado para a iniciação sexual. Os "tímidos" falam dos percalços da dominação masculina no âmbito da vida amorosa e sexual.

Dois universos sociais são aqui considerados. O primeiro diz respeito a mulheres pertencentes a camadas médias e o segundo, a camadas populares. No primeiro grupo, a coleta de dados e a análise sobre as carreiras femininas foram orientadas pelo olhar sobre a reestruturação da sociabilidade sexual para as mulheres no contexto da Aids e seu impacto sobre estilos de vida (Heilborn & Prado, 1995). Nele, observaram-se algumas mudanças significativas quanto ao lugar que a sexualidade ocupa na construção de si, associadas à modernização dos costumes, particularmente as representações sobre família, conjugalidade, sexualidade feminina e concepções relativas a um novo ordenamento das relações entre os gêneros, o que tem sido atribuído como uma característica das camadas médias (Salem, 1989).

Essas mudanças ficam mais evidentes em um prisma de geração, isto é, quando a história de vida dessas mulheres é comparada à de suas mães, mas não são tão salientes quanto em outros segmentos sociais (Heilborn, 1995). Depara-se, nesse universo, com uma disseminação parcial da ideologia individualista, sem que haja, contudo, dominância desse ideário, espelhando a presença de visões de mundo com uma dupla determinação: a coexistência do paradigma individualista com o paradigma hierárquico. Entre os traços do ideário moderno, salienta-se a difusão de um psicologismo, na qualidade de um idioma que busca situar na subjetividade do sujeito, em seus traços idiossincráticos, as razões de determinadas escolhas e de certos desdobramentos da história de vida. Contudo, não se pode afirmar que haja uma preeminência da categoria de indivíduo como ordenadora da cartografia simbólica do grupo.

Os atores sociais aqui referidos são representativos de segmentos expostos ao individualismo, mas não plenamente representantes do *ethos* e concepções relativas ao sujeito moderno, que tem a sua armadura em torno do psicológico e do ordenamento pela "verdade do sexo" (Foucault, 1977). São predominantemente mulheres moradoras da zona norte da cidade, entre 20 e 45 anos, professoras de 1º e 2º graus, profissionais de vendas, advogadas e estudantes universitárias. Todas ostentam vida sexual ativa e, quanto à entrada na vida amorosa/sexual, atestam um discurso que reitera a "repressão sexual". Acatam tal versão, sustentando que as informações sobre sexualidade raramente foram obtidas no círculo familiar, tendo sido buscadas em aulas, livros e junto aos amigos. Mas, em verdade, as mães são referidas a propósito do seu grau de informação "sobre sexo" quando iniciaram suas carreiras amorosas/sexuais. É pela negativa que se referem às mães, no sentido de que praticamente nada veio delas que se

pudesse considerar como informação; há omissões, constrangimentos, interdições.

As coisas que eu ouvia da minha mãe eram "mulher é privada de homem". Então como é que eu fui gostar tanto? (Natália, 35 anos)

A primeira relação sexual é comumente relatada como cercada de grande expectativa, destacando-se a problematização relativa à perda da virgindade, referida à perda de valor no mercado matrimonial e à categorização moral negativa. A idade da iniciação fica na faixa dos 15 aos 17 anos, para as mulheres que têm hoje de 21 a 32 anos; para as de idade atual entre 33 e 45 anos, ocorreu dos 21 aos 22 anos. Observa-se, assim, uma sensível mudança em termos geracionais, apontando para a referida modernização de costumes no interior das camadas médias urbanas.

Esse diacrítico etário pode ser identificado também no tocante às práticas preventivas. Existe, de maneira muito acentuada, a consciência sobre os riscos da Aids. Contudo, as mulheres mais velhas (30-45 anos) dizem que "na hora h" não conseguem "exigir do parceiro" o uso da camisinha. Já as mais jovens se revelam adeptas do uso do preservativo, sobretudo porque este parece atender mais às demandas da contracepção do que propriamente à prevenção das doenças sexualmente transmissíveis e Aids. De modo muito significativo, há convergência absoluta entre as entrevistadas no sentido de que a prevenção diminui "quando o parceiro é conhecido", inferindo-se que o problema da prevenção, tal qual a contracepção, permanece na esfera de preocupação feminina.

O exercício da sexualidade acopla-se a determinações que escapam ao ditame moderno de seu valor intrínseco. Ele faz sentido quando vinculado a estratégias matrimoniais e de integração em uma rede social, o que contrasta com a lógica masculina predominante. Os relatos femininos manifestam cálculos na escolha de parceiros e na comparação entre eles, bem como decisões sobre o momento de iniciar a vida sexual e de romper relacionamentos. Imiscui-se por vezes uma visão psicologizante de certos problemas nessa área como pessoais, e não mais completamente referidos às regras sociais (cf. Bozon & Heilborn, 1996). O cenário do intenso controle familiar, de categorização moral do sexo e de papéis tradicionais de gênero em relação aos parceiros não desapareceu por completo. Certas trajetórias biográficas atestam um afastamento maior desse contexto, e não existe uma relação direta entre faixas etárias mais jovens e uma visão de mundo comprometida com uma avaliação moderna (leia-se autonomizada) da sexualidade.

Alguns exemplos ilustrativos: Silvia, 22 anos, narra sua primeira relação sexual, ocorrida aos 15 anos. Diz ter terminado com o primeiro

namorado e parceiro sexual por três anos porque “eu não era daquele tipo de pessoa que só porque eu tinha feito a primeira vez com ele, ele seria o meu parceiro ideal (...) eu queria descobrir outras coisas, eu queria descobrir novos horizontes, outro mundo, queria curtir, queria paquerar”. Beatriz, 21 anos, ao contar sua primeira relação, salienta que “não houve nada desses tabus que as pessoas põem. Foi na hora que eu quis, no momento que eu quis, com quem eu quis, como eu escolhi (...). As pessoas colocavam muito na minha cabeça que depois que eu tivesse dado a primeira vez, que ninguém mais me queria”.

Na mesma linha e de modo mais dramático, Débora, 31 anos, refere-se às suas primeiras experiências sexuais como vividas naquela época em termos de uma resistência a algo inevitável e que foi realizado em tentativas, seguidas de medo e culpa, aos então 15 anos de idade:

Passamos um tempo bem comportados, evitamos ficar a sós, nem os toques mais íntimos estavam acontecendo. Só que eu sabia que o sexo seria inevitável. (...) E então aos poucos as tentativas de sexo voltaram a ocorrer, sempre que estávamos sós nós nos masturbávamos um pouco; eu morria de vergonha, mas achava que tinha que ceder às vontades dele e agradá-lo, senão ele me deixaria pra namorar outra que transasse com ele.

Já Natália, 35 anos, falando do primeiro namorado que teve dos 16 aos 20 anos (dez anos mais velho), afirma que o que ele mais admirava nela era a sua virgindade. Nesse sentido, ela resistia ao sexo e ele gostava desse “jogo”. Ela rompeu o relacionamento com alívio por “não ter transado com esse cara” na época, “porque eu sabia que eu fazia parte de um grupo em que as pessoas, muitas vezes, porque transavam, casavam com os caras, não é? Eu não queria ficar com ele”. Outros elementos da trajetória de Natália — como o ativismo político e o trabalho desde cedo “porque não queria depender de ninguém” — mostram-na numa posição contestadora do contexto tradicional à sua volta, que pregava o matrimônio como destino feminino.

Esses quatro casos revelam de que modo as representações sobre o gênero feminino, fundadas em uma maior autonomia, distribuem-se diferencialmente em faixas etárias variadas. A inscrição do sexo dá-se num sistema de moralidade, com uma regulação peculiar, de onde parecem advir “medos” e “vergonhas”: o medo do que as amigas virgens iriam pensar; a preocupação por ser “mais saidinha”; a vergonha de ir ao motel; temores em relação à própria atividade sexual. Nesse sentido é que, em meio à narrativa sobre uma atuação sexual que designa como “quente” e apreciada, uma entrevistada fala, elogiando o parceiro: “e ele continua me respeitando”.

Em termos de iniciação, há as posições assertivas, como a de Beatriz (21 anos), que iniciou sua vida sexual “quando me senti preparada” e da maneira que quis, e a de Luíza (21 anos), que teve o apoio da mãe e critica as amigas que “iam só por curiosidade, pra saber o que é”. Há posições que refletem desamparo, como o caso referido de Débora (31 anos), que não sabia o que estava se passando e nem o que fazer, ou o de Tereza (26 anos), que, após a sua primeira relação, assim hoje interpretada por ter havido penetração, diz ter ido para casa e ficado “meio perdida: será que eu fiz mesmo?” E há aquelas, como Sílvia (22 anos) e Natália (35 anos), que, com a participação dos próprios parceiros, se programaram para ter a primeira relação. Na visão de todas, a primeira relação (“transar”) se traduz por penetração vaginal. Da “primeira vez” se excluem o sexo anal e oral, bem como uma série de outras práticas, designadas como “amasso”, “roça-roça”, “sarrar”, “agarrar”, “preliminares”, “brincadeiras”.

As representações sobre o lugar do amor nos relacionamentos são unânimes: é imprescindível. Para esse conjunto de mulheres, é como se o amor validasse o sexo. Assim, algumas consideram que sua iniciação foi boa porque elas amavam seus parceiros, estavam apaixonadas. E colocam ressalvas em graus variados ao sexo sem amor: “Horível mesmo, sabe. Essa coisa de você fazer sexo sem amor não dá. Pra mim não dá” (Luíza, 21 anos). A expectativa, socialmente fabricada pelos roteiros de gênero, é de que a atividade sexual é um canal para afetos que devem perdurar para além do ato:

Acho que não é uma coisa legal. Já experimentei, mas é algo vazio; você transa e só. É bem animal, é só para satisfazer as necessidades biológicas, não tem aquela vontade de querer mais. (Débora, 31 anos)

Ao longo de seus relatos, as mulheres referem-se a uma preocupação com a gravidez quando falam do início de sua vida sexual, de seu preparo ou despreparo, e depois nada acrescentam de maneira espontânea quanto a qualquer aspecto de “precaução” ou “prevenção” em relação ao que quer que seja. Uma vez perguntadas sobre “precauções”, respondem mecanicamente referindo-se à gravidez, como se a Aids não se colocasse para elas. Foi necessário, portanto, conduzi-las através de perguntas sucessivas até o ponto de falarem sobre a prevenção da Aids. Salienta-se um aspecto comum a todas: mostram-se conscientes e suficientemente informadas sobre a questão e, contudo, não se previnem. Aqui se incluem tanto as mulheres que estão com parceiros fixos, quanto as que no momento estão sozinhas. As razões indicadas, no entanto, variam conforme diferentes situações e faixas etárias. Assim, entre as mais jovens e seus parceiros igualmente jovens, encontramos a disposição de usar o preservativo,

enquanto as mais velhas, e os parceiros correspondentemente de faixa etária superior, manifestam claras dificuldades em usá-lo.

Os casos de Berenice e Natália, respectivamente de 34 e 35 anos, são exemplares e praticamente se sobrepõem naquilo que expressam. Ambas são professoras de 1º e 2º graus, que se reconhecem num papel de orientação das crianças e adolescentes sob sua responsabilidade nas salas de aula, inclusive quanto ao esclarecimento sobre Aids. Ambas estão descasadas há algum tempo e têm tido relacionamentos esporádicos, nos quais têm tido também que enfrentar a questão da proteção em relação à Aids. As duas relatam situações em que deixaram de usar o preservativo porque "na hora h" não conseguiram exigir de seus parceiros que o fizessem. Para elas fica claro que os homens não estão preocupados com o assunto e/ou se mostram relutantes em fazer uso da camisinha; dessa forma, cabe a elas insistirem, e é exatamente nisso que não são bem-sucedidas.

Se alguns dos parceiros aparecem nos relatos como participantes na decisão do uso da camisinha, isso se refere à prevenção da gravidez. E, ao que parece, as mulheres, embora conscientes dos riscos, se submetem à tendência masculina de não querer usá-la. Nesse sentido, o questionamento de Natália é paradigmático. Revoltada consigo mesma, ela conta um episódio em que, após discutir horas com o parceiro, argumentando para que usassem o preservativo, desiste:

O cara me agarrava, e a gente começava, e parava, e foi muito tempo e ele encenou: "Será que eu vou ter que descer pra comprar uma camisinha?" Olha, foi o dia amanhecendo que a gente foi transar. (...) Acabei transando e pensando nisso: o que é isso? Eu estou me submetendo, eu não fui na conversa dele, eu não estou com tanta grande vontade de transar com ele.

No grupo de mulheres das camadas populares, quase todas residentes nas favelas do Borel e da Formiga, nove não concluíram o 1º grau e onze cursaram o 2º grau. A maioria "trabalhava fora" em atividades essencialmente femininas, como domésticas diaristas, pequena comerciante local, cabeleireira e agente comunitária. As exceções eram uma funcionária pública municipal e uma encarregada do almoxarifado de uma firma de segurança civil (Gouveia, 1997).

Embora todas participassem financeiramente das despesas do lar, ao menos de forma indireta, apenas duas tinham consciência de sua importância na manutenção da casa e do grupo doméstico, mas, assim mesmo, reportaram-se ao ideal de ter um homem que pudesse ajudá-las na provisão da casa. Todas tinham em comum a referência de um forte contexto familiar no seu entorno. Metade possuía, naquele momento, parceiro fixo. Estava presente em todas uma representação da instabilidade dos laços

conjugais. Além disso, essas mulheres apresentaram experiência familiar de matrifocalidade. Diferentemente das mulheres de camadas médias, quando em certos contextos de fala surgia uma demanda por uma simetria entre os gêneros, elas acatavam distintos papéis para homens e mulheres. Nas falas e representações das moradoras não havia uma expectativa de paridade entre os gêneros, mas sim uma demanda por maior complementaridade entre eles (Gouveia, 1997). Para essas mulheres, é relevante a expectativa de terem para si um homem provedor de recursos e de respeito, cumpridor das obrigações morais com a casa e com a família; elas, por sua vez, cumprem com as responsabilidades que lhes caberiam: administrar os gastos familiares, controlar os recursos do grupo, cuidar e educar os filhos, executar as tarefas domésticas e contribuir, de forma considerada sempre secundária, com a ampliação da renda familiar.

O discurso sobre o sexo (obtido no contexto de conversas no âmbito de um programa educativo sobre sexualidade e Aids empreendido nas duas comunidades)⁷ registra uma grande preocupação com o prazer do homem por parte das mulheres. Observa-se que as perguntas às técnicas assinalam uma preocupação em adquirir conhecimento sobre os sentimentos e prazeres masculinos. A própria sexualidade não é objeto de inquietação; o interesse é compreender atitudes e desejos dos companheiros. O conhecimento (reivindicado) sobre o sexo representa um quesito do papel feminino nessa ordenação conjugal, integrando as obrigações na família. Isso estampa como as relações de gênero articulam-se com o modo de experimentar a sexualidade. Não se fala de sexo com os parceiros; a conversa possível sobre o tema é com uma amiga ou com um familiar mais próximo.

As trajetórias femininas de iniciação sexual assinalam um quadro de relações entre os gêneros, no qual ao homem é atribuída a condução dos rumos desse acontecimento:

Minha primeira experiência sexual foi com meu marido. Só tive ele. Eu tinha 15 anos e ele foi o único namorado. Aí começou o "rala" e quase um ano "aconteceu". Depois que tava grávida não sabia de nada, não tive mais relações com medo de engordar mais, só depois de casada. Não tinha experiência, não sabia nada. Eu engravei com "sarrinho", aquele famoso "só nas coxas". Uma vez sangrou e depois minha regra não veio. Fui ao médico. Ele disse que eu estava grávida. Mas não sabia como, não tínhamos feito nada direito. Fiquei com medo do meu pai. O médico me disse que eu tava realmente grávida e que meu marido "tinha que acabar o serviço direito". Não sabia o que falar. Disse pra ele que se quisesse casar tudo bem, de outra forma eu dava um jeito. Resolvemos fazer aborto. O médico perguntou minha idade, disse que é 15 anos e o médico disse que só fazia com pai e mãe responsável. Meu marido foi e pediu ao meu pai para casar. Eles não entenderam por que a pressa. Sabe, meu pai é da roça, tinha pouca experiên-

cia. O Márcio disse que era por causa do quartel. Casamos. Depois minha barriga, muito tempo, foi aparecer. Não falei para os meus pais. Com sete meses eles notaram. Minha mãe quase morreu. Com três meses de casada ganhei a menina. O médico falou no hospital: "são duas crianças", eu e a menina. (Marilene, 36 anos)

O sexo apresenta-se como uma freqüente estratégia no estabelecimento de vínculos, possibilitando a realização da aliança. Casamento, filhos e casa são valores centrais em seus projetos de vida. O sexo é, assim, uma forma de negociação com o parceiro masculino e uma possibilidade de transição de status, isto é, de tornar-se adulta. Ele enseja, principalmente quando associado a uma gravidez, a possibilidade de reter o companheiro, ter a própria casa e, assim, mais respeito social (Knauth, 1997; Gouveia, 1997). O sexo é sobretudo uma dádiva, cedida na expectativa de uma aliança, que é a sua contrapartida.

Não digo assim que foi forçado e nem foi porque eu quis, foi aquele momento assim dele querer e eu fazer a vontade dele. Depois foi bom, né? Porque aí a gente ficava com medo de acontecer, depois ele não quer nada com a gente. Mas foi completamente diferente. Ele prometeu que a gente ia ficar junto. (Rose, 31 anos)

A percepção da atividade sexual como um bem feminino que se concede ao homem não se esgota nesse primeiro momento, mantendo-se presente durante o relacionamento. Aqui, a reivindicação das esposas em torno do desempenho sexual do marido passa a ser administrar melhor o regime dessas trocas e obrigações conjugais.

(...) mas também a gente tem que cobrar um pouquinho. A gente tem que conversar porque senão passa pela cabeça da gente que ele já arrumou outra. Passei a me cuidar mais, me produzir para ele reparar. Boto roupa bonita, fico em forma, o cabelo, tudo isso pra pessoa notar. (Edite, 28 anos)

O tema da infidelidade masculina é, mais uma vez, revelador do panorama das relações de gênero. As mulheres concebem tal questão como da ordem do regular: "é assim mesmo que são as coisas". Faz parte da "natureza" masculina a tentação de ter experiências sexuais variadas. Contudo, tal apreensão, bastante consciente, não redunde em atitudes de prevenção nas relações sexuais com os companheiros. Muitas mulheres acreditam que se previnem sendo simplesmente fiéis ao marido. Convivem, assim, a percepção de um possível risco e um sentimento de indeterminação sobre o próprio destino, o que lhes impossibilita tomar uma atitude deliberadamente preventiva. O "constrangimento" feminino em relação à negociação do uso do preservativo se exprime por um sentimento

de dependência do pólo masculino, que impede o diálogo com os maridos sobre isso. Segundo elas, os maridos poderão usar camisinha com as outras; entretanto, não se saberá realmente se o fizeram.

CENÁRIOS SEXUAIS: ROTEIROS DE GÊNERO E CLASSE SOCIAL

Uma expressiva literatura tem assinalado que, entre as notáveis mudanças deste século, sobressai-se a transformação das relações entre os gêneros (Hobsbawm, 1996; Elias, 1998). Tais alterações se devem à entrada mais expressiva das mulheres no mercado de trabalho, à sua maior escolarização, ao direito de voto feminino, à separação entre sexualidade e reprodução — propiciada pelos avanços médicos — e, em parte decorrente disso, a transformações no âmbito da sexualidade (em particular a feminina). Tida como íntima e privada, a sexualidade adquiriu contornos cada vez menos recônditos no que se refere ao debate público, seja como campo atravessado por relações de poder, obra empreendida pelo movimento feminista, seja como esfera de construção de identidades, por intermédio do movimento homossexual. Essas duas tendências articuladas deram o tom da alta modernidade ao tema (Giddens, 1992). Contudo, esse panorama não é o mesmo quando se consideram os prismas de classe social, de gênero e de geração, e as múltiplas combinações entre eles.

Tendo como questão norteadora se a sexualidade tornou-se um imperativo existencial na vida das mulheres de determinados segmentos das camadas médias na qualidade de marco de construção da subjetividade, observa-se que, comparativamente às suas mães, o tema ganhou destaque em suas vidas. Contudo, nota-se que, a despeito de algumas mudanças relativas às práticas sexuais (denominadas de "sexo quente", penetração anal e os eventualmente mencionados atos sadomasoquistas), a sexualidade não desponta como um valor central na construção de si, contrastando de maneira significativa com outros universos onde tal valor apresenta-se como mais estruturante (Heilborn, 1995).

Um dos traços referidos à transformação da intimidade na modernidade (Giddens, 1992) é justamente a expansão, para o conjunto das mulheres, do que poderia significar na cultura ocidental uma arte erótica — a possibilidade de realizar com o parceiro regular uma série de atos sexuais, antes patrimônio exclusivo das especialistas. Um elenco maior de práticas sexuais torna-se difundido entre todos, ou quase todos. Cumpre notar que essa difusão se dá menos pela adoção regular de práticas sexuais antes definidas como liberais do que pelo fato cada vez mais forte de que a "vivência" da sexualidade tende a tornar-se um imperativo existencial. É

justamente entre as mulheres mais jovens que a sexualidade apresenta alguns traços no sentido de vir a significar um valor em si.

Os roteiros sexuais e as formas de entrada na vida sexual adulta revelam certas transformações relativas à moral sexual (perda relativa do valor alocado à virgindade feminina) em determinados grupos sociais. Nos últimos anos, algumas mudanças têm sido introduzidas nesse cenário; uma das mais significativas diz respeito à epidemia HIV (Loyola, 1994), que veio tomar o debate público sobre sexualidade mais proeminente, sobretudo no que concerne ao desvelamento de práticas sexuais entre certos grupos. Falar de sexualidade, em certo sentido, passou a provocar menos constrangimento. Contudo, isso não alterou a diferença da abordagem do tema entre homens e mulheres — persiste ainda um quadro de “dominação masculina”. Alterações nas representações acerca dos gêneros são de ordem bastante lenta. Esse panorama de reprodução de valores é particularmente visível no tocante à Aids: as informações não são suficientes para garantir uma prevenção eficiente. As mulheres encontram-se em posição desvantajosa para negociar o uso da camisinha, em função do cenário das relações de gênero: sendo estas estruturadas com base em uma assimetria de prestígio e autoridade particularmente reveladora no encontro sexual, o exercício da decisão feminina torna-se problemático.

A entrada na vida sexual adulta e a maneira como as mulheres vivem essa passagem continuam a diferir fortemente daquelas dos homens: enquanto para elas a primeira relação sexual é frequentemente um momento decisivo (e inicial) na construção do primeiro relacionamento verdadeiro, para eles trata-se de um momento de iniciação pessoal no qual a relação com a parceira conta pouco (Bozon, 1993). O discurso das mulheres sobre a virgindade e a primeira relação revela a persistência de uma moral relacional, na qual a experiência individual está sempre submetida à avaliação do grupo e à preeminência das considerações sociais. A mulher existe como pessoa através da apreensão de sua conduta pelos outros. Para os homens, as correlações entre atividade sexual e gênero masculino são particularmente proeminentes na construção da imagem de si, a despeito da classe social a que pertencem.

NOTAS

1. As entrevistas foram coletadas ao longo de três anos de pesquisa no âmbito de uma investigação maior, intitulada “Construção de si e identidade sexual: análise comparada sobre carreiras afetivo-sexuais”, da qual participaram, como bolsistas de iniciação científica do CNPq, Pibic e UERJ, Eduardo Ribeiro, Bianca Palermo, José Gabriel Correa, Ivira Maria Maksud e Leandro Oliveira, e, na condição de assistente de pesquisa, Patrícia Fernanda Gouveia, que realizou uma dissertação de mestrado com

os dados relativos a mulheres de camadas populares (Gouveia, 1997). O projeto contou com o apoio da Fundação Ford e da Bolsa Prociência da UERJ. Alguns artigos já trataram de determinados aspectos dessa temática; ver Heilborn e Prado, 1995; Bozon e Heilborn, 1996; Heilborn e Gouveia, 1999; e Heilborn, 1998.

2. O sentido de moralidade merece ser esclarecido. Não se trata de afirmar que a sexualidade (dos setores classificados como modernos) desconhece regras (nesse sentido, isso também constitui uma moral). Entretanto, o uso do termo *moralidade* nos grupos populares conota uma dimensão mais englobante, apontando para uma articulação mais estreita entre valores relativos ao sexo, à família, ao gênero e à reciprocidade como forma relacional básica (Duarte, 1986a). Nesse plano, contrasta com o tipo ideal delineado para a sexualidade moderna, que confere um relevo significativo à atividade sexual, às sensações a ela conectadas e sobretudo à reflexão que a acompanha.

3. Todos os nomes dos entrevistados são fictícios.

4. Pesquisas quantitativas disponíveis sobre sexualidade têm apontado uma diferença entre o calendário de iniciação sexual segundo o gênero e a classe social (Lagrange & Lhomond, 1997). Mais especificamente no quesito classe social, a escolaridade desempenha um papel significativo não apenas em relação à data de ingresso na sexualidade adulta, como também ao modo de discursar sobre ela.

5. Richard Parker já havia assinalado essa propriedade ao assinalar que “as figuras adicionais” (no caso masculino, machão, corno, bicha e viado) desempenham “ações cruciais na construção do gênero na vida diária” (1991: 74).

6. Depoimento constante da dissertação de mestrado de Lago, 1999.

7. Os depoimentos dessas mulheres foram colhidos ao longo do trabalho de observação participante realizado por Patrícia Gouveia (1997). As duas comunidades eram objeto de um projeto de intervenção social na área da prevenção de doenças sexualmente transmissíveis e Aids, no qual agentes comunitárias de saúde eram formadas para atuar nesses locais. Assim, as reuniões do projeto também foram registradas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOURDIEU, P. (1998) *La domination masculine*. Paris, Seuil.
- BOZON, M. (1993) “L’entrée dans la sexualité adulte: le premier rapport et ses suites”. *Population*, ano 48, nº 5.
- BOZON, M. e HEILBORN, M.L. (1996) — “Les caresses et les mots: l’initiation amoureuse à Rio de Janeiro et à Paris”. *Terrain*, nº 27. Paris.
- DUARTE, L.F. (1986a) “Muita vergonha, pouca vergonha: sexo e moralidade entre classes trabalhadoras urbanas”. In: LOPES, J.S. (org.) *Cultura e identidade operária*. Rio de Janeiro, UFRJ: Marco Zero.
- (1986b) *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- DUMONT, L. (1979) *Homo hierarchicus*. Paris, Gallimard.
- ELIAS, N. (1998) “An interview in Amsterdam” In: GOUDSBLOM, J. & MIENNEL, S. *The Norbert Elias Reader*. Oxford, Blackwell.
- FOUCAULT, M. (1977) *História da sexualidade. A vontade de saber*. Rio de Janeiro, Graal.
- GIDDENS, A. (1992) *A transformação da intimidade*. Araraquara, UNESP.

- GOUVEIA, P.F. (1997) Uma "Mulher de verdade": Estudo sobre identidade feminina em grupos populares. Dissertação de mestrado. PPCIS/UERJ.
- HEILBORN, M.L. (1995) "O que faz um casal, casal? Conjugalidade, igualitarismo e identidade sexual em camadas médias urbanas." In: RIBEIRO, I. & RIBEIRO, A.C.T. (orgs.) *Família em processos contemporâneos: Inovações culturais na sociedade brasileira*. Seminários Especiais do Centro João XXIII. São Paulo, Loyola.
- (1997) "O traçado da vida: gênero e idade em dois bairros populares do Rio de Janeiro". In: MADEIRA, F. (org.) *Quem mandou nascer mulher?* Rio de Janeiro: Brasília, Rosa dos Tempos: UNICEF.
- (1998) "A primeira vez nunca se esquece: trajetórias sexuais masculinas". *Estudos Feministas*, vol. 6, nº 2, IFCS/UFRJ.
- HEILBORN, M.L. & PRADO, R. (1995) Na hora II a gente não exige: Estudo sobre mulheres, sexualidade e Aids. Trabalho apresentado na ANPOCS, Caxambu.
- HEILBORN, M.L. & GOUVEIA, P.F. (1999) "Marido é tudo igual: mulheres populares e sexualidade no contexto da Aids". In: BARBOSA, R. & PARKER, R. *Sexualidades pelo avesso*. São Paulo, Editora 34.
- HOBSBAWM, E. (1996) *A era dos extremos*. São Paulo, Companhia das Letras.
- KNAUTH, D. (1997) "O vírus procurado e o vírus adquirido". *Estudos Feministas*, vol. 5, nº 2.
- LAGO, R.F. (1999) Bissexualidade Masculina: Dilemas de Construção de Identidade Sexual. Dissertação de Mestrado em Saúde Coletiva, IMS/UERJ, Rio de Janeiro.
- LAGRANGE, H. & LHOMOND, B. (1997) *L'entrée dans la sexualité*. Paris, Découverte.
- LEAL, O. (1998) "Sexualidade e cultura reprodutiva". *Estudos Feministas*, vol. 6, nº 2.
- LOYOLA, M.A. (1994) *Aids e sexualidade. O ponto de vista das ciências sociais*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará: UERJ.
- PARKER, R. (1991) *Corpos, prazeres e paixões*. São Paulo, Best Seller.
- ROPA, D. & DUARTE, L. F. (1985) "Considerações teóricas sobre a questão do 'atendimento psicológico' às classes trabalhadoras". In: FIGUEIRA, S. (org.) *Cultura e psicanálise*. São Paulo, Brasiliense.
- SALEM, T. (1985) "Família em camadas médias: uma revisão da literatura recente". *Boletim do Museu Nacional*, NS, nº 54. Rio de Janeiro.
- (1989) "Casal igualitário: princípios e impasses". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 3, nº 9, fevereiro.
- SCHUTZ, A. (1979) *Fenomenologia e relações sociais*. Rio de Janeiro, Zahar.
- SIMON, W. & GAGNON, J. (1973) *Sexual Conduct: the Social Sources of Human Sexuality*. Chicago, Aldine.
- VANCE, C. (1995) "A antropologia redescobre a sexualidade". *Physis*, vol. 1, nº 5.
- VELHO, G. (1985) *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- WEEKS, J. (1986) *Sexuality and Its Discontents: Meanings, Myths and Modern Sexualities*. Londres, Routledge: Kegan Paul.