Razão, "Cor" e Desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais, "inter-raciais" no Brasil e na África do Sul
TESE APRESENTADA AO I CONCURSO DE TESES DO CENTRO DE ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS - 2003

CENTRO DE ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS
Universidade Candido Mendes
Praça Pio X, 7 - 7º andar Centro
20040-020 Rio de Janeiro RJ

Razão, "Cor" e Desejo:

Uma Análise Comparativa sobre Relacionamentos Afetivo-Sexuais "Inter-raciais" no Brasil e na África do Sul

Laura Moutinho

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Instituto de Filosofia e Ciências Sociais

Programa de Pós Graduação em sociologia e Antropologia

Tese de Doutorado em Sociologia e Antropologia

Orientador: Peter Fry

Rio de Janeiro
2001

Razão, "Cor" e Desejo":
Uma Análise Comparativa sobre Relacionamentos Afetivo-Sexuais "Inter-raciais" no Brasil e na África do Sul

Laura Moutinho da Silva

Tese submetida ao corpo docente do programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor.

Aprovada por:

Prof. Peter Fry (Orientador)
Ph.D., University of London

Profa. Elza Berquó
PhD., Columbia University

Prof. Ricardo Benzaquen de Araújo
Doutor, Museu Nacional - UFRJ

Prof. Sérgio Carrara
Doutor, Museu Nacional - UFRJ

Profa. Yvonne Maggie
Doutora, Museu Nacional – UFRJ

Prof. Marco Antônio Gonçalves (suplente)
Doutor, Museu Nacional – UFRJ

Profa. Rosana Heringer (suplente)
Doutora, IUPERJ – UFRJ

Rio de Janeiro
2001

Moutinho, Laura

Razão, "Cor" e Desejo: Uma Análise Comparativa sobre Relacionamentos Afetivo-Sexuais "Inter-raciais" no Brasil e na África do Sul/ Laura Moutinho. Rio de Janeiro: UFRJ/ IFCS, 2001.

389 p, il.

Tese – Universidade Federal do Rio de Janeiro – IFCS.
1. Relações Raciais Comparadas. 2. Sexualidade. 3. Tese (Dout. – UFRJ/ IFCS). I. Título.

RESUMO

Moutinho, Laura **Razão, "Cor" e Desejo: Uma Análise Comparativa sobre Relacionamentos Afetivo-Sexuais "Inter-raciais" no Brasil e na África do Sul**

Orientador: Peter Fry. Rio de Janeiro, PPGSA/IFCS/UFRJ, 2001. Tese.

Esta tese versa sobre razão e desejo nos relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais" no Brasil e na África do Sul. Um significativo silêncio recobriu a análise qualitativa das relações afetivo-sexuais "inter-raciais" no Brasil, desde a década de 70. Esta tese retoma o tema em questão tendo como ponto de partida estudos recentes de orientação quantitativa, que, a partir do Censo de 1980 trouxeram dados que relativizam certas representações sociais correntes, quais sejam, a predominância dos casamentos homogâmicos na sociedade brasileira, um número relativamente pequeno de casamentos "inter-raciais", entre os quais prepondera a união entre homem "negro" e mulher "branca".

Visando reconstruir o percurso histórico da produção de certas representações sociais relativas aos relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais", recorreu-se aos escritos de autores clássicos da historiografia, da sociologia e da literatura brasileira privilegiando na leitura a inter-relação entre "raça", as diferenças entre os sexos e erotismo. Essas representações são, em seguida, cotejadas com o trabalho de campo realizado no Rio de Janeiro com pessoas que mantinham ou mantiveram relacionamentos afetivo-sexuais "heterocrômicos". A dinâmica destes relacionamentos, depreendida do trabalho de campo, tanto permite atualizar o debate com os autores clássicos quanto evidenciar brechas, lacunas e possibilidades não referidas nessa literatura.

Nesse sentido, desejo e mobilidade social se constituem nos operadores lógicos através dos quais se pode organizar não somente a produção acadêmica e literária sobre o tema como igualmente as narrativas colhidas no trabalho de campo.

Ao longo da tese há uma comparação subjacente com os Estados Unidos da América e África do Sul. O último capítulo da tese focaliza o contraste com a África do Sul utilizando a bibliografia e material empírico colhido na Cidade do Cabo. Neste capítulo, procura-se demonstrar como o desejo sexual entre homens "negros" e mulheres "brancas", que no Brasil se apresenta como uma espécie de lacuna ideológica, surge no centro do palco das proibições fundantes do regime do *apartheid*.

ABSTRACT

Moutinho, Laura **Razão, "Cor" e Desejo: Uma Análise Comparativa sobre Relacionamentos Afetivo-Sexuais "Inter-raciais" no Brasil e na África do Sul**

Orientador: Peter Fry. Rio de Janeiro, UFRJ/IFCS/PPGS, 2001. Tese.

This thesis discusses reason and desire within "interracial" sexual relationships of affect in Brazil and South Africa. A significant silence has been maintained on such relationships in Brazil since the 1970s. The starting point of the thesis are the quantitative analyses based on the national census of 1980 which challenged a number of accepted social conventions, showing that the vast majority of formal unions are "homogamic" in terms of both "race" and class and that among the small number of "interracial" relationships the majority are between whiter females and darker males.

In order to reconstruct the history of the production of certain social representations about inter-racial sexual and affective relationships the thesis looks at classical texts of historiography, sociology as well as works of literature which cover themes related to "race," eroticism and the relationships between masculinity and femininity. These representations are them compared to those of young inhabitants of Rio de Janeiro who are themselves involved in such relationships. The dynamics of these relationships revealed by field work leads to a debate with the authors discussed earlier, revealing lacunas and new possibilities of analysis.

Desire and social mobility constitute the logical operators which organise the representations which are present thoughout the literature and also in the narratives which were collected during field work.

Throughout the thesis there is an underlying comparison between Brazil, the United States and South Africa. The final chapter of the thesis focuses explicitly on South Africa, utilising relevant bibliography and the results of a brief field work spell in Cape Town. The analysis in this chapter suggests that sexual desire between "black" males and "white" females, which in Brazil appear as a sort of ideological lacuna, emerges in the South African context at the very centre of the founding prohibitions of the apartheid regime.

À vó Déa, na lembrança e na saudade

Aos meus pais, com amor

Ao Paulo, com paixão

Agradecimentos

Um agradecimento ao IFCS, instituição ao qual pertenço desde a graduação, é difícil de dimensionar em algumas palavras. Embora tenha aqui realizado a graduação, o mestrado e o doutoramento não creio que possa dizer que estive sempre na mesma instituição ao longo desse período. Muitas coisas mudaram nesses anos e sinto-me privilegiada em ter acompanhado o esforço de antigos e novos professores em conferir a nossa graduação e ao PPGSA um grau de excelência acadêmica no que tange ao desenvolvimento do ensino e pesquisa nessas duas instâncias. Gostaria nesse sentido de assinalar os esforços de Yvonne Maggie na direção do LPS em fins da década de 80 e do IFCS em meados da década de 90, quando tudo começou.. De Alice Rangel de Paiva Abreu na coordenação do PPGSA, há alguns anos, e mais recentemente, o emprenho de Marco Antônio Teixeira Gonçalves também no cargo de coordenador do PPGSA como as figuras catalizadoras de um esforço e um feito que em realidade foi realizado por grande parte do corpo docente dessa instituição.

Nesse sentido, não posso deixar de mencionar a importância institucional e acadêmica de alguns professores que se, por um lado, vêm sendo figuras chaves no IFCS foram, por outro lado, de fundamental importância na minha formação tanto acadêmica quanto pessoal. Assim, é com admiração e muito carinho que gostaria de fazer um agradecimento muito especial aos professores José Reginaldo Gonçalvez, Marco Antonio Teixeira Gonçalves, com quem estudei em diversos momentos de minha trajetória, Regina Novaes, Machado, Ana Maria Galano, Gláucia Vilas-Bôas e Neide Esterci da "antiga" geração e aos professores "mais novos" cujas disciplinas cursadas e as orientações e conversas extraclasse foram, para mim, de fundamental importância em todos os sentidos: Elisa Reis, José Maurício Dominguez, Miriam Goldenberg, Maria Laura Viveiros de Castro e, é claro, meu orientador Peter Fry.

Peter Fry, como orientador dessa tese, impôs desafios e me fez inúmeras provocações ao longo desse período. Esteve presente desde os primeiros passos dessa reflexão e encontra-se entre aqueles seletos orientadores que ensinam mais que o ofício. Além disso, é o responsável pela "descoberta" da África do Sul como um campo possível de análise. O fascínio que essa possibilidade de reflexão comparativa exerceu sobre mim é difícil de dimensionar, mas acompanhou minha reflexão ao longo desse anos de doutoramento. Ao mesmo tempo que sugeriu caminhos e textos me concedeu liberdade para amadurecê-los ao meu tempo e sabor, debatendo sempre e se deixando ser persuadido quando meu argumento parecia convincente...

Na PUC encontrei um ambiente de trabalho cuja a característica principal é a mistura de elegância com competência. A todos um agradecimento especial.

Yvonne Maggie e Sérgio Carrara conferiram um clima de reunião de trabalho à defesa de qualificação do Ensaio teórico e do Projeto de Tese. Gostaria de lhes fazer um agradecimento especial pelos excelentes comentários e críticas que alinhavaram. Sou tributária, ainda, de Ricardo Benzaquen de Araújo que me permitiu assistir como ouvinte algumas de suas aulas sobre Gilberto Freyre, Paulo Prado e Sérgio Buarque de Holanda.

Não sei exatamente como lhe agradecer e dar créditos às informações que acumulei e que me inspiraram, sobretudo, para a escrita do capítulo dois.

Na África do Sul contei com o apoio fundamental de Patrícia Hayes, amiga sempre presente com textos, sugestões, idéias. Ciraj e Collin me receberam com carinho na Cidade do Cabo. Nesse período, pude contar, ainda, com Alcinda Honwana. As queridas amigas Iris, Gee, Annette e Katja tornaram a viagem realmente divertida e alegre.

Denise Ferreira está distante, mas nossos contatos são sempre inspiradores. O mesmo posso dizer de Cláudia Rezende, que esteve presente nos primeiros passos dessa pesquisa. Nunca esquecerei o prazer que tive em trabalhar e compartilhar com ela aqueles momentos iniciais.

Lourdes Maritinez Echazabal é uma amiga querida e interlocutora provocativa. Agradeço seu apoio em um momento particularmente difícil.

Um agradecimento especial à Verena Stolcke pelas conversas, pela gentilieza, pelos escritos inspiradores...

Carlos Hasenbalg sempre acompanhou com interesse o desenvolvimento dessa pesquisa, indicou novos textos e discutiu com a generosidade que o caracteriza, alguns aspectos do meu levantamento. O mesmo posso dizer de Fernando Rosa Ribeiro, que acompanhou de perto, com generosidade e paciência minhas incursões, ainda com a marca de neófita, em um campo que ele domina como poucos.

Através do Concurso de Dotações do Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA) pude viabilizar parte da pesquisa centrada no Rio de Janeiro. Gostaria de agradecer o apoio recebido através da figura de seu vice-diretor, Lívio Sansone.

Os mesmos agradecimentos gostaria de estender aos coordenadores do GT Raça e Etnicidade da ANPOCS, Livio Sansone e Márcia Lima pela oportunidade de apresentar os primeiros passos comparativos da pesquisa.

Uma "equipe" muito especial forneceu a infra-estrutura necessária à realização deste trabalho em diferentes momentos: Cláudia Senra e Cristina no IFCS, sempre presentes e solidárias, Claudinha e Denise na secretaria do PPGSA, Mercedes e Mônica na PUC e Sueli no CEAA marcaram esse momento de minha trajetória com um misto de simpatia e competência. A vocês, meninas, um agradecimento muito especial.

Aos meus entrevistados um agradecimento realmente especial por sua paciência e generosidade em responder perguntas às vezes tão delicadas e que remetiam à lembranças nem sempre agradáveis.

A FAPERJ e o CNPq se revezaram, ao longo de três anos e meio, na concessão das bolsas de doutorado. Sem esse apoio, teria sido impossível a realização desta tese.

Amigos especiais deram diversos tipos de apoio nesse últimos anos: Ana Coelho, Ronaldo Castro compõem aquele tipo de time de solidariedade e carinho que não encontro

que era a conclusão desse trabalho, que impunha uma ausência [illegible]
poder cumprir a promessa de estar mais presente na vida de vocês.

Essa é uma tese de doutorado e em sua elaboração procurei seguir os parâmetros necessários a um empreendimento desse tipo. Mas procurei, igualmente, realizar uma reflexão que fosse agradável ao leitor. Espero conseguir produzir na leitura o mesmo prazer que vivenciei com a pesquisa e a escrita deste trabalho.

ÍNDICE

Introdução
Capítulo 1: Números e Dilemas no Brasil Contemporâneo

Introdução 14
1.1 - Os casamentos "inter-raciais" nas análises quantitativas:
principais questões e problemas 15

Capítulo 2: A Lubricidade do Casal Miscigenador
"Raça", Mestiçagem, Gênero e Erotismo
em Autores Clássicos da Historiografia Brasileira

Introdução 30
2.1 - O "Pai do Racismo" na Corte Imperial:
suas idéias, trajetória e amizades 34

2.2 - Nina Rodrigues:
o ideólogo da criação de um *apartheid* brasileiro 42

2.3 - Oliveira Vianna:
a mestiçagem como " redenção da raça" 49

2.4 - Paulo Prado:
mestiçagem, erotismo e melancolia 54

2.5 - Gilberto Freyre:
gênero, mestiçagem, erotismo e nação 61

2.6 - Sérgio Buarque de Holanda: Portugal,
a carência de orgulho racial e a colonização das terras tropicais 69
Conclusão 72

Capítulo 3: Razão, Sexo e Erotismo "Inter-raciais"
em Autores Clássicos da Literatura Brasileira

Introdução 76
3.1 – Romances Naturalistas:
O Mulato, O Cortiço e o Bom-Crioulo 78
3.1.1 - *O Mulato* 79
3.1.2 - *O Cortiço* 84
3.1.2.1 - As representações sobre casamento e sexo 91
3.1.3 - *O Bom-Crioulo* 95

3.2 - Jorge Amado:
o desejo "inter-racial" nos registros realista e ficcional 103
3.2.1 – *Jubiabá* 105
3.2.2 - *Gabriela, Cravo e Canela* 111

3.3 - Abdias do Nascimento e Nelson Rodrigues:
desejo "inter-racial", embranquecimento e tragédia 119
3.3.1 - *Sortilégio*: o desejo sexual "inter-racial"
entre a identidade étnica e a mobilidade social 121
3.3.2 - *Anjo Negro*:
confinados ao (e pelo) desejo "inter-racial" 129
3.3.3 - Análise das peças 133
Conclusão 138

**Capítulo 4: A Ascensão do "Mulato" e do "Negro"
à Esfera dos Prazeres, do Erotismo e das Trocas Formais**

Introdução 146
4.1 - Gilberto Freyre: o "mulato bacharel" no mercado
dos afetos, dos prazeres e das alianças conjugais 152

4.2 - Donald Pierson: "negro rico é branco, branco pobre é negro" 164

4.3 - Roger Bastide: a "batalha das cores" e dos sexos
nos relacionamentos afetivo-sexuais entre "brancos" e "negros" 179

4.4 - Florestan Fernandes: os relacionamentos afetivos-sexuais
"inter-raciais" como expressão da discriminação "racial" 185

4.5 - Costa Pinto: mestiço - "como se fosse mas não é". 195

4.6 - Carl Degler: as mulheres "brancas"
na constituição do "mulato como válvula de escape" 202

4.7 - Thales de Azevedo: o homem "negro" ou "mulato"
na esfera das trocas matrimoniais formais 212
Conclusão 218

Capítulo 5: Da "cor" do Desejo no Mercado Afetivo-Sexual Carioca

Introdução 223
5.1. Percursos e percalços da pesquisa no Rio de Janeiro 227

5.1.1 - Quem pode ser considerado como
um casal "inter-racial"? 234

5.2 - Dinâmica social: interações com o universo de sociabilidade
nas experiências afetivo-sexuais entre "negros" e "brancos" 238

5.2.1 - Das relações familiares: 240
5.2.2 - "Zonas de sombra e silêncio": das narrativas sobre
constrangimentos e manipulações, retraimentos
e auto-exclusão nas redes de sociabilidade e amizade 247

5.3 - Discursos normativos e desejos eróticos:
a arena das paixões e dos conflitos entre "negros" e "brancos" 260

5.3.1 - Os dramas e conflitos do desejo:
entre a paixão política e o desejo erótico 261
5.3.2 - A competição no mercado das "cores" e do sexo:
trocas de acusações 267

5.4 - "Cor", atributos estéticos-sexuais e erotismo 274

5.5 - No limite das fronteiras ou flertando com as margens:
estigmas "raciais" e apelos eróticos 296

5.5.1 - Da prostituição e "cor negra"
ou o fantasma da prostituição 297
5.5.2 - Do desejo pelos homens "negros"
ou o "mito do negão" 300
5.5.3 - "Cor\raça", erotismo e hierarquia:
uma tipologia "nativa" 311
Conclusão 316

Capítulo 6: Desejo-Erótico "Inter-Racial" e Gênero na Construção da Identidade Nacional

Introdução 317
6.1 - "Raça", gênero e desejo-erótico nas análises acadêmicas
sobre a África do Sul: a construção do quadro analítico 321

6.2 - *Condenados* pelo desejo? "raça", gênero e desejo-erótico
nas "Immorality Act" e "Mixed Marriage Act" 341

6.3 - "Tal África do Sul, qual romance?"
- razão e desejo "inter-racial" em *Desonra* de Coetzee 358
6.3.1 – *Desonra* 360

6.4 - O desejo-erótico "inter-racial" na construção
da identidade nacional: uma visão comparativa 370

Conclusão 375

Fechamento 377
Bibliografia 381

mestiçagem, gênero, prestígio e desejo-erótico que não somente sustentam um elo afetivo-sexual entre esses casais, como são, igualmente, por eles veiculados.

Essa é uma tese que se pretende comparativa sobre os relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais" no Brasil e na África do Sul. Recorri a uma análise contrastiva, de modo a qualificar as idéias de "separação" e "mistura" que comumente situam em pólos opostos ambos os países, visando ressaltar suas diferenças e semelhanças. A intenção comparativa acompanhou toda a sua elaboração, mas o percurso da pesquisa obrigou-me a tomar algumas decisões que resultaram no formato final que ora se apresenta. Após percorrer distintas fontes da forma mais extensa que me foi possível, ao final da tese estabeleço alguns contrapontos que me permitiram, de fato, redimensionar certos aspectos sobre o tema na sociedade brasileira. O que significa, em síntese, esse empreendimento comparativo?

Os estudos clássicos sobre relações "raciais" no Brasil são eminentemente comparativos, um movimento construído na relação com os Estados Unidos que se, por contraste, auxiliou-nos a perceber a especificidade brasileira em oposição a um país que teve "racismo legal" e opera com classificações mais rígidas de "cor" e "raça", por outro lado, contribuiu, igualmente, ora para construir, ora para obscurecer essa mesma especificidade. De acordo com o contexto histórico e cultural, os instrumentais conceituais em voga do momento e, devo ressaltar, os interesses políticos em jogo, o Brasil foi construído nessa oposição, ora como "paraíso", ora como "inferno" racial.

O que se pretendeu, ao longo desses anos de doutoramento, foi trazer à cena um outro pólo dessa comparação, que aparece em muito menor destaque nas análises clássicas sobre o tema: a África do Sul. Uma série de imponderáveis, entre os quais os prazos do doutoramento e as possibilidades escassas de financiamento, obrigaram-me a deslocar meu foco de uma comparação ponto a ponto, passo a passo, entre os dois países e aproveitar o material que possuía e os instrumentais que desenvolvi para olhar para essa temática de modo a compreender, através de uma perspectiva contrastiva, outros ângulos sobre o tema no eixo das representações sobre Brasil. Procurar olhar e

narrativas clássicas analisadas informam, a partir de um complexo processo de difusão, dois tipos de discursos conflitantes sobre "raça" e miscigenação que podem ser identificados contemporaneamente na classe média carioca. Uma certa instabilidade das noções de "brancura" e "negritude" sustentam narrativas duais de pertencimento à nação e sugerem a existência do que Norvell nomeou de "brancura desconfortável", neste segmento social. Narrativas, estas, que podem ser lidas como uma espécie de atualização da antiga idéia de branqueamento. Em outras palavras, nos discursos colhidos no seu trabalho de campo, a retórica da miscigenação aparece associada a uma "mistura" da qual a classe média e alta se excluem.

Porém, o ponto central do trabalho do autor para esta tese, refere-se às lógicas de gênero e erotismo que presidem as narrativas sobre miscigenação. Em sua releitura dos autores clássicos, assim como entre seus entrevistados, Norvell identifica uma "construção feminizada e sexualizada" da sociedade brasileira, cujo eixo se circunscreve à sensualidade e sedução que as "negras", índias e "mulatas" exerciam

são representados no mundo do trabalho, estando deslocados do mundo dos afetos e prazeres em geral.

O trabalho de Norvell (que indica a ausência do homem "negro" e mestiço do processo de miscigenação, um processo que, vale reiterar é marcado pelo erotismo) articulado às tendências estatísticas (que apontam, *ao contrário*, para a predominância do casal homem "negro"/ mulher "branca" como o par que preside o atual processo de "mistura") me permitiram selecionar o ponto de início de minha pesquisa. Em outras palavras, com esta tensão em mente iniciei uma pesquisa bibliográfica e de campo, interessada em compreender quais eram os valores e representações sociais veiculados (e atribuídos) aos relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais". Para tanto, foi necessário focalizar a lógica de gênero e "raça" que os presidem, assim como os conteúdos eróticos que lhes foram atribuídos.

De posse das referências mencionadas, encetei uma análise de alguns autores tidos como clássicos, que consideraram, pelo menos em algum momento de suas trajetórias, as idéias de "raça" e mestiçagem, assim como as relações afetivo-sexuais "inter-raciais" como axiais para a constituição e viabilidade (ou não) da nação brasileira. O Capítulo 2 se inicia com a análise do *Essai sur l'Inégalité des Races Humaines*, do Conde de Gobineau, seguido por *As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil*, de Nina Rodrigues, *A Evolução do Povo Brasileiro*, de Oliveira Vianna, *Retrato do Brasil*, de Paulo Prado, *Casa-Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre, e *Raizes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda.

A inclusão de Gobineau entre os autores brasileiros merece uma explicação. O conde francês é conhecido como o pai do "racismo científico"; a hipótese que sustenta sua leitura para esta tese, apóia-se na ampla difusão de sua obra - defendida por alguns autores, entre os quais, Hannah Arendt (1989) - e no destaque que lhe é dado como precursor de uma noção negativa de mestiçagem, que veio a influenciar o processo de construção da nação em diversos países. À esta influência, faz-se necessário acrescentar sua estada no Brasil, por um ano e dois meses, em fins do século XIX, como diplomata.

sexuais "inter-raciais", ainda não havia dimensionado, ou em outras palavras,

qualificado meu olhar para a relação entre homem "negro" e mulher "branca". Os textos literários e dramatúrgicos permitiram-me dimensionar aspectos importantes para a análise. Especialmente, como adiantei acima, o caráter *tabu* da relação em que o homem é o elemento "escuro" do casal. Um tabu que se expressa, sobretudo, em uma das adjetivações acusatórias que marcam esse encontro: desejo de ascensão social.

Como sugere Verena Stolcke em sua análise sobre casamentos "inter-raciais" na Cuba colonial, os matrimônios podem tanto ser focalizados sob sua perspectiva normativa, quanto daqueles que se opõem às normas estabelecidas. A vantagem desses últimos, talvez, seja a de pôr a descoberto uma série de conflitos que nos permite iluminar, talvez de forma mais clara, não somente as regras sociais, como seus aspectos menos explícitos, que, entretanto, são de fundamental importância na sua constituição.

Inicialmente, a distinção entre sexo e casamento não era uma clivagem particularmente estratégica para a pesquisa. Explico-me: os primeiros autores clássicos que precisei enfrentar para a abordagem do tema compõem o Capítulo 2 – Conde de Gobineau, Nina Rodrigues, Oliveira Vianna, Gilberto Freyre, Paulo Prado e Sérgio Buarque de Holanda –, operam sob as balizas da tradição patriarcal, caracterizada por uma rígida noção de honra e por uma estrutura "racial" e de gênero calcada em uma dupla moral sexual. Se, por um lado, a família patriarcal é tida como um modelo ideológico e um sistema de representações que influenciam na forma como homens e mulheres se relacionam na sociedade brasileira,[2] por outro lado, a literatura sobre conjugalidade e sexualidade nas camadas médias urbanas vem apontando para uma mudança de perfil nesse âmbito, pela ampla difusão de um ideal igualitário, que resumidamente, abarca os seguintes aspectos: questionamento das hierarquias de gênero, exercício e gestão da sexualidade, ampla aceitação do divórcio, certa dissolução de um duplo padrão de moralidade para os cônjuges, uma nova concepção de fidelidade, ênfase nas idéias de simetria e mutualidade na relação do casal, entre outros aspectos.[3]

Meu interesse, neste sentido, era compreender de que modo a "cor/raça" foi incorporada e resignificada nesse novo perfil, que segundo acredito, não atinge apenas as chamadas camadas médias. Estava interessada em investigar de que forma os estereótipos "raciais" atuam nas novas hierarquias de sexo e erotismo.

---

[2] Para uma crítica sobre a construção, extensão, e uso desse modelo ver Mariza Corrêa (1994).
[3] Sobre camadas médias, ver Gilberto Velho (1986); Tânia Dauster (1987); Miriam Goldenberg (1991); Tania Salem (1987); Maria Luiza Heilborn (1992), entre outros.

Embora, como será visto no capítulo sobre "cores" e números (Capítulo 1), os dados quantitativos estejam operando com a dinâmica dos casamentos formais presentes na sociedade brasileira, minha intenção foi ampliar esse espectro e focalizar os relacionamentos afetivo-sexuais "heterocrômicos", em geral, através de entrevistas no formato de histórias de vida, e de trabalho de campo em espaços considerados predominantemente "mistos", mais propícios, digamos, à encenação de tais relacionamentos. Mas as escassas análises contemporâneas sobre o tema se impuseram. Os trabalhos recentes sobre conjugalidade e sexualidade não incluem "cor". De modo que não encontrei, entre os estudos existentes, mapeamentos que pudessem servir de atalhos para minha pesquisa.

Diante deste quadro, e de posse dos instrumentais desenvolvidos na incursão às narrativas literárias, retornei ao clássicos da sociologia, cujos escritos não estão circunscritos ao início da colonização, mas ao período imperial e à dinâmica da relação entre "negros" e brancos" na sociedade de classes. Percebi, de fato, retrospectivamente, que até um certo momento havia considerado a possibilidade de esta tese ser o registro ou análise de uma ausência. Em outras palavras, o casal homem "branco"/mulher "negra" ou mestiça era, na literatura historiográfica, caracterizado pelo erotismo; enquanto o outro, o homem "negro"/"mulato" com a mulher "branca" era ora marcado pelo mutismo e a exclusão, ora obscurecido na evocação de um gênero indeterminado.

Sobrados e Mucambos abre a análise do Capítulo 4, por demarcar o momento em que o homem "mulato" (e em alguma medida o "negro") começa a se deslocar do mundo do trabalho para do sistema formal de alianças e, em alguma medida, o dos afetos e prazeres. A organização do capítulo segue mais ou menos a cronologia de publicação das obras, *Sobrados e Mucambos* é seguido por *Negros e Brancos na Bahia: Estudo de Contato Racial*, de Donald Pierson, *As Manifestações do Preconceito de Cor*, de Roger Bastide, *Cor e Estrutura Social*, de Florestan Fernandes, *O Negro no Rio de Janeiro*, de Costa Pinto, *Nem Preto Nem Branco: As Relações Raciais no Brasil e nos Estados Unidos*, de Carl Degler, e *Democracia Racial*, de Thales de Azevedo. A linha cronológica se mostrou necessária para a organização do capítulo, por conta das referências explícitas e implícitas que os autores fazem àqueles que os precederam: argumentos são retomados, outros são relidos e resignificados.

Este não era um capítulo previsto na estrutura inicial da tese. A intenção primeira era utilizar tais análises diretamente no diálogo com o material levantado no trabalho de campo. Em seu lugar haveria um capítulo específico sobre literatura sul-

africana, no qual pretendia comparar os escritos literários desses dois países sobre os relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais". Porém, ao retornar aos autores, após a elaboração do Capítulo 3, pude identificar aspectos que antes haviam passado desapercebidos. Em especial, uma certa lógica de gênero oculta quando da referência ao casal homem "negro"/mulher "branca", que me possibilitou qualificar o argumento da mobilidade social e introduzir a idéia de *prestígio social*, como um importante campo de manobra no mercado dos prazeres e da conjugalidade operado pelos autores.

Tal articulação aparece vocalizada, nos autores analisados no Capítulo 4, com diferentes modulações. Suas intensidades e variações dependem, em parte, da noção de classe social mobilizada pelos autores – ora mais próximas daquela definida por Weber, ora daquela operada por Marx. Como será visto, as percepções e valores sobre as relações afetivo-sexuais entre "brancos" e "negros", modificam-se de forma substantiva em relação aos escritos clássicos analisados no Capítulo 2.

Predomina, nesta tese, uma abordagem sincrônica sobre a inter-relação de "raça", mestiçagem, gênero e desejo-erótico, tendo em vista que perscrutei a literatura sociológica qualitativa e quantitativa sobre o tema, assim como as abordagens antropológicas e os escritos literários com o objetivo de destrinçar os valores e representações sociais que presidiam as relações afetivo-sexuais "heterocrômicas" no Brasil e na África do Sul. A dimensão diacrônica, entretanto, está contemplada, *em parte*, no Capítulo 5, no qual procuro oferecer aos casais e amantes "inter-raciais" a possibilidade de uma escuta, algo nem sempre presente na literatura que trata do tema – dado que suas fala estão controladas de modo bastante estrito pela narrativa de seus autores.[4]

Parti para fazer o trabalho de campo no Rio de Janeiro, interessada em saber o que os dados estatísticos não revelavam, ou seja, como as pessoas pensam e vivem essas relações; quais são os valores que presidem esse encontro? Estava interessada em dar voz a essas pessoas e possibilitar uma escuta para as suas falas. Há um curioso descompasso entre as análises históricas e sociológicas sobre o tema e as narrativas que apareceram no meu trabalho de campo. É certo que muitas vezes me surpreendi: conversei com verdadeiros "ninas rodrigues" e "gilbertos freyres". Mas não apenas. A dinâmica das relações afetivo-sexuais entre "brancos" e "negros" se, às vezes, me permitiu atualizar e debater com os autores clássicos – algo que procurei realizar de modo sistemático ao longo de todo o capítulo - concomitantemente, evidenciaram

aspectos não referidos nessa literatura, como por exemplo, a dificuldade de encontrar um homem "branco" com uma mulher "negra" ou a recorrente referência ao erotismo e beleza do homem "negro", sobrepondo-se a outros elementos de prestígio.

A estratégia adotada para o trabalho de campo seguiu a realização de entrevistas que focalizavam as histórias de vida[5] de homens e mulheres moradores do Rio de Janeiro, sem a prévia determinação de idade, camada social ou escolaridade, assim como uma série de conversas informais com aqueles que, por um motivo ou outro, não pude marcar uma entrevista gravada.[6] Ao longo desses anos de doutoramento, procurei ainda observar a dinâmica de alguns mercados erótico-afetivos específicos. Mais notadamente, na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ), uma universidade reconhecida como "branca", que recebe os chamados *filhos da elite carioca*, onde trabalho na condição de professora, e na Favela de Vila Canoas, onde entrei através de uma aluna que é filha da médica do Posto de Saúde local. Essa pequena favela me despertou a atenção por comportar um grande número de migrantes nordestinos e mineiros, que compõem com os "negros" e "mulatos" locais, uma variada rede "cromática" de pessoas e contatos. Realizei, ainda, eventuais incursões noturnas a bailes funk – como o do Chapéu Mangueira e o de Rio das Pedras -, um baile em Madureira e algumas idas a alguns bares da moda na Zona Sul. A dinâmica desses mercados, entretanto, somente aparece referida na tese tangencialmente.

No decorrer da pesquisa bibliográfica, percebi a existência de uma lacuna sobre as representações sociais sobre "raça", gênero e erotismo contemporaneamente. O último trabalho qualitativo sobre o tema foi publicado por Thales de Azevedo, em 1975, e as análises recentes sobre conjugalidade e sexualidade não incluem a variável "cor". Nesse sentido, segui a estratégia operada por Peter Fry (1982) e procurei perscrutar, nas entrevistas e conversas informais, as representações sobre "raça" e sua articulação com gênero e erotismo, buscando os sentidos e significados articulados pelos "sujeitos", que,

---

[4] Para uma discussão sobre esse tema ver James Clifford (1998).

[5] O recurso a esta metodologia segue a orientação de Bourdieu (1996) que toma os acontecimentos biográficos como colocações e deslocamentos possíveis no interior do espaço social, ou seja, "como estados sucessivos da estrutura de distribuição de diferentes espécies de capitais em jogo no campo" dos afetos e prazeres masculinos e femininos de matizes "inter-raciais" (*idem*:190). O autor destaca que os pesquisadores precisam estar atentos para o fato de que as leis que organizam as biografias oficiais se impõem além das situações oficiais.

[6] Entre as conversas formais (gravadas) e as informais realizei um total de 30 entrevistas com homens e mulheres "brancos" e "negros" que estavam casados, ou haviam se separado recentemente, eram namorados, "ficavam", ou tiveram alguns "rolos" heterocrômicos. Esses dados estão detalhados no Capítulo 5.

de uma forma ou outra, se dispuseram a participar comigo dessa empreitada, partilhando suas histórias de vida, seus dramas, impasses e (in)satisfações.

Nesta tese, pretendia, inicialmente, conceder um peso eqüitativo aos dois pares que compõem os relacionamentos afetivo-sexuais "heterocrômicos": o par homem "branco"/ mulher "negra" ou mestiça – sobejamente discutido e analisado na literatura qualitativa que trata do tema –, e o par homem "negro"/mulher "branca" – significativamente, grosso modo, ausente ou oculto nas análises, excetuando as de cunho estatístico. Entretanto, no decorrer da realização do trabalho de campo e da construção dessa análise, o casal homem "negro"/mulher "branca" foi aos poucos adquirindo algum destaque. Como explico em detalhe no Capítulo 5, tive dificuldades para encontrar e entrevistar homens "brancos" e mulheres "negras" ou "mulatas", que possuíssem (ou tivessem em algum momento vivido) uma relação afetivo-sexual "inter-racial".

Um propósito mais ensaístico acompanhou a elaboração do Capítulo 6, no qual perscruto as representações e valores sociais sobre os relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais" em um país onde – em contraste com o Brasil – valoriza-se a separação e a "pureza raciais", ao menos no eixo das representações até o fim do período do *apartheid*.

A comparação ponto a ponto entre os dois países foi impossibilitada, tanto por eu não ter realizado um trabalho de campo exaustivo e sistemático na Cidade do Cabo, África do Sul, quanto pelo fato de que a pesquisa sobre a questão, na literatura que trata do tema no Brasil, ter imposto desafios que me obrigaram a refazer o percurso inicialmente previsto.

A comparação com a África do Sul, assim como o propósito de perscrutar as relações afetivo-sexuais "inter-raciais" nesse país de modo a iluminar aspectos sobre o tema no Brasil, esteve presente em minha reflexão ao longo desses anos de doutoramento. Mas a análise ora apresentada possui um caráter exploratório. Minha viagem à África do Sul restringiu-se a uma estada de cerca de um mês na Cidade do Cabo. Foi uma viagem extremamente produtiva, mas o tempo despendido não me autoriza a chamá-la de "trabalho de campo".

Pude, naqueles dias, fazer um levantamento dos processos criminais que foram enquadrados na Mixed Marriage Act (lei que proibia os casamentos "inter-raciais) e na Immorality Act (lei que proibia o intercurso carnal "inter-racial), registrada na *Law Report* de 1948 a 1945. Pude, ainda, ter acesso ao texto das leis citadas, assim como às

Group Areas Act (lei que determinava moradias separadas com base na "raça") e Registration Population Act e Sexual Offences Act. Em acréscimo, realizei um levantamento de cerca de seis anos nos jornais ingleses sobre relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais" no Malbuy Center, que havia compilado pastas e pastas sobre a temática. Mais especificamente, de 1985 (data em que as Immorality e Mixed Marriage Act foram revogadas) a 1991 (data em que a Group Areas Act, foi revogada). Além disto, estudei inglês em uma escola "multirracial", onde a diretora possuía um namorado "*coloured*", e onde havia professores que contraíram casamentos "inter-raciais".

Ao longo desse período, fiquei hospedada em um *backpacker*, que não somente recebe pessoas de todas as nacionalidades, como possui um quadro "multirracial" de funcionários. Sempre que tive oportunidade, circulei pelos bares do Woodstock, um bairro "*coloured*" da Cidade do Cabo. E, graças à professora da Western Cape University, Patrícia Hayes, pude fazer uma espécie de *tour* nos *townships* "*blacks*" e "*indians*" da região. Por fim, realizei algumas entrevistas informais na Cidade do Cabo e duas gravadas com dois velejadores – um "branco" e um "*coloured*" - no Rio de Janeiro. Embora todas possuam um caráter exploratório e não tenham sido diretamente incluídas na tese, estiveram todo o tempo embasando, e creio, qualificando minha reflexão sobre a temática em foco.

Em suma, o objetivo do Capítulo 6 não é realizar uma síntese exaustiva do meu tema na África do Sul, mas seguindo uma estratégia contrastiva, conceder visibilidade a certos aspectos acerca da questão em nosso terreno nacional, sem, entretanto, recorrer à já muito explorada chave comparativa com os Estados Unidos. Particularmente, sigo a hipótese de J. M. Coetzee, desenvolvida no texto "The Mind of the Apartheid", sobre o *apartheid* como um empreendimento que visa, em última instância, "neutralizar" o desejo-erótico entre "negros" e "brancos" na África do Sul. Para tanto, percorri parte da literatura acadêmica recente sobre o tema com o objetivo de analisar as noções de "raça" e gênero no pensamento africâner. Mais especificamente, trabalhei com as análises de Fernando Rosa Ribeiro, Saul Dubow, e Jonathan Hyslop, que situam tanto ideologicamente os valores que presidem a idéia de separação, quanto fornecem um interessante quadro político, no qual essas idéias foram capitalizadas.

Constam, ainda, deste capítulo, a análise das leis que proibiam os casamentos e o intercurso carnal "inter-raciais", de alguns processos criminais enquadrados nas referidas leis, que colhi na Cidade do Cabo, e de um romance de Coetzee, *Desonra*, que

aborda de forma surpreendente o tema dos relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais" na África do Sul pós-*apartheid*. O objetivo último é focalizar uma lacuna existente nas análises que operam com a inter-relação de "raça", gênero, sexualidade e nação[7] e sugerir, através da análise contrastiva entre esses dois países, uma interpretação sobre a articulação entre *desejo-erótico e a construção da identidade nacional*.

Por fim, algumas palavras se fazem necessárias sobre a polêmica questão da classificação de "cor/raça".

* *
*

As categorias de "cor" e "raça" assim como a variada gama cromática de classificações existentes na sociedade brasileira estão, ao longo de toda a tese, grifadas com aspas. Sigo, com este procedimento, a sugestão de Peter Fry (1996) que ressalta que a noção de "raça" e seus termos correlatos devem, como outras categorias classificatórias, ser compreendidas como construções locais, histórica e culturalmente determinadas. Com esse procedimento, o autor ressalta que, no caso do Brasil, por exemplo, "racismo" e "democracia racial" são tanto da ordem das representações sociais quanto empiricamente constatados.

A hierarquia "racial" é uma ideologia – aqui concebida no sentido que lhe fornece Dumont (1992) – cujas origens remontam ao início do século XIX. Sua difusão e absorção dependeram de uma série de fatores históricos e culturais complexos, que não devem ser compreendidos de forma unívoca. Essa perspectiva é particularmente útil para a análise que empreendo nesta tese, por possibilitar um acesso às diferenças culturais que impõem variações de sentidos e significados à *realidade* do "racismo".

Nesse sentido, entre os termos classificatórios que utilizo (sempre entre aspas), incluí a categoria "heterocrômicos", cunhada por Thales de Azevedo, para se referir aos relacionamentos afetivo-sexuais entre "brancos" e "negros". Com este recurso, procuro enfatizar as diferentes formas que as idéias de "cor" e "raça" adquiriram no Brasil e na África do Sul. No primeiro, o autor destaca a preponderância "do dogma da cultura sobre a biologia", mais evidente que no segundo.

Esta talvez seja uma outra forma de afirmar, à moda de Oracy Nogueira (1956), a distinção entre as culturas que operam preponderantemente com a *aparência* (como o Brasil) e as que enfatizam a *ascendência* como critério de classificação "racial" (no caso, os Estados Unidos). Porém, como será visto em detalhe no Capítulo 4, a

---

[7] Ver Wade (2000).

argumentação de Thales de Azevedo se diferencia ligeiramente daquela construída por Oracy Nogueira, ao defender que o modo de classificação de "cor" compreende critérios de *ordem estética*. Essa pequena diferença de terminologia me permite operacionalizar (e destacar) a importância dos atributos de prestígio na construção social da "cor". A *aparência* soa como algo dado, enquanto a *estética* pode ser construída e manipulada de diferentes maneiras.

De posse das referências e questões acima assinaladas, convido o leitor a me acompanhar na análise das artimanhas e possibilidade do mercado das "cores" e do sexo "heterocrômicos".

Capítulo 1

Números e Dilemas no Brasil Contemporâneo

Introdução

O objetivo deste capítulo é discutir as tendências e mudanças do mercado conjugal formal brasileiro a partir de estudos demográficos e sociológicos de cunho quantitativo. Esta literatura está marcada pela convicção de que os aspectos demográficos condicionam a seletividade conjugal nos diversos grupos de "cor", sem descartar, entretanto, que motivações de distintas ordens influenciam as escolhas operadas no mercado matrimonial.

Nas páginas subseqüentes irei acompanhar um seleto grupo de autores que enfrentaram esta questão a partir dos Censos do IBGE de 1980, e das PNADs de 1982 e 1990, com o intuito de identificar algumas das tendências sinalizadas pelos escritos em foco e explorar suas frestas e lacunas. Nas análises de Nelson do Valle Silva (1987, 1991), Elza Berquó (1988), Maria Celi Scalon (1992) e o recente trabalho de José Luís Petrucceli (2000), hipóteses clássicas são testadas com fórmulas mais recentes, evidenciando a necessidade de se empreenderem novas pesquisas e operar com, igualmente, novas variáveis. No caso do tema desta tese em particular, tais estudos abalaram o senso comum, pondo à descoberto certas lacunas ideológicas.

As análises sobre a dinâmica dos relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais", tão caras às nossas historiografia e sociologia clássicas, estavam abandonadas desde a publicação do trabalho de Thales de Azevedo, em 1975. As pesquisas de orientação quantitativa possibilitaram sua revitalização, ao rever antigos paradigmas, abrindo novas frentes de pesquisa e agregando outros componentes aos fenômenos e tendências destacadas.

Convido, assim, o leitor a me acompanhar nesta incursão aos dados quantitativos sobre a dinâmica do mercado conjugal brasileiro, de modo a observar suas tendências, características e distintas modulações.

1.1 - Os casamentos "inter-raciais" nas análises quantitativas: principais questões e problemas

Nelson do Valle Silva (1987) aponta dois tipos de motivações que, grosso modo, influenciaram os estudos sobre seletividade "racial" no casamento. Destaca-se que, independente do viés interpretativo, existe um relativo consenso quanto à sua importância para a análise das relações "raciais" em geral.

Em primeiro lugar, na perspectiva assimilacionista, por exemplo, este tipo de casamento emerge como o operador lógico do processo de assimilação social e cultural dos diversos grupos étnicos e "raciais" à sociedade abrangente. Apesar da conhecida crítica a este paradigma, o autor assinala: "O casamento entre grupos minoritários e majoritários tem sido constantemente utilizado como um indicador do grau de assimilação das minorias (*idem*:54)". Sua força explicativa o transforma, inclusive, em um *locus* privilegiado das mais variadas interpretações sobre miscigenação e preconceito "racial".

Em segundo lugar, ressalta uma motivação de natureza mais demográfica. Detenho-me um pouco mais neste aspecto a fim de conceder mais visibilidade ao aspecto que pretendo desenvolver. Tem-se procurado entender, a partir dos dados quantitativos, as mudanças na composição "racial" da população brasileira. Considerando que os indivíduos herdam dos pais, seja fenotipicamente, seja através do processo de socialização, atributos que são socialmente relevantes à "seletividade marital",[1] é de se supor que esta "herança" irá influenciar na composição social da geração de filhos desse matrimônio.

Nesse sentido, passo a destacar, a seguir, quatro fatores que, segundo Silva, devem ser considerados neste tipo de análise: 1) o tamanho dos grupos de "cor"; 2) a chamada "razão de masculinidade"; 3) o conceito de "distância social"; 4) um "padrão matripolar de concessão de *status* como elemento explicativo para o encontro afetivo-sexual entre homem "escuro" e mulher "clara".

1) Se a seletividade matrimonial influencia na composição populacional, supõe-se que haja, concomitantemente, uma influência desta composição sobre a seletividade conjugal. A importância deste aspecto é destacada pelo autor da seguinte maneira: "O fator estrutural mais importante na determinação da endogamia é o tamanho do grupo: quanto maior o grupo maior a taxa de endogamia, isto é, a proporção de pessoas se

casando dentro do grupo". (*idem*:56). Faz-se necessário, portanto, considerar o tamanho dos grupos de "cor" na determinação dos padrões de casamento "inter-raciais" no Brasil.

A partir do Censo Demográfico de 1980, pode-se perceber que as proporções de "brancos"[2] e "pretos" vem diminuindo, o oposto do que acontece com o grupo de "pardos", que vem aumentando. Mantendo, no entanto, outros fatores em condições de igualdade, haveria maiores condições demográficas de endogamia entre "brancos" do que entre outros grupos, já que este se constitui no grupo de população mais elevada em termos absolutos.

2) Outro fator de ordem demográfica relevante refere-se à chamada "razão de masculinidade" ou "razão entre os sexos", ou seja, o número de indivíduos do sexo masculino em relação ao número de mulheres em um mesmo grupo. No Brasil, a pirâmide etária por "cor" evidencia diferenças gerais na quantidade de homens e mulheres entre os grupos de "cor" e de idade dos indivíduos. Na verdade, na nossa sociedade em geral, registra-se um número maior de mulheres do que de homens, mas em relação aos grupos de "cor", verifica-se que no grupo "branco" há um "déficit" maior de homens e nos demais grupos ("pardos", "pretos" e "amarelos") ocorre, justamente, o oposto.

Quando se calcula a "razão entre os sexos" pela faixa etária na qual ocorre o primeiro casamento (entre 15-35 anos), observa-se o mesmo fenômeno: um "déficit" de homens "brancos" nessa faixa e um excesso nos demais grupos de "cor". Assim, há maior pressão para casamentos "heterocrômicos" entre "brancos/pretos" e menor para "pardos". Pelos dados disponíveis sobre o tema, pode-se perceber uma *maior freqüência de casamentos entre mulheres "brancas" e homens "não brancos"*. De acordo com o autor, registra-se 79% de casamentos endogâmicos. Entre os 21% restantes, temos: 57% nos quais o homem é mais "escuro" que a esposa, e 42,5% em que a mulher é o elemento mais "escuro" do casal.

3) Os dados acumulados nas últimas décadas indicam que a seleção matrimonial se dá de forma homogâmica em relação a variáveis como classe social, educação, etnia, "raça" e religião. Variáveis que são, inclusive, as mais utilizadas nesse tipo de análise. O autor, no entanto, afirma com reiterada ênfase, que se as bases demográficas são, de

---

[1] Por "seleção marital", o autor entende "a correlação determinada no mercado matrimonial entre os atributos dos esposos" (1987:55).

[2] Os grupos de "cor" no Brasil possuem proporções muito diferenciadas. O grupo "branco" possui uma proporção de 54,23%, o os "pardos" 38,85%, o "preto" 5,92% e o "amarelo" 0,56%.

fato, um aspecto determinante na análise deste tipo de casamento, mas que não se deve desconsiderar outros fatores, como os de ordem normativa e educacional, na determinação de tendências e hipóteses sobre esse tema.

O conceito de "distância social",[3] considerando todos os problemas de ordem conceitual que o envolve, evidencia-se como outro fator relevante neste tipo de análise, sobretudo se estamos abordando o fenômeno em sociedades modernas. No Brasil, considerando os dados existentes sobre as distâncias socioeconômicas, vê-se a "tendência de pretos e pardos ocuparem uma posição muito semelhante, diferenciando-se de forma marcada do grupo branco"(*idem*:58). Tal posição relaciona os rendimentos com o nível educacional dos indivíduos segundo os grupos de "cor". Os grupos "pardo" e "preto" se assemelham nos itens renda e taxa de fecundidade, diferenciando-se do grupo "branco". Essas variáveis são inversamente proporcionais, ou seja, quanto maior a renda, menor a taxa de fecundidade. Assim, os "brancos" se diferenciam dos demais grupos por possuírem renda maior e menor taxa de fecundidade.

No Brasil, existe a tendência a explicar os padrões desse tipo de casamento como um fenômeno intraclasse, e não como endogamia "racial", já que aqui tendemos a perceber a "cor" e a posição socioeconômica como estando diretamente relacionados. O autor em questão não somente refuta esta hipótese, como igualmente elabora sua argumentação no sentido de *explicitar a autonomia e a importância da variável "cor" para o mercado matrimonial*, o que nos remete ao principal ponto, abordado por Silva, qual seja, a existência de um padrão matripolar de concessão de *status*, uma questão central para os objetivos desta tese.

4) Na literatura sobre o tema, uma das explicações possíveis para o predomínio de uniões de homens "mais escuros" com mulheres "mais claras", envolve, segundo o autor, além dos fatores demográficos, um padrão matripolar de transmissão de *status* e prestígio, que seria mais freqüente nas camadas mais altas. O recurso à matripolaridade é baseado na análise de Thales de Azevedo (1975) e utilizada pelo autor como uma *hipótese provisória* que orienta seu estudo sobre a questão. Azevedo entende como padrão matripolar a herança, por parte do marido e da prole, dos "valores", "relações primárias" e "*status*" da família da qual a *mãe procede*, que lhes *asseguraria uma socialização superior à do marido*. Esse tipo de união seria para o homem "negro"

---

[3] Este é um conceito controverso, mas Nelson do Valle Silva defende que, tendo em vista sua operacionalidade e rendimento, os aspectos socioeconômicos, culturais e espaciais em uma perspectiva georeferenciada, devem ser incorporados e considerados em análises desse tipo.

hipergâmica, tendo em vista sua origem: egresso das camadas baixas. Esta seria tanto uma marca histórica, quanto um reflexo de sua condição atual, adianta-nos Azevedo. Nas palavras de Silva, "homens escuros, por razões de estratégia de mobilidade social, preferem casar com mulheres mais claras; a recíproca, no entanto, não é, por hipótese, verdadeira" (*idem*:65). Os dados, ora expostos, permitem que se levante a hipótese da existência de uma associação entre a aceitabilidade do casamento "inter-racial" e a classe ao qual os indivíduos pertencem, pois há registro de uma taxa maior de endogamia quanto mais elevada for a posição social dos indivíduos.[4]

Segundo Nelson do Valle Silva, o padrão dicotômico observado nos estudos socioeconômicos (com "brancos" claramente diferenciados de "pardos" e "pretos") *não* se reproduz nos padrões de distâncias sociais dos casamentos "inter-raciais". Ainda segundo sua sugestão, "*as distâncias sociais no casamento* ***não*** *são de natureza primariamente sócio-econômica, seguindo talvez* ***outras*** *hierarquias como, por exemplo, as de status ou de prestígio*" (*idem*:79, ênfases minhas). Silva tem em mente a força explicativa, presente na literatura sobre o tema, do argumento que enfatiza haver uma compensação de atributos socialmente negativos como fator que uniria o homem "negro" com a mulher "branca" – especialmente destacado a partir dos critérios socioeconômicos como renda, educação e o padrão matripolar de *status*. Nesse sentido, isola a variável educação (um atributo de *status*), a fim de calcular se são ou não significativos os diferenciais educacionais entre os casais.

No que diz respeito ao indicador social educação, para todas as combinações de "cor" dos cônjuges, o nível educacional é predominantemente equilibrado. Para quase todos os tipos de casal há maior ocorrência de homens *mais* educados do que as esposas, com exceção do homem "pardo" e da mulher "preta". Neste caso, a proporção de homens mais educados que sua mulheres é quase igual à de homens menos educados. Assim, como sugere o autor "*nada permite afirmar com segurança que quanto maior a diferença de cor, maior a diferença educacional entre os cônjuges*"(*idem*:80, ênfases

---

[4] Um dos pontos altos do trabalho é quando o autor se pergunta "se as distribuições dos grupos de cor e sexo fossem iguais,[excluindo-se os diferenciais demográficos] qual a magnitude relativa do casamento endogâmico dentro de cada grupo? As tendências no casamento 'inter-raciais' permaneceriam?" (*idem*:73). A partir desse tipo de consideração temos a seguinte alteração: no grupo "preto" um alto nível de endogamia, no grupo "pardo" o inverso, uma baixa endogamia, e no grupo "branco", uma posição intermediária.

minhas).[5] E isto, nem mesmo para o caso de casais em que o homem é "mais escuro" que a mulher.

Resumindo, a análise de Silva aponta que as diferenças socioeconômicas, registradas a partir das variáveis "renda" e "educação", não são impedimentos (nem tampouco, necessariamente, apelos) preponderantes nos casamentos "inter-raciais" e sugere que talvez *outras* hierarquias de *status* e prestígio possam atuar neste sentido.

O autor refuta a hipótese de que haveria maior incidência de uniões entre homens "escuros" e mulheres "mais claras" nas camadas mais elevadas, como uma estratégia que compensaria, para o homem, o desprestígio da "cor", dado que os níveis educacionais desses casais são relativamente equiparados. Essas evidências, entretanto, não chegam a descartar outros indicadores de mobilidade social como motivação precípua para os casamentos "inter-raciais", como, por exemplo, a estratégia sugerida por Silva, relativa ao interesse masculino de "branquear" a sua prole e incorporar os atributos de prestígio da mãe, recorrendo ao padrão matripolar de concessão de *status*. No conceito de matripolaridade, ao qual o autor recorre, há outras variáveis relativas a prestígio e *status* que extrapolam o critério educação – embora, como será visto no Capítulo 4, este seja considerado na literatura sociológica e historiográfica clássicas, como um elemento central nas dinâmica do mercado matrimonial "heterocrômico". A esta altura, gostaria de destacar alguns aspectos relativos aos casamentos "inter-raciais" formalmente constituídos, que merecem atenção:

1) A proporção de homens mais "escuros" que a mulher é apenas ligeiramente maior que a de mulheres "escuras" com homens mais "claros", quando se elimina as diferenças populacionais: respectivamente, 9,4% e 8,5%. Dos 21% dos casais "inter-raciais", mantendo a razão entre os sexos, temos respectivamente 54,5% e 42,5%.
2) No caso dos homens "mais escuros" que a mulher, uma vez descartadas as diferenças socioeconômicas e educacionais, fica em aberto uma hipótese explicativa para esta união nos estudos quantitativos. Não parece, neste sentido, completamente descartada a explicação mais freqüente relativa ao peso das demais hierarquias de *status* e prestígio, que não foram testadas pelo autor, mas que são recorrentemente utilizadas nas análises clássicas de

[5] Talvez não seja exagero supor que tanto a ausência de grandes diferenças socioeconômicas entre estes tipos de casal, quanto a pouca diferença educacional, seja resultado do fato de os maiores índices de casamentos "mistos" ou "inter-raciais" serem predominantemente registrados nas classes mais baixas.

cunho qualitativo. Este é um aspecto que Silva sugere, mas não recupera no final de sua complexa análise.

Em um trabalho mais recente, Silva (1991) desenvolve mais algumas reflexões sobre o assunto, abordando a estabilidade temporal e as diferenças regionais na seletividade matrimonial. Afirma que o desenvolvimento econômico reduz a distância entre os grupo "raciais" no Brasil, hipótese levantada nos trabalhos de diversos autores como Gilberto Freyre, Florestan Fernandes, Carlos Hasenbalg, e confirmada pelo autor em questão. Assim, em certas regiões do Brasil há o estreitamento das distâncias socioeconômicas e, concomitante, um aumento da interação social entre os grupos de "cor". A partir desse processo, os grupos "brancos" e "pretos" tiveram suas propensões endogâmicas diminuídas, enquanto o grupo "pardo" parece estável.

Há, no entanto, significativas variações regionais nas tendências endogâmicas.[6] As principais conclusões do autor são:

1) Os padrões de casamento "inter-racial" são basicamente estáveis no tempo. Os sistemas de distâncias sociais são predominantemente compostos por barreiras de natureza geográfico-espaciais e as distâncias sociais não parecem exprimir, como já dito, as conhecidas distâncias socioeconômicas;

2) As tendências endogâmicas parecem estar diminuindo com o tempo, resultado, segundo sua hipótese, do desenvolvimento econômico, que funciona como um inibidor das barreiras "raciais".

A estas conclusões acrescento mais duas, que podem ser deduzidas da discussão precedente:

3) A predominância de uniões em que o homem é o elemento "mais escuro" do casal, não foi questionada, mantendo-se, portanto, o padrão anteriormente registrado.

4) Não foram igualmente modificadas as hipóteses aventadas para explicar este tipo de união.

Elza Berquó (1988) nos traz mais alguns dados interessantes sobre a população de "cor" no Brasil, focalizando mais especificamente o ritmo de crescimento da população declarada "preta" a partir dos índices sobre mortalidade, nupcialidade e fecundidade. Primeiramente, aponta que nos últimos 40 anos assistimos a um aumento

---

[6] O grupo "preto", que possui mais endogamias intrínsecas é, no entanto, mais forte quanto mais ao Sul do país. O padrão geral é mantido, com exceção da região Norte, onde há uma maior tendência a exogamia. O grupo de "pardos" mantém o padrão geral, com exceção do Rio de Janeiro, onde há baixa tendência à exogamia. No grupo "branco", com exceção de São Paulo, onde há um padrão de endogamia intrínseca baixo, o quadro pode ser explicado pelo avanço da industrialização.

relativo dos "pardos" e a uma diminuição das populações "brancas" e "pretas". Para os objetivos desta tese, creio ser suficiente apresentar algumas de suas principais idéias acerca dos padrões de nupcialidade.

Através dos dados que levantou em uma pesquisa desenvolvida pelo NEPO/UNICAMP, a autora demonstra que tanto *os homens quanto as mulheres "pretas" se casam mais tarde que os "brancos" ou "pardos"*. A primeira união das "brancas" e "pardas" se dá na faixa dos 22,5 anos, enquanto no grupo das "pretas" é de 23,4 anos. Mas o que desperta a atenção nesses dados é o *alto índice de celibato* entre as *mulheres pretas*: 13,4% de solteiras com 50 anos: um índice maior que o correspondente às "brancas"(7,7%) e "pardas" (8,0%). O mesmo padrão pode ser verificado entre os homens "pretos", no sentido de que seu celibato é superior ao dos homens "brancos" e "pardos", embora eles se casem mais que as mulheres "pretas".

Taxas de nupcialidade e celibato por sexo e "cor" - 1980

	Mulheres		Homens		
Cor	Idade ao casar	**Celibato**	Idade ao casar	**Celibato**	Diferença na Idade ao Casar
Branca	22,7	**7,7**	25,7	5,5	3,0
Parda	22,5	**8,0**	25,4	5,2	2,9
Preta	23,4	**13,4**	26,3	7,8	3,1

Fonte: Extraído de Berquó (1988).

Um outro aspecto importante, refere-se à diferença entre os números de mulheres por "cor" na condição de casadas: são 57,4% das "brancas", 54,1% das "pardas", 47,1% das "pretas". Em sua análise, a autora reitera que a tendência registrada não se altera ao longo de toda a "faixa de idade reprodutiva da mulher" (*idem*:78). Vejamos a tabela.

Distribuição de Mulheres por Estado Conjugal, segundo a "Cor"

Estado Conjugal	Branca	Parda	Preta
Casada	**57,4**	**54,1**	**47,1**
Solteira	30,0	32,8	35,8
Separada	3,2	3,8	4,4
Viúva	7,5	7,5	10,6
Sem Declaração	1,1	1,8	2,1

Fonte: Extraído de Berquó (1988).

Os dados levantados por Berquó, reiteram a existência de um desequilíbrio entre o número de homens em relação ao número de mulheres na sociedade brasileira, que por sua vez, influencia, embora não exclusivamente, o padrão de nupcialidade. Como dito anteriormente, de acordo com o censo de 1980, há um excedente de mulheres em relação aos homens. A taxa no grupo "branco" é de 96,3 homens para 100 mulheres, enquanto nos demais grupos encontramos 101,6 de homens "pretos" para 100 mulheres da mesma "cor" e 101, 8 para os "pardos" em relação às "pardas". Os dados evidenciam que entre os grupos de "cor", os "pardos" e "pretos" possuem um excedente de homens em relação às mulheres, enquanto entre os "brancos" vemos um número maior de mulheres em relação aos homens.

Razão de sexos – Proporção de homens para cada 100 mulheres por "cor"

Branca	Parda	Preta
96,3	101,8	101,6

Fonte: extraído de Berquó, 1988.

No entanto, como indica a autora, na competição do mercado matrimonial o excedente de homens "pretos" não tende a se unir com as mulheres do mesmo grupo, embora, como visto, haja uma diferença de quase 10% entre as mulheres "brancas" e pretas" na condição de casadas. No dizer da autora: "*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, ênfases minhas).

Tendo o cuidado de assinalar que a disponibilidade de parceiros é apenas *um dos fatores* que podem influenciar as alianças no mercado matrimonial, Berquó pode inferir,

a partir desses dados, o mesmo fenômeno verificado por Silva: *a tendência das mulheres "brancas" a se unir com homens mais "escuros"*. A proporção de mulheres "brancas" casadas com homens "mais escuros" é de 15,3%, e a de "brancos" casados com mulheres "mais escuras" é de 11,9%.

Mais significativo ainda é a proporção de homens "pretos" casados com mulheres mais "claras" (41,4%), sendo menor a proporção de mulheres "pretas" casadas com homens mais "claros" (33%). Entre os homens "pardos" também é superior a proporção dos que são casados com mulheres "brancas" (23%); a de "pardas" com "brancos" é relativamente menor (18%) (*idem*:79).

Neste sentido, Berquó destaca e aponta para uma "*assimetria por sexo*" no processo de *miscigenação* registrado na sociedade brasileira. Como afirma a autora: *"A tendência do clareamento se dá pelo fato dos homens procurarem mulheres mais claras*" (*idem*:79, ênfases minhas)[7]. Uma explicação para essas motivações não faz parte da análise de Berquó.

Há, porém, um aspecto interessante no trabalho da autora que merece destaque. Como será visto nos capítulos subseqüentes, há uma lógica de gênero no texto de Berquó, que o diferencia e *singulariza* entre os demais estudos sobre a temática em questão, tanto em relação às abordagens quantitativas, quanto às qualitativas mais clássicas. Em sua narrativa, a autora dá visibilidade à disputa *entre as mulheres* no mercado matrimonial, destacando não somente a desigualdade das mulheres "pretas" em relação às "brancas" e "pardas" na faixa etária mais propícia ao casamento - embora haja um excedente de homens no mesmo grupo de "cor" – como, igualmente, o alto índice de celibato destas mulheres.

Ao contrário de outros autores, as mulheres não são aqui representadas em um lugar "passivo", apenas à mercê da escolha masculina. Conceber tal competição como uma via de mão dupla – os homens também aparecem como realizando "escolhas" -, assim como não delimitar uma hipótese explicativa para tais encontros, permite-me focalizar o mercado matrimonial a partir de seu amplo espectro. De modo que a estratégia de mobilidade social e as tendências demográficas podem ser vistas como uma das variáveis possíveis para tais uniões.

---

[7] Esta interpretação merece um comentário. A perspectiva apresentada pela autora revela-se interessante se a compararmos com os valores que orientam a percepção das relações "inter-raciais" na África do Sul. É curioso que Berquó aponte para a relação analisada como indicador de uma tendência ao "clareamento". Trata-se, de fato, de uma questão de perspectiva, pois nos levantamentos que realizei na África do Sul, tal relação seria possivelmente interpretada como uma tendência ao "enegrecimento".

É significativo, porém, o fato de que estas somente aparecem referidas como recurso explicativo para o interesse *do* homem "negro", como visto em Silva, sem menção do por quê as mulheres "brancas" estariam optando, no mercado, por *estes* homens. *Seriam apenas os aspectos demográficos que influenciariam nas escolhas dessas mulheres?* Voltarei a esse ponto. Vejamos mais algumas análises sobre a questão em foco. A partir de uma breve, mas convincente revisão da bibliografia sobre o tema, Scalon (1992) aponta para uma certa similaridade entre alguns fenômenos presentes na sociedade americana e na brasileira. Em ambos os países, os dados indicam a presença de casamentos tardios e menores taxas de uniões referentes às mulheres "pretas".[8]

À luz dos dados sobre "chefes de domicílio" coletados pela PNAD de 1982 no Brasil, Scalon procede a uma análise sobre a endogamia "racial", tomando por base coortes de idade, anos de estudo e instrução do pai. Após a exposição do argumento de vários autores, alguns dos principais pontos sobre o tema são resumidos da seguinte maneira:

1) A endogamia "racial", mais elevada na população "branca", "tende a sofrer variações quando controladas as diferenças na composição populacional" (*idem*:21).

2) A variável educação apresenta casais com níveis semelhantes de instrução ou seguindo o padrão no qual o homem é mais educado que a mulher.

3) Nos casamentos "inter-raciais", o padrão mais comum é de homens mais "escuros" do que as mulheres.

4) Quanto mais elevado o *status,* maiores são os constrangimentos aos casamentos "heterocrômicos".

5) A endogamia "racial" tende a diminuir ao longo do tempo.

Todas as hipóteses acima levantadas são novamente testadas pela autora, que as confirma destacando apenas que algumas delas evidenciam pequenas variações que devem ser analisadas com cautela. Nesse sentido, destaca que o padrão de seletividade matrimonial por "cor" possui fortes tendências endogâmicas com expressiva estabilidade, mesmo quando se considera as variações presentes no *status* e no tempo.

---

[8] Diz a autora: "O mesmo padrão – "homem mais escuro que a mulher" – predomina nos Estados Unidos, correspondendo a 2/3 dos casamentos inter-raciais [...] embora na população americana, ao contrário do que ocorre no Brasil, a razão de masculinidade seja desfavorável para as mulheres negras, o que implica considerar outros parâmetros que não os estritamente demográficos" (*idem*:20). Vale lembrar que de acordo com o censo demográfico de 1980, a proporção de casamentos "inter-raciais" na sociedade americana é de **1,3%** do total de casamentos.

Do mesmo modo, aponta uma correspondência entre mobilidade social, idade e endogamia "racial": "assim, a ascensão de *status* social parece influir no sentido de aumentar as propensões endogâmicas" (*idem*:34).

Para finalizar, gostaria de ressaltar um aspecto em relação ao item 3. Assim como nas análises de Berquó e Silva, Scalon indica que nas uniões "heterocrômicas" o casal no qual o homem é o elemento mais escuro prevalece, com 10,1% do total, e aqueles no qual a mulher é o elemento "mais escuro", atinge uma proporção de 8,4%. Entretanto, quando se padroniza os dados, ou seja, quando se elimina da análise a "razão entre os sexos", essa diferença torna-se insignificante: respectivamente, 10,5% e 10,1%. Na percepção da autora: "esse resultado sugere que o padrão prevalecente nos dados brutos é efeito do desequilíbrio da razão entre os sexos nos grupos de cor, desfavorável às mulheres brancas. Nesse sentido, é interessante resgatar a explicação de Berquó que supõe uma competição no mercado conjugal em que o excedente de mulheres brancas busca parceiros entre os homens mais escuros" (*idem*:23).

Enfatizo esse aspecto porque sua recorrência nas análises quantitativas parece de grande relevância. Nos estudos dos três autores considerados, os aspectos demográficos aparecem como indicadores poderosos das tendências do mercado matrimonial "inter-racial", sendo especialmente revelador da preeminência do casal no qual o homem é "mais escuro" que a mulher. Embora seja significativo nessas análises - as únicas que abordaram o tema dos casamentos "inter-raciais" nas décadas de 80 e 90 – o silêncio sobre o casal em que o homem é o elemento "mais claro", *com o destaque concedido por Berquó à "disputa entre mulheres" dos distintos grupos de "cor", evidencia-se uma lacuna sobre os fatores que influenciariam essas uniões.*

José Luís Petruccelli, em uma análise recente baseada nos dados fornecidos pelas PNADs da década de 90, indica a existência de um aumento na visibilidade dos casais "inter-raciais" no país, que, entretanto, estaria associado a um concomitante "mascaramento" das "reais condições de reprodução da desigualdade na população brasileira". Na sua interpretação, um pequeno aumento dos casais "inter-raciais" operaria, "paradoxalmente, [...] a manutenção das fronteiras inter-raciais" (2000:1).

Entre os aspectos relevantes do seu trabalho, que interessa destacar para a presente tese, gostaria de ressaltar:

1) ao analisar as uniões "inter-raciais" por "cor", sexo e dois grupos de idade, o autor identifica maior taxa de casamentos exogâmicos entre as mulheres "mais jovens", do que entre as "mais idosas";

2) aponta que entre as gerações de 1987 a 1998, pode-se registrar um aumento das uniões entre mulheres "pretas" e homens "brancos" de 13% para quase 20%. Uma mudança que, entretanto, não indica modificações significativas nas altas taxas de celibato definitivo registradas entre as mulheres "pretas" por Elza Berquó anteriormente, nem, tampouco, o fato de estas disputarem nesse mercado em desiguais condições com as "brancas" e "pardas";[9]
3) os dados apresentados reiteram as afirmações de Berquó, Silva e Scalon de que no total das uniões "heterocrômicas", continua sendo maior o número de casais em que a mulher é o elemento "mais claro".

Uma vez mapeado e discutido o quadro de seletividade conjugal presente na sociedade brasileira, faz-se necessário explicitar algumas questões que a abordagem quantitativa aponta, mas não se propõe a enfrentar. Neste momento, começo a desenvolver a discussão central que norteou, tanto meu trabalho de campo, quanto a pesquisa bibliográfica, tendo em vista a elaboração desta tese: refiro-me aos valores e representações sociais envolvidos nesse tipo de arranjo afetivo-sexual.

As análises acima explicitam a relação entre o mercado matrimonial e a estratificação social, em que fatores demográficos, econômicos, sociais, educacionais, históricos e culturais marcam as escolhas preferenciais na seletividade conjugal. Como afirma Scalon: "*Os padrões de preferência marital revelam a organização social, econômica e cultural*" (*idem*:17, ênfases minhas).

No entanto, o que talvez esse dados não revelem em detalhes, seja em nível local ou contextual, são os valores envolvidos nessas escolhas. Além disso, há alguns aspectos silenciados na literatura abordada, que vale relembrar. Vejamos:

1) a existência de um padrão matripolar de concessão de *status* e os diferenciais demográficos são as principais hipóteses levantadas como elemento explicativo da união em que o homem é o elemento "escuro" do casal. Não havendo, porém, além das determinações demográficas, nenhuma hipótese que explique o por quê de estas mulheres escolherem os homens "negros", nem, tampouco, seu sucesso na competição com as mulheres "pretas" e pardas", em um país onde se supõe que a "mulata seja a tal".

---

[9] Petruccelli apresenta os seguintes dados do Recenseamento de População de 1991, entre mulheres de 15 anos ou mais na condição de casadas: "brancas", 59%; "pardas" 55% e "pretas" 48%. Entre as regiões do Brasil, o Sudeste, por sua vez, é onde as mulheres pretas aparecem com o mais baixo índice de casadas, 47% contra, por exemplo, o Norte, onde o percentual atinge 56% (2000:4). Sobre o tema, ver também Petruccelli (1999).

2) Não há hipótese explicativa para a união em que o homem é mais "claro" que a mulher;

3) Parece-me, ainda, significativo destacar que a hipótese de que a maioria dos casamentos "inter-raciais" *decresce* na medida que subimos na escala social, amplamente difundida na literatura qualitativa sobre o tema, não somente não é refutada, como acaba por ser reiterada por alguns dos autores;

4) Estes aspectos são interessantes, pois como será visto nos capítulos que compõem esta tese, é possível depreender que existe em parte da literatura que aborda o tema das relações afetivo-sexuais "heterocrômicas", um certo *estranhamento* muito maior em relação aos casais em que o homem é "mais escuro" que a mulher, do que em relação ao par oposto. A união entre homem "branco" e mulher mestiça ou "negra" foi percebida, ora no interior das relações informais e marcado por forte erotismo, ora como aqueles que analisam o mercado matrimonial formal, silenciada.

As análises quantitativas sugerem caminhos, reiteram e/ou descartam certas hipóteses, mas não desvelam as representações e valores sociais que orientam tais escolhas. Cabe acrescentar, como Elza Berquó explicita em seu texto, que os estudos demográficos e sociológicos de cunho quantitativo estão circunscritos aos casamentos formais, quais sejam, civil, civil/religioso, religioso e consensual. Meu universo de pesquisa bibliográfica, assim como o trabalho de campo, incidiu sobre os relacionamentos afetivo-sexuais "heterocrômicos" em geral, que incluem casamentos formais e informais, namoros, casos e "rolos".[10]

O objetivo desta tese é, tanto analisar alguns dos aspectos mencionados nas análises quantitativas, quanto cotejá-las com os trabalhos clássicos que abordaram o tema e, ainda, com o trabalho de campo que realizei no Rio de Janeiro. Mais especificamente, objetivo focalizar outros elementos de *status* e prestígio importantes no mercado erótico-afetivo "heterocrômico", que não somente não estão contemplados nas referidas análises como, sobretudo, são de difícil mensuração.

---

[10] "Rolo" assim como "ficar" são categorias surgidas entre os jovens na década de 90, para designar um certo tipo de relação afetivo-sexual, cuja marca não é o compromisso formal. Por "rolo" entende-se uma relação que possui um certo tipo de continuidade, mas não se caracteriza como um namoro; "ficar" refere-se a um tipo intermediário de contato entre "rolo" e namoro: pode-se ter um ou vários "ficantes" concomitantemente, sem qualquer vínculo mais perene entre os parceiros. Agradeço a Débora Baldelli a ajuda na definição destas categorias.

As análises de cunho estatístico sobre os padrões sociais que presidem as uniões "inter-raciais" formais destacam, como visto, que a seleção matrimonial se organiza no país de forma homogâmica em relação a uma série de variáveis, entre as quais, a "raça". A prática sexual entre as distintas "raças" e a miscigenação são, de forma recorrente, utilizadas como atributos que demarcam a especificidade da nação brasileira. O cotejamento destas duas perspectivas - as representações sociais sobre miscigenação e contatos "heterocrômicos" com os dados estatísticos -, evidenciam que devemos qualificar o que se valoriza indistintamente como "mistura".

Há um outro aspecto desses dados que, de certo modo, surpreende. No país onde a "mulata é a tal", cujos encantos foram tão festejados por distintos autores acadêmicos e em escritos literários, é interessante que haja um (ainda que pequeno, se excluirmos as diferenças demográficas) predomínio de homens "mais escuros" com mulheres "mais claras". O elo entre "cor", erotismo e gênero é particularmente enfatizado na mulher mestiça, mas também pode ser atribuído à "negra", no eixo das representações sociais no Brasil. Porém, é algorecorrentemente silenciado em relação aos homens "negros" e mestiços. Além disso, a hipótese demográfica e a suposta estratégia de mobilidade social, ainda que relevantes, não parecem esgotar o tema – como apontam as próprias análises de Silva e de Berquó.

Como irei destacar ao longo desta tese, as diferenças "raciais" engendram, igualmente, atributos eróticos, estéticos e sexuais – e não somente aqueles referidos à capacidade intelectual e moral. Talvez o que motive a união entre homens "escuros" com mulheres "mais claras" ou "brancas", e vice-versa, não seja somente a busca por algum tipo de elemento de prestígio e/ou interesse que seja passível de quantificação. Pode haver outros investimentos e interesses neste tipo de escolha. Na economia dos prazeres e dos afetos que movimenta o mercado erótico e conjugal, as diferenças "raciais" são, como veremos ao longo dos próximos capítulos, um aspecto de grande relevância.

Diante dos aspectos e questões abordadas e discutidas, proponho que passemos, agora, à análise dos escritos de alguns dos principais autores clássicos que abordaram o tema dos relacionamentos afetivo-sexuais "heterocrômicos" na sociedade brasileira, freqüentemente operado em abstrato a partir da idéia de mestiçagem -, enfatizando sua inter-relação com gênero e erotismo. No próximo capítulo, o foco incidirá sobre os autores que forneceram uma espécie de "mito de origem" da sociedade brasileira e que,

para tanto, precisaram enfrentar as representações consideradas científicas, na época, acerca das relações entre "raça" e sexualidade.

Capítulo 2

A lubricidade do casal miscigenador - "raça", mestiçagem, gênero e erotismo em autores clássicos da historiografia brasileira

Introdução

No capítulo anterior, procurei cotejar os dados e análises quantitativas sobre a dinâmica do mercado conjugal brasileiro com as representações sociais correntes sobre o tema: no Brasil, a prática sexual entre "raças" distintas e a miscigenação são tidas como atributos definidores da civilização brasileira. Nelson do Valle e Silva (1987,1991) e Elza Berquó (1988) em análises de cunho estatístico destacam, no entanto, que a seleção conjugal se organiza no país de forma homogâmica em relação a uma série de variáveis, entre as quais a "raça". Análises que se coadunam com a reflexão desenvolvida por Peter Fry (1987) no prefácio do livro "O Negócio do Michê" de Néstor Perlongher.

De acordo com o citado autor, a grande maioria dos indivíduos acaba "desejando o que é socialmente desejável", mantendo relações afetivo-sexuais de modo geral homogâmicas – sejam elas formais ou não. Relacionar-se homogamicamente significa operar uma conjugalidade e sexualidade eqüitativas em termos de "cor", classe, grau de instrução entre outros critérios. Mas, há no entanto, aqueles que, segundo o mesmo autor, desejam "indesejavelmente"...

Ao cotejar os dados estatísticos às representações correntes sobre a questão, percebi que as relações afetivo-sexuais entre "brancos" e "negros" aparecem sob duplo registro: em um eixo, o "desejo desejável"; em outro, o "indesejável". A análise deste tipo de encontro se configura como uma oportunidade de desvelar alguns dos mecanismos desta modalidade de desejo presente no campo social, a saber, aquela ordenada pelos conteúdos eróticos-afetivos, postos em circulação através de um operador – a "raça" – que agencia de modo singular afetos, desejos em sua inter-relação com o mercado matrimonial.

O que significou para os clássicos da historiografia "desejar o socialmente [in]desejável"? E quais as conseqüências disto para uma nação que se viu (e se vê) como mestiça e que interpretava esse contato a partir dos paradigmas "raciais" vigentes no final do século XIX e início do XX? Estas são as questões que orientam a análise empreendida nesse capítulo.

Mais especificamente, objetivo analisar a partir da categoria mestiçagem os valores e representações atribuídos aos relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais" e a forma como esta engendra distintos padrões de gênero e erotismo, em alguns dos autores clássicos que perceberam as idéias de "raça" e mestiçagem, em certo momento de suas trajetórias, como temas centrais da constituição da nacionalidade brasileira. Em especial, nas obras *As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil* de Nina Rodrigues, *A Evolução do Povo Brasileiro* de Oliveira Viana, *Retrato do Brasil* de Paulo Prado, *Casa-Grande & Senzala* de Gilberto Freyre e *Raízes do Brasil* de Sérgio Buarque de Holanda.

Autores que em sua obras estiveram, ainda que de modos distintos e com graus distintos de sucesso, envolvidos em uma série de disputas intelectuais que foram fundamentais na constituição de nossa idéia de nação. A categoria mestiçagem emerge em parte destes escritos como a linguagem que orquestra as diferenças (e hierarquias) entre os sexos assim como os conteúdos eróticos e "raciais" atribuídos aos relacionamentos afetivo-sexuais, propriamente ditos. Deste modo, o tema da mestiçagem possui, nesse capítulo, um lugar de destaque. Em diversos momentos dessa tese, precisei depreender dessa categoria os valores atribuídos aos casais "inter-raciais", pelo fato da "mistura" ser, freqüentemente, concebida em abstrato, elidindo tanto o ato sexual quanto as pessoas que a produzem.

Será igualmente alvo desta análise um clássico do pensamento "racista": "*Essai sur L'inégalite des Races Humaines*" de Conde de Gobineau. Tido como pai do "racismo" científico e pioneiro na "racialização" das relações humanas, esse autor pode ser percebido como um ícone do pensamento "racista", inaugurou uma certa percepção da mestiçagem e do contato com "raças" distintas, sobremaneira importante tanto do ponto de vista científico quanto do processo de construção da nação em vários países (cf.Arendt ,1989)[1]. Parto da hipótese de que o pensamento "racial" posteriormente desenvolvido foi, de alguma forma, quando não diretamente, inspirado nas idéias pioneiras deste polêmico autor francês[2]. Além disso, os discursos sobre "raça"

---

[1] Como adiantei na Introdução, acrescente-se a isto, o fato do conde francês ter vivido no Brasil por um ano e dois meses em fins do século passado e ter decretado, em decorrência do alto número de *negros* e *mestiços*, seu fim em 270 anos...

[2] De acordo com Paiva (1976) "os racistas posteriores [à Gobineau] são elementos que, com maior ou menor originalidade, mediatizaram idéias de origem por vezes bem remota mas que encontram sua expressão sistemática em Gobineau. Não é casual [por exemplo] que Lukács também tenha se dedicado à análise da obra de Gobineau, antes de passar aos teóricos do darwinismo social e dos racistas diretamente vinculados à ideologia nazista" (*idem*: 59)

UNIVERSIDADE CANDIDO MENDES - UCAM
Biblioteca Pio X

construídos na Europa no período em foco, foram, de distintas maneiras, reinterpretados pelos pensadores brasileiros[3], ganhando contornos condizentes com a realidade local[4].

Neste capítulo, seguindo a trilha aberta por John Norvell (no prelo), busco mais precisamente analisar as representações sobre o conteúdos sexuais e eróticos veiculados através da idéia de miscigenação, tendo como referência a importância das hierarquias de gênero e "raça" na sua construção. Em A Brancura Desconfortável das Camadas Médias, Norvell discute o que qualifica de os "paradoxos da mestiçagem" presente na produção intelectual brasileira que veio à publico a partir de 1928, com a publicação de *Retrato do Brasil*, de Paulo Prado que inaugurou uma certa percepção de nação influente até os dias de hoje.

Norvell identifica nesse autores, um "tipo curiosamente contraditório de branqueamento". Curioso porque opera com uma noção de brancura já *miscigenada* em sua origem que acabaria por produzir um tipo de *mestiçagem* que incorporaria de forma "enganadora" o *negro* à "brancura", já que este "branco" em sua origem era *mestiço*. Uma ilação que está sintetizada na frase em que Paulo Prado fala de "uma falsa aparência de ariano puro". A expressão "gineceu de colono" utilizada pelo mesmo autor clássico aponta para o lugar e a importância da "negra", nativa ou *mestiça* na colonização, evidenciando, ainda, a exclusão dos homens "negros", "mulatos" e indígenas dessa produção.

Assim, seguindo essa linha interpretativa inovadora, interessa-me discutir as inter-relações entre as idéias de "raça", mestiçagem, gênero e erotismo em alguns dos livros clássicos dos autores anteriormente citados. Mais especificamente, proceder uma leitura a partir de basicamente três questões: Como cada autor define a noção de "raça"?; como percebem a relação entre elas, escolhendo uma das mestiçagens possíveis, ou seja, qual o conteúdo, definição e valor da "mistura/mestiçagem" presentes em cada um dos autores analisados[5]?; e, por fim, como esta se efetua nestes

---

[3] Schwarcz (1992) disserta sobre a "originalidade da cópia" ao se referir à maneira como "as elites locais não só consumiram esse tipo de literatura como a adotaram de forma original" (*idem*:17).

[4] Como apontado por Fry e Carrara (1986) "no mundo das idéias, das taxonomias e dos sistemas de pensamento, o sucesso de um paradigma implica uma forma de esquecimento, o esquecimento da sua origem histórica e social". Apoiados no trabalho de Bourdieu, os autores sustentam que a análise de um certo campo de disputas intelectuais evidenciadas em determinado momento histórico pode vir a revelar - no sentido de por a descoberto - certas premissas atualmente incorporadas de modo não explícito ao pensamento social. É neste sentido que percebo a importância dos autores e das idéias que serão aqui analisadas.

[5] De acordo com Vianna (1995), a "*mestiçagem* brasileira nunca foi um fenômeno homogêneo. Os defensores do *mestiço* como símbolo nacional [mas, acrescentaria que não apenas para estes] tiveram que escolher, entre as várias *mestiçagens* ocorridas no Brasil, aquelas que melhor se enquadram es seus projetos de criação de uma identidade nacional" (*idem*:70).

clássicos da historiografia? De que forma a mestiçagem, interpretada como resultado do contato sexual com um "outro" "racialmente" distinto, articula (ou não) as diferenças entre os sexos e certos significados eróticos? Faz-se necessário frisar, que em todos os autores brasileiros a idéia de clima/trópico se apresenta como um importante fator diferencial na articulação das idéias de "raça", mestiçagem, gênero e erotismo.

Assim, tendo estas questões como guia, objetivo desenvolver os seguintes pontos: segundo Norvell, os clássicos aqui analisados operam com uma idéia de pureza "racial" relativa, uma "brancura" já miscigenada na origem e uma construção feminina e sexualizada da nação brasileira. Acredito, partindo deste ponto, que se focalizarmos a concepção de "raça" com a qual estes autores estão operando, se nos centrarmos no *status* que foi atribuído ao "branco" português como elemento de civilização, e aos valores atribuídos ao contato sexual entre "raças" distintas, chegaremos a uma leitura ainda mais matizada das idéias de mestiçagem e nação presentes nestes autores.

De acordo com o dicionário Aurélio, a definição de *mistura* indica a reunião de coisas/substâncias diversas. Quando se discute mestiçagem, no entanto, seu resultado final, precisa ser qualificado. Na "mistura entre raças" os elementos em questão são dispostos de forma hierárquica. Não se trata, portanto, de uma "mistura" entre elementos eqüitativos e eqüidistantes. O "mestiço", sempre guardará algo das "raças" que o formaram – seja negativa ou positivamente. Acredito que na elaboração da noção de mestiçagem, concepção e o peso relativo das "raças" consideradas, assim com as hierarquias entre os sexos são determinantes na construção final desta idéia – algo, portanto, *nunca* percebido como total *fusão* de seus elementos.

Minha hipótese para a análise ora desenvolvida é de que a reflexão acerca da viabilidade ou inviabilidade de uma nação "mestiça", realizada pelos autores citados, engendra dúvidas sobre a possibilidade de um "colonizador substancialmente miscigenado" - fruto, nesse sentido, do contato sexual entre alteridades "raciais" e oriundo de um "território-ponte", para usar uma expressão de Sérgio Buarque de Holanda - passa ser compreendido como um elemento de civilização e orquestrar um contato (leia-se "mistura") positivo do ponto de vista da construção da nação. A percepção e valores atribuídos a este elemento opera, da forma como interpreto, um certo arranjo de percepções fundamentais para a construção das idéias de mestiçagem e, consequentemente, de nação. Enfatizo os elementos atribuídos ao "branco miscigenador", porque seu principal par – a "mulata" – aparece sob basicamente o

mesmo registro em todos os autores: o erotismo. Algo ora concebido como positivo ora de maneira negativa.

Sintetizando, as idéias sobre *separação* e *mistura*, os conteúdos eróticos que lhe foram atribuídos e as hierarquias entre os sexos aparecem nas narrativas destes clássicos revestidos de uma série de significados que não devem ser percebidos em uníssono. Este é um tema bastante trabalhado pelas ciências sociais em geral, no entanto, freqüentemente tem-se a impressão que a mestiçagem é produzida em abstrato e não entre pessoas através do ato sexual – seja ele legitimado ou não pelo casamento.

Parafraseando Norvell, creio que é possível afirmar que todas as nações foram feitas na cama e, acrescento, operaram com um tipo gestão da sexualidade. Mas não foram muitas as que foram construídas a partir de um tipo ambíguo de interdito; ou seja, resgatando a idéia de Fry (1987), anteriormente mencionada, a partir daquilo, que para as regras de "pureza raciais" então vigentes, era tido como socialmente [in]desejável: o sexo "inter-racial".

Passemos à análise das idéias de Conde de Gobineau.

2.1 - O "Pai do Racismo" na corte Imperial: suas idéias, trajetória e amizades

> **"Simbá, o marujo, conseguindo chegar à margem do Rio, avistou montanhas cobertas de bosques compactos e, no meio de um vale, uma bela e grande cidade cujos monumentos lhe pareceram numerosos e importantes. Ele se dirige até a cidade, e qual não é sua surpresa quando percebe que a multidão de gente, que de longe pareceria povoar as ruas, era, na verdade, uma multidão de macacos! Havia grandes e pequenos, novos e velhos; mas todos eram macacos extraordinariamente feios, fazendo caretas atrozes e circulando de um lado para outro, uns apressados, outros, não; todos lúgubres. Depois de muito andar a esmo de um lado para o outro, Simbá chegou, enfim, ao alto de um bairro, onde avistou um grande palácio que julgou ser o do Rei deste povo; e, entrando no pátio em que os macacos que passeavam nada fizeram para prendê-lo, penetrou nos apartamentos, e depois de atravessar várias galerias teve uma agradável surpresa, ao ouvir o som de uma voz humana; e, de fato, dirigindo-se para o lado de onde vinha a voz, entrou numa sala e viu, finalmente, um homem! E este homem lia o Alcorão. De modo que não apenas encontrara um ser de sua espécie, mas um ser com quem podia se entender. Suponho, madrinha, que com a aguda inteligência que a distingue...você adivinhou que Simbá estava lá no Brasil, que os macacos eram os brasileiros e que o rei era o Imperador". Carta de Gobineau para Marie Dragoumis, 21 de julho de 1869. (*apud*, Raeders, 1988:78)**

Joseph Arthur Gobineau, um conde, cuja autenticidade do título de nobreza é questionado por diversos autores, era poeta, escritor e escultor, mas entrou para posteridade como o pai do "racismo" científico.

Esse autor, principal artífice das teses sobre a degenerescência da "mistura" entre as "raças", viveu no Brasil por um ano e dois meses em fins do século passado. Como pode ser depreendido da citação acima, não simpatizou com os brasileiros - a quem chamava de *malandros* e *degenerados* - mas foi, no entanto, um grande amigo do Imperador Pedro II - um *ariano legítimo que é igualmente inteligente e erudito,* na visão do nobre francês.

Na sua estada no Brasil, as conversas com o Imperador foram os únicos alentos de um contrariado diplomata que considerou este cargo um insulto. Tal relacionamento surpreende a muitos. Readers (1938), destaca a *inusitada* amizade lembrando as profundas diferenças que caracterizavam os dois homens: Pedro II tido como liberal, democrata, ponderado e prudente; o conde francês como "paradoxal até a violência e injustiças extremas", além de arrogante, aristocrata e intransigente.

Na última carta que escreveu ao Imperador, datada de 28 de junho de 1882[6], Gobineau diz que nenhum editor quis arcar como os custos da segunda edição de sua obra mais conhecida, *Essai sur L'Inégalite des Races Humaines*[7], pois "os livros de história não se vendem". Esta obra tornou-se, postumamente, uma referência mundial.

Inúmeros autores atribuem às trágicas conseqüências da Segunda Guerra Mundial o início da derrocada do conceito de "raça". A percepção de como o pensamento "racista" poderia ser nefasto para a humanidade representou o início de um enorme esforço para relativizá-lo. Como assinala Hannah Arendt (1989) o "racismo" ganhou *status* e foi promovido à doutrina estatal na Alemanha, mas é fato que refletia a opinião pública mundial naquele momento[8].

No entanto, as raízes desse debate remontam a própria construção da alteridade no ocidente. O conceito de "raça", a variada gama de tipologias deste derivado, assim como as teorias sobre sexualidade, adquiriram, sobretudo, a partir do século XIX, uma importância central na elaboração da alteridade no ocidente. A bem da verdade, o debate sobre "raça", em voga no século XIX, tem profunda relação com o chamado século das luzes, o século XVIII, quando o tema da igualdade do gênero humano era,

---

[6] Gobineau morreu em 12 de agosto de 1882, sozinho em um quarto de hotel barato em Turim na Itália.
[7] A primeira edição do *Essai*...data de 1853, antes da publicação da *Origem das Espécies* de Darwin de 1859.
[8] Nesse sentido, é interessante lembrar que na África do Sul o *racismo* ganhou respaldo e legitimidade do Estado a partir de 1948, ou seja, após a Segunda Guerra Mundial. Esse dado é interessante mas não é único, pois nos Estados Unidos, por exemplo, a discriminação racial somente perdeu o respaldo jurídico na década de 60, após o movimento pelos direitos civis.

naquele momento, uma assertiva amplamente difundida [9] (Cf. Schwarcz,1993· Todorov, 1993, Arendt 1989, Araújo 1994, entre outros).

Para Gobineau, o axioma da igualdade do gênero humano não passava de uma tentativa estratégica de "cidadãos mestiços" de transformar em verdade universal, aquilo que somente era "real" para eles. Postulou, nesse sentido, que as "raças" atuais seriam ramos que diferiam do tronco ou dos diversos troncos primitivos extintos e diferenciavam entre si tanto por suas formas exteriores e pela proporção dos membros, quanto pela estrutura óssea. A desigualdade em termos de beleza física e força muscular é outro aspecto que o autor destaca com ênfase. Para Gobineau à medida que as "raças" se distanciam do tipo "branco", seus traços e membros adquirem "incorreções de forma", "defeitos de proporção" e "feiúra exagerada" – uma característica que vê como indelével dos "não brancos".

Assim, não importa a unidade ou multiplicidade das origens[10], pois *a verdade* é que as diferentes famílias estariam separadas uma das outras e nenhuma influência exterior poderia fazê-las se juntar, confundir ou assimilar-se, pois existiriam diferenças sensíveis no valor relativo das "raças" humanas[11]. Ele distingue, nesse sentido, três tipos "raciais": os "negros", "amarelos" e "brancos". Vejamos seus principais atributos:

Negros: seu caráter de animalidade aparece impresso na forma da sua pélvis e na frente estreita. Acreditava que sua capacidade intelectual era medíocre ou nula. No entanto, possuíam no desejo e na vontade uma "terrível" intensidade: seus **sentidos** possuíam um vigor ímpar, somente pertencente a esta "raça", em especial o paladar e o

---

[9] São as origens da humanidade que estão em questão no debate: modelo igualitário do Iluminismo *versus* doutrinas raciais. Há, nesse sentido, duas tendências: os monogenistas e os poligenistas.
Os monogenista. com base na Bíblia, defendiam que a humanidade era uma só, com uma fonte comum única. A origem comum "garantiria um desenvolvimento (ainda que mais ou menos retardado) mas de toda forma semelhante", diz Schwarcz. (1993:46). A partir de um eixo temporal e ignorando as diferenças geográficas. a humanidade poderia ser escalonada em distintos estágios de desenvolvimento que levariam a um lugar comum: à civilização e aos valores ocidentais.

A hipótese poligenista ganhou força com a frenologia e a antropometria que desenvolveram interpretações da capacidade humana com base no tamanho e proporção do cérebro dos diferentes povos. Para eles, *raça*s diferentes eram iguais a espécies diferentes e, nesse sentido, nem o clima nem o *cruzamento* entre as *raça*s poderiam alçar todas as espécies ao mesmo patamar. Como pré-adamitas, postulavam diferentes, variados e múltiplos centros de criação da *raça* humana. reduzindo a natureza humana a um só povo: os arianos.

[10] Atribui a variedade étnica a força da natureza do início dos tempos, cataclismos que alteravam a posição das terras e oceanos, elevava o nível dos mares, etc.; tais pressões produziram variações étnicas que separaram para sempre as diferentes *raça*s. Os grupos étnicos distintos somente possuem de similar uma vaga semelhança na forma, a possibilidade de expressar suas necessidades através da articulação da voz, mas a unidade primitiva foi quebrada.

[11] Gobineau não credita qualquer influência ao ambiente ou clima na modificação de uma raça. Pois, haveria registros de "barbárie" e "civilização" em todos os lugares da terra independente do clima e da geografia. inclusive às vezes em um mesmo país.

olfato. Estas sensações assim desenvolvidas se constituíam para o autor em uma espécie de "selo de inferioridade" e soam como uma espécie de animalização. Não possuem repugnância por nenhum alimento - todos lhes pareciam bons; somente desejaria comer. Comer com excesso e furor. A atitude semelhante se dá com os odores. Nenhum os repugna; *sua* ***sensualidade*** *tolera tanto os piores como os mais repulsivos tipos*; possuem instabilidade de humor e pouco apego a vida alheia; matam por gosto de matar. Possuem menos vigor muscular e suportam menos a fadiga.

Amarelos: são a "antítese dos negros". O autor os caracteriza com escasso vigor físico e propensão a apatia; possuem desejos débeis, "vontade mais obstinada que extrema"; são mais exigentes do que os "negros" em relação aos alimentos, embora tendam à mediocridade. Eles compreendem fácil aquilo que não é demasiado elevado ou profundo; possuem amor ao útil, respeito à regra; são pessoas práticas, não sonham, não amam as teorias, inventam pouco; seus desejos são: viver o mais cômoda e tranqüilamente possível.

Brancos: possuem inteligência enérgica e reflexiva, sentido de ordem e gosto pela liberdade. Sentem hostilidade pela organização formalista do tipo das dos chineses e igualmente contra o despotismo característico dos "negros" (seu único freio); possuem amor singular pela vida; quando são cruéis o são com consciência, diz o autor - ao contrário dos "negros" que não possuem discernimento suficiente para classificar seus atos do ponto de vista moral; são capazes de morrer por um ideal; A noção de honra e o ideal civilizador que esta "raça" possuiria seriam absolutamente desconhecidas pelos "amarelos" e "negros". Teriam sensibilidade e sensações menos desenvolvidas; seriam menos absorvidos pela ação corporal ainda que sua estrutura seja muito mais vigorosa.

Uma vez explicitada a tipologia "racial" com a qual o autor opera, faz-se necessário discutir de que maneira o autor concebe o contato entre elas. Para chegarmos ao cerne da percepção de mestiçagem do autor, é preciso primeiramente proceder à análise da articulação entre as noções de "raça", civilização e nação.

A capacidade de *unir* e se *impôr* sobre populações separadas define a idéia de civilização em Gobineau. Uma grande "raça" precisa se expandir e um regime civilizatório é aquele que consegue impor de forma inconteste seu domínio. O desejo de conquista aparece neste sentido, como um valor central na caracterização da civilização e, igualmente, da superioridade "racial". O paradoxo é: como se expandir, como realizar este desejo de conquista, próprio das grandes civilizações, sem se "misturar"? Tal fato lhe pareceu impossível. Eis, a chave do seu pessimismo. Grandes

civilizações pereceram em função da "mistura das raças". Algo engendrado na própria realização da conquista, uma "mistura" que as enfraquece, pois extingue o vigor característico de seus antepassados - esta é a lei secreta que teria determinado a queda das grandes civilizações.

Se civilização é definida como a capacidade de dominar outros povos e supõe um estado de estabilidade relativa (total estabilidade representa imobilismo, não desejo de conquista, portanto), ela se torna mais e mais desenvolvida à medida em que conquista sociedades diferentes; simetricamente, do ponto de vista da "raça", este é o fator que redundará em seu enfraquecimento, pois, inevitavelmente produzirá a "mistura das raças", algo que a depaupera, extingue o vigor, determinando por conseguinte, o seu enfraquecimento, a degenerescência. Na miscigenação prevalece o elemento inferior, fato que levaria ao extermínio da "raça branca".

O porquê da inevitabilidade da "mistura", inerente à realização da conquista, inquietou-me ao longo da leitura desta obra. Do mesmo modo, ainda que o autor postule que a mestiçagem leva inevitavelmente à degenerescência da "raça branca" - a única pertencente ao gênero humano – Gobineau reconhece pontos positivos na "mistura", ou seja, percebe a produção de aspectos positivos egressos da "mistura" entre as "raças".

Costurando trechos distintos do "*Essai...*" pude levantar algumas hipóteses que, acredito, serão úteis a esta reflexão. Em um trecho do capítulo IV, apresentando os diferentes tipos de sociedades, o autor defende que em *tribos* mais avançadas há aqueles que querem aumentar seu poder e são dois os resultados possíveis desta necessidade: há os que quando terminada a guerra transformam todos os prisioneiros em escravos. Mas há outros que vão além da pilhagem, conquistam não somente habitantes como igualmente territórios; é quando se forma uma nação.

O ponto interessante, nesta altura de seu argumento, sobre a inevitabilidade da "mistura" refere-se ao fato de que, da forma como interpreto, o contato continuo acaba por produzir a própria mestiçagem, seja em que condição for. Com o tempo, diz Gobineau, "as mágoas da conquista diminuem [...]. Os que estão em baixo tendem naturalmente a elevar-se ao nível dos seus dominadores e estes encontram também muitos motivos para tolerar e até favorecer esta tendência. A mistura acaba por operar-se e os homens de origens diferentes, cessando de apegar-se as suas tribos respectivas, se misturam cada vez mais" (tradução minha,1937:41).

Esse aspecto é importante, pois a miscigenação é representada como indício de civilização, opondo-se à primitividade – cuja característica principal é, tal qual os

animais – sentir "repugnância natural" contra a "mistura". Mas se a "mistura" a partir do *contato* e da realização da conquista parece inevitável, parece aplainar diferenças fundamentais e se a mesma levaria, em última instância, ao extermínio da "raça" humana em 12 ou 14 mil anos, como o autor havia previsto, em que medida ou aspectos seria a "mistura" entre as "raças", positiva?

No início desta análise mencionei os diferentes talentos de Gobineau, um grande apreciador das artes e da literatura, é como Readers o define. Aspecto, inclusive, que o aproximou do Imperador Dom Pedro II. Em sua caracterização das "raças" humanas acima citada, Gobineau menciona beleza, inteligência, força física, *sensações* mais ou menos desenvolvidas de acordo com a hierarquia "racial", mas não toca nas características artístico-culturais de cada "raça". Tal fato não é gratuito. O erudito "descendente de Odim" postulava que o mundo das artes e literatura era, justamente, resultante da "mistura" de sangue. Estranho aos três grandes tipos "raciais", o que denominou de "gênio artístico", surgiu do cruzamento "racial". Mais especificamente, da sensualidade do "negro" com a razão do "branco"[12]. À mesma origem, deve-se ainda acrescentar a "o refinamento dos costumes e das crenças e, especialmente, a *temperança da paixão e do desejo*"(*idem*:209).

Artes, literatura, paixão e desejo não são originários da "raça branca", tampouco das demais, isoladamente. Assim, se a mestiçagem possui um valor negativo em Gobineau, poderíamos supor que a desigualdade entre as "raças" seria definitiva e permanente, sem qualquer possibilidade de "mistura" com os "não-brancos". Se os "brancos" - em especial os *arianos* - eram tão superiores em força física, beleza e capacidade intelectual, então, nada poderia contornar ou mesmo provocar a "mescla" entre eles. Não haveria possibilidade de "mistura" ou desejo de se "misturar" mesmo através do contínuo contato entre os grupos "raciais", dado que a diferença entre eles seria irredutível. Isto não era, entretanto, o que nosso auto-intitulado integrante de uma "raça de deuses", visualizava...

Na concepção de mestiçagem do autor, o resultado da "mistura" traz a produção de um terceiro elemento. As "raças" originais perderiam suas características - o que não significa fusão, pois em última instância a inferior prepondera, o que leva à

---

[12] Ventura (1991) disserta sobre o uso que Sílvio Romero faz de Gobineau para pensar o fenômeno da *mestiçagem* no Brasil. O aspecto acima referido é utilizado pelo autor brasileiro para sustentar que "em termos literários e artísticos, a consciência nacional se criaria pela fusão das raças e pela incorporação das faculdades de imaginação e sentimento dos selvagens do continente americano e africano" a uma expressão civilizada (*idem*: 48).

degenerescência - para dar origem a outras, que até poderiam, em certa medida, possuir alguma positividade. Esta, todavia, não se apresenta como forte o bastante para "salvar" a humanidade da degenerescência. Na medida, em que em última instância a "raça ariana" se diluiria nas demais, uma diluição que significaria uma alteração radical no próprio gênero humano.

É como se a "raça" inferior "injetasse" na superior elementos que esta não possui e vice-versa. A "raça branca" possui a razão - elemento definidor de civilização. Mas, igualmente, como dito acima, com sensações menos desenvolvidas - menos absorvidos pela ação corporal, sustenta o autor, mas que talvez como "conquistador" expressava desejo "inter-racial"[13]; o oposto da "raça negra", por exemplo, que traz a sexualidade, paladar e olfato mais desenvolvidos, porém com feições primitivas - nivelados aos animais, puro instinto e não aptos ao sexo "inter-racial". A "mestiçagem" produz, nessa perspectiva, não somente algum refinamento da cultura como, repetindo as palavras do autor, a temperança (também refinamento) da paixão e do desejo.

Na medida em que a "mestiçagem" somente pode ser produzida através do ato sexual e considerando que Gobineau acreditava na inevitabilidade da "mistura" a partir do contato, podemos supor que o contato cotidiano entre as diferentes "raças" reduz não somente as tais mágoas da conquista, como produz algum tipo de desejo. Efeitos não previstos da realização da conquista...? Talvez. Mas poderia ser mais adequado afirmar, seguindo Robert Young (1995) que conquista e miscigenação supõem o próprio desejo "inter-racial". Ausência de desejo – por um "outro racial" distinto e pela própria conquista e expansão dos territórios – são signos de primitividade.

O conde de Gobineau, era um aristocrata, que nas palavras de Arendt (1989) "identificou a queda de seu próprio castelo com a queda da França, com a queda da civilização ocidental e, finalmente, com a queda de toda a humanidade" (*idem*:203), "racializou" pioneiramente as relações humanas, abrindo os caminhos que forjaram a passagem daquilo que Foucault (1977) chamou de uma "simbólica do sangue" para uma "analítica do sexo".

O "racismo" surge na produção desta gestão da sexualidade. A manutenção da pureza do sangue e da "raça" é chamada para sustentar uma nova mecânica de poder, que se exerce através dos dispositivos da sexualidade. Assim, "toda uma política do povoamento, da família, do casamento, da educação, da hierarquização social, da propriedade, e uma longa série de intervenções permanentes ao nível do corpo, das

condutas, da saúde, da vida cotidiana, **receberam então** cor e justificação em função da preocupação mítica de proteger a pureza do sangue e fazer triunfar a raça" (*idem*:140, ênfase minha).

Na manutenção da pureza do sangue e da "raça" foram estabelecidos uma série de padrões e interditos de ordem sexual. Trata-se de uma política que procura articular o sexo e o casamento entre iguais: produção e reprodução do mesmo. Um paradoxo, entretanto, aparece como inerente a esse processo. A expansão colonial – compreendida como um empreendimento econômico que agenciava de modo singular o sexo e o desejo-erótico por distintas alteridades (cf.Young, 1995 e Wade, 2000) – passa, da forma como interpreto, *somente* a partir do século XIX, com a emergência da categoria "raça" e das novas formas de gestão da sexualidade e da reprodução, a serem interpretadas no interior de uma nova equação: povo = população = "raça". Mas os caminhos da produção e vivência do desejo não são amenos. Pelo visto, nem o próprio Gobineau acreditava na manutenção desta pureza...e, de fato, como visto, nem poderia.

Mais do que negativa ou positiva, a mestiçagem pode produzir vantagens, mas igualmente inúmeras desvantagens – o aspecto problemático reside nos elementos paradoxais que lhes concedem forma. Constituindo-se neste sentido sua ameaça, fato que nos termos de Mary Douglas (1966) os investe de poder e reveste de perigo: ameaça à ordem e às hierarquias sociais e sexuais vigentes, dado que extingue o "vigor" da "raça" superior. Este parece ser um ponto chave da obra de Gobineau, que além de permitir várias leituras, evidencia um completo ceticismo quanto à possibilidade de manutenção da separação, da "pureza racial" e, consequentemente, sexual – dado que o sexo "inter-racial" está engendrado no desejo de conquista (algo que se realiza a partir do contato cotidiano) e aparece como um símbolo característico da civilização.

As dificuldades e manobras empreendidas pelos autores clássicos da historiografia brasileira para conciliar os paradigmas "raciais" do século XIX com a ampla miscigenação evidente no país, é uma questão ressaltada de forma recorrente entre os autores que analisam a chamada questão "racial" no Brasil[14]. Menos evidente nesse dilema, entretanto, é a gestão e controle da sexualidade – pressuposto, mas nem sempre explícito – nos paradigmas "raciais": uma forma de compreender as relações humanas que veio à "racializar" a empresa colonial.

---

[13] Young, 1995.
[14] Ver, entre outros, Skidmore, 1976.

Como afirma Sérgio Carrara em sua análise sobre a sífilis "até as três primeiras décadas do século XX, uma conjunção singular de fatores climáticos e raciais vinha sustentar fortemente o mito da *luxúria* do brasileiro" (Grifo do autor,1996:125). Um momento histórico que agrega à gestão dos excessos sexuais, a doença, no caso a sífilis, como um importante fator de degenereração da "raça"[15]. Além disso, como aponta o autor será no decorrer desse período que o sentido biológico de "raça" irá ser suplantado pela metáfora da doença. Voltarei a esse ponto no Capítulo 6.

Para o momento, uma vez situada e analisada a produção fundante de Gobineau, faz-se necessário analisar a forma através da qual tais elementos aparecem combinados em alguns dos clássicos da literatura brasileira que abordaram o tema da miscigenação e do contato sexual "heterocrômico". Sigo a hipótese anteriormente mencionada de que os teóricos "racistas" posteriores, de alguma forma, voltaram à Gobineau, e de distintas maneiras é possível perceber a influência de pontos de sua obra na reflexão brasileira sobre mestiçagem. Além disso, podemos supor que sua profecia sobre o futuro do Brasil – extermínio em 270 anos - incitou a imaginação da época.

2.2 - Nina Rodrigues: o ideólogo da criação de um apartheid brasileiro

> **"Não temos, como os povos que possuem uma velha civilização, o grande obstáculo das tradições e dos usos inveterados. Há, por isso, entre nós extrema facilidade na adoção de todas as novidades, porque, povo novo como somos, todas as instituições são novas para nós e só temos a dificuldade da escolha". (1957:199)**

Raimundo Nina Rodrigues[16], é importante para esta análise por ser não somente aquele que destoa do "coro do branqueamento", uma das marcas daquele período – já que esta idéia está presente desde o Império na vida política brasileira[17] - como por desenvolver em sua obra a construção no Brasil de um *apartheid*, legalmente

---

[15] Esse aspecto merece relevância, ainda que a discussão mencionada extrapole o ponto central desta tese. Aos conhecidos excessos do sexo "inter-racial", deve-se acrescentar no período, como aponta Carrara, para a forma como a sífilis interpela (e é interpelada) "por diferentes concepções sobre a sexualidade humana e sobre a possibilidade de os homens terem algum controle sobre elas" (*idem*:23).

[16] De acordo com Araújo (1994) havia na República Velha duas posições dominantes concernentes a idéia de *raça*. A primeira, inspirada no poligenismo, seus principais ideólogos - Agassiz e Gobineau - postulavam a inviabilidade do país por causa da *miscigenação*; a Segunda posição, envolve igualmente a *miscigenação*, mas o valor atribuído é inverso. Nesta perspectiva, há a crença de que através de uma série de políticas seria possível branquear o Brasil e a *miscigenação* se apresenta como uma forma de redenção. Ambas as perspectivas percebem como negativa a herança e o contato com os negros. Ambas operam com a idéia de supremacia branca. A primeira, no entanto, concebe os constrangimentos da *miscigenação* como insuperáveis; a segunda crê que através de certas medidas tais constrangimentos chegariam até a ser eliminados. Como será visto o autor analisado se insere na primeira perspectiva.

[17] O próprio Conde de Gobineau escreveu um elogiosos artigo sobre o Brasil a pedido de Dom Pedro II, com o objetivo de fazer uma propaganda positiva sobre o Brasil que viesse a incentivar a imigração européia. (ver Readers, 1997).

institucionalizado. Em um dos seus principais livros *As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil*, o autor explicita e defende uma "humanização" do primeiro código penal republicano de 1891, propondo a criação de uma *jurisprudência racializada*.

Este livro e as teses nele defendidas se inserem numa disputa entre a Escola Positiva do Direito penal e a Escola Clássica do Direito Penal sobre quem detinha, em última instância, o monopólio da "natureza humana"[18].

Sustentando-se em Lombroso, Ferri, Garofalo[19] e Corre, mas ecoando algumas das idéias de Gobineau, Nina Rodrigues nos traz uma interpretação das sociedades que envolve as determinações hereditárias com base na "raça", o meio - entendido como propiciador do desenvolvimento de potencialidades positivas ou degeneradas com base racial - para determinar os tipos de manifestações patológicas que podem vir a ameaçar a ordem social.

Este se configura como o cerne de sua análise. A impossibilidade de se impingir responsabilidade penal a todos indiscriminadamente - dado que o autor sustenta que os impulsos criminosos podem se manifestar em "brancos", "negros", indígenas e mestiços de maneira desigual - resulta na defesa da criação de leis específicas que viessem atender as diferenças de costumes dados pelas diferenças "raciais" e ambientais. As diferentes "raças" pertenceriam a estágios evolutivos específicos. Esses estágios somente seriam alcançado aos poucos, através de uma evolução orgânica que tornaria impossível civilizá-la abruptamente. "Raças" diferentes possuem diferenciados graus de

---

[18] O código Penal de 1981 possui contornos liberais e foi elaborado com base nos preceitos da chamada Escola Clássica do Direito Penal. Suas principais características são a defesa do livre-arbítrio absoluto e a igualdade de responsabilidades. O indivíduo é percebido como um ser racional, responsável por suas ações e possuidor de uma vontade soberana. O criminoso que, em essência não se diferencia do não-criminoso, cometeu um delito consciente de suas ações e deve, nesse sentido, ser punido pelo seu ato.
A Escola Positiva do Direito Penal tinha por principal objetivo eliminar a "metafísica" do livre-arbítrio. Nessa perspectiva, o homem não é visto como um ser racional que agiria livremente, antes é definido como um produto do meio genético e social. O crime não se define, então, como uma questão moral e sim algo da alçada da medicina, da antropologia e da psicologia na medida em que o foco se desloca do crime para o criminoso, agora definido como um ser patológico

[19] A questão das influências e a originalidade da empresa intelectual de Nina Rodrigues deve ser compreendida com acuidade. Mariza Corrêa (1998) destaca em seu livro que o interesse pela questão racial levou Nina Rodrigues a incorporar às propostas dos autores acima citados um leque de outros autores, complexificando as idéias de Lombroso e outros intelectuais da época. Além disso, há que se destacar sua "paixão" pela pesquisa empírica e seu empenho em lidar com os problemas presentes no cotidiano. Corrêa afirma que sem abandonar as questões filosóficas características do seu tempo, "o que as pessoas comiam, como moravam, suas relações sexuais, tudo era do interesse desse profissional da vida e da morte. [...] Nina Rodrigues [...] nunca perderia de vista a relação existente entre o exame de uma menina negra deflorada, a análise da cabeça decepada de conselheiro [...] e as leis gerais que desejava ver regendo a nossa sociedade" (*idem*:92/93).

evolução social e de desenvolvimento intelectual que levariam a igualmente distintos estágios evolutivos relativos aos sensos moral e criminal[20].

Assim, no livro em questão, Nina elabora uma contundente crítica ao código penal republicano de 1891, questiona a igualdade de direitos fundada no Direito Clássico (somente possível em um meio social - leia-se racial - homogêneo) e defende que a herança biológica e cultural determina impulsos e não atos criminosos racionais. A liberdade é uma ilusão para Nina, a idéia de "nadar contra a corrente" é resultante da organização psicofisiológica do indivíduo e não uma manifestação da liberdade.

Para Nina Rodrigues, em linhas gerais, a população brasileira é composta em sua maioria de *mestiços*, que, no entanto, não podem ser percebidos de forma homogênea. Há muitos e variados graus de "cruzamento" e somente alguns poucos tipos podem ser considerados puros. Vale, neste ponto da análise, discutir a idéia de pureza com a qual Rodrigues opera. Para o autor, a pureza possui, nesse contexto, um "valor relativo". Tal afirmação parece exprimir sua crença na impossibilidade tanto de se encontrar tipos "raciais" realmente puros na sociedade brasileira quanto destes se manterem enquanto tal. Seu uso somente é válido para o estudo em questão e em oposição a larga mestiçagem presente na sociedade brasileira. Em outras palavras, Nina opera com um conceito relativo, contextual e instável de pureza.

Uma percepção que se coaduna, como será visto, com a de outros autores aqui tratados. Para o autor, a criação de uma jurisprudência "racializada" teria, justamente, o objetivo de controlar em parte os '*contatos perigosos*'. Sua intenção parece ser, entre outras, a de criar barreiras explícitas para sustentar uma separação que é na prática, percebida pelo autor, como precária.

Também em Nina Rodrigues é possível identificar uma percepção de "brancura" como "substancialmente miscigenada" e grandes doses de ceticismo quanto à crença na "pureza racial". Mas, como afirmei anteriormente, a relatividade da idéia de *pureza racial* com sua "brancura miscigenada" é, em cada um dos autores analisados, construída e qualificada de modo distinto. De modo, que o conteúdo da "mistura", os

---

[20] Esse debate ganhou fôlego em um momento de profundas mudanças políticas, econômicas e sociais no Brasil, quando se procurava definir o tipo de "ordem" que seria mais adequada para o país. O desenho político e institucional que ora se esboçava se baseava em duas concepções distintas de Estado e cidadania. Para aqueles o Estado deveria agir como guardião dos seus rebanhos, mantenedor e liberal - uma instância que garantiria a liberdade dos indivíduos; para estes, o Estado tem um caráter intervencionista e tutelar com liberdade total para agir em prol da construção da "boa ordem", com o intuito de alavancar o Brasil do "pior dos mundos" em que se encontrava: o mundo do atraso igualmente representado pelo mundo da mistura (sobre este debate ver Fry e Carrara, 1986 e Fry, 1985).

valores a esta atribuídos e a forma como esta será incorporada à percepção de nação está atrelada, segundo entendo, à maneira como são percebidas as "raças" formadores e em especial o "branco" português.

Como elemento da civilização, as definições e adjetivações que o mesmo recebe são determinantes tanto da percepção negativa ou positiva da mistura quanto da sua própria definição. E, neste sentido, Nina Rodrigues desenvolveu uma interessante teoria.

São classificados como "brancos" os europeus (principalmente portugueses, italianos e alemães) e seus descendentes diretos "não mesclados". Por "negros", os africanos e seus descendentes não "misturados"; e, por "raça vermelha" ou indígena, os brasílio-guarani selvagens e seus (poucos) descendentes não "mesclados". Os "mestiços" são divididos entre: mulatos, mamelucos ou caboclos e curibocas ou cafuzos: os primeiros, que compreendem a maior parte da população brasileira, são de três tipos: a) mulatos de primeiro sangue; b) mulatos claros de *retorno* à "raça branca" e que "ameaçam absorvê-la"; c) mulato escuro de *retorno* à "raça negra". Parece-me interessante o uso da idéia de "retorno". A possibilidade de reversão dos mestiços seja no sentido da civilização – "brancos" - seja no sentido da primitividade – "negros" - esclarece um pouco mais sobre sua idéia de pureza relativa. Parece que usar tal noção em sua estrita acepção é impossível pela própria possibilidade de reversão com a qual o autor opera.

Na interpretação de Giacomini (1992) a impossibilidade de se operar com "uma estrita oposição entre as raças" está relacionada à inter-correlação entre "raça" e "cultura"(*idem*:03). Uma percepção que se diferencia de modo substantivo, como será visto no Capítulo 6, da concepção que orientou a construção do *apartheid* sul-africano.

Para o autor, os "cruzamentos" podem resultar em indivíduos anormais, estéreis e degenerados psiquicamente, que não estão nem aptos à vida da "raça superior" nem da "inferior". No caso brasileiro, a adjetivação utilizada para caracterizar o tipo superior evidencia mais um aspecto da idéia de pureza relativa utilizada pelo autor. Os portugueses, ainda que superiores são vistos como "mal educados", "gente da pior espécie", "um povo atrasado" e "arredio à civilização" européia. A ação do clima, no entanto, aparece como certo paliativo, sinaliza alguma saída: "A experiência tem demonstrado", afirma Nina, "que mesmo criminosos de hábito assim transportados para terras longínquas são suscetíveis de regenerar-se. [....] Se não são criminosos natos ou de todo incorrigíveis podem se integrar na população honesta e ativa das colônias"(1957:132). Como dito, anteriormente, a "raça", para Nina Rodrigues, pode ser

modificada tanto positiva quanto negativamente pelo meio, uma concepção que articula aspectos tão diferentes como clima e o meio social propriamente dito.

Se Nina sugere que o português da "pior espécie" que colonizou o Brasil pôde ser modificado positivamente pelo que define como meio, o mesmo não se dá de forma tão otimista com os mestiços. A combinação dos caracteres inferiores e superiores resulta em variadas sínteses. Pode gerar um "produto válido", superior em sua capacidade mental, mas pode igualmente gerar um "produto inaproveitável e degenerado", numa escala que deveria ser acompanhada pela responsabilidade penal e moral[21].

A inteligência aparece como um valor positivo nos "mulatos de primeiro" e "segundo sangue", o mesmo não se pode dizer da sua energia, moralidade e afetividade. A transmissão hereditária de duas "raças tão desiguais" gera esse tipo de desequilíbrio que é melhor destrinçado na análise que o autor faz no parágrafo seguinte das *perversões sexuais dos "negros"*.

Ao longo da análise Nina Rodrigues não opera explicitamente com uma distinção de gênero ou mesmo erotismo. O aspecto curioso de parte das análises que tocam de alguma forma no que se convencionou chamar de questão "racial", é a reflexão sobre os problemas da mestiçagem sem mencionar que a mesma somente se opera através do ato sexual e do contato íntimo. No máximo aparece, como será visto adiante com Oliveira Viana, estatísticas sobre casamento; operar um debate sobre o tema através de categorias abstratas como entre "raças", espécies, nações e não entre pessoas, é um procedimento recorrente. Sua construção em abstrato, porém, não obscurece a relevância das diferenças de gênero e erotismo e sua articulação com a idéia de "raça", em suas principais ilações.

Nesse sentido, é possível depreender das análises em questão algo mais do que um gênero indeterminado, assim como identificar grandes doses de erotismo presente na reflexão sobre o contato sexual entre "alteridades raciais". Tal é o caso de Nina Rodrigues em uma passagem na qual optou por não escrever com suas próprias palavras, lançando mão de outro recurso, a citação, para expressar sua opinião a respeito. Vejamos:

---

[21] A apatia, vista como uma característica do povo brasileiro deveria, segundo o autor, não ser vista como expressão da vontade de não trabalhar, mas sim como um vício. Antes de condenar o vagabundo à prisão e ao trabalho obrigatório que somente possuem um caráter punitivo, defende a criação de medidas educativas para solucionar o problema (1957:135).

A sensualidade do "negro" (refere-se aqui à "raça negra" em geral) pode chegar as raias da "perversão sexual mórbida", alerta o autor. O uso indeterminado do gênero desaparece quando da necessidade de esmiuçar este argumento, que possui um tom de aviso. Neste momento, entra em cena a "excitação genésica da mulata brasileira". De acordo com o autor: "Nunca se frisou bastante, diz o Sr. José Veríssimo [...] a *depravada influência* deste característico tipo brasileiro, a mulata, *no amolecimento de nosso caráter. Esse fermento do afrodisismo patrício*, como lhe chama o Sr. Sílvio Romero, *foi um dissolvente da nossa moralidade física e moral*. A poesia popular brasileira no-la mostra, com insistente preocupação apaixonada em toda a força de seus atrativos e da sua influência. O povo amoroso não se fatiga em celebrar-lhe, numa nota lúbrica, os encantos, que ele esmiuça numa sofreguidão de desejos ardentes. Canta-lhe a volúpia, a magia, a luxúria, os feitiços, a faceirice, os dengues, os quindins, como ele diz na sua linguagem piegas desejosa e sensual". (Grifo meu, 1957:146/147).

O homem "negro" ou "mulato" não aparece na narrativa. Sua ameaça está caracterizada na figura do criminoso e não à família ou à pureza da mulher "branca". O oposto parece evidente no trecho citado. A "mulata" é representada como um solvente da civilização. Através da sua sensualidade, ou melhor, de sua "excitação genésica". Com apelos eróticos irresistíveis exercendo um papel ativo, essa personagem ameaça, por um lado, a força e a masculinidade do homem "branco". Como uma vítima - e não como um conquistador[22] - sem chance de resistir a tais apelos é como o homem, cuja a "cor" somente mais tarde percebi que não era explicitada, mas que podemos perceber como "branco", é retratado. Trata-se de uma posição de impotência (e passividade) diante da sedução; por outro lado e concomitantemente, a sensualidade da "mulata" igualmente ameaça, funciona como solvente da "virilidade moral".

Em outras palavras, a "mulata" opera uma espécie de complexo de Dalila, para usar uma metáfora evocada por Mary Douglas (1966), uma mulher que tem o poder de enfraquecer e iludir. Sua "excitação genésica" acaba por ser elevada a um lugar que coloca em perigo tanto a família quanto, por conseguinte, a própria sociedade brasileira[23].

---

[22] Giacomini (1994) destaca a forças destas representações na sociedade brasileira em sua etnografia sobre casas de show de Mulatas, ao analisar uma espécie de dramatização do processo de miscigenação em uma parte específica do espetáculo. Em certo momento, uma "mulata profissional" dança sedutoramente com turistas na platéia com "ar malicioso e mãos nos quadris do estrangeiro" (*idem*:220).
[23] Gilberto Freyre dialoga diretamente, não por acaso, com este trecho da obra de Nina. No momento oportuno, voltarei a este ponto.

Na interpretação de Giacomini (1992) "se [Rodrigues] segue o senso comum estabelecido acerca da sensualidade da mulata, inova ao deslocar a mulata e os referidos atributos para um novo terreno, que é o da ciência, enriquecido pelas mais recentes descobertas a respeito do mestiço e de sua degeneração. Esse deslocamente tornaria inteligível a identificação mulata-lubricidade-sensualidade [...] (*idem*:10). Porém, talvez se possa perguntar por que esse atavismo aparece como uma característica *da* mulata e não *do* mulato?

Assim como Gobineau, Nina Rodrigues percebe características positivas na mestiçagem. No entanto, se o "produto do cruzamento entre as raças" reunirá aspectos positivos ou negativos, não se pode prever. Eis, sua ameaça. Nina Rodrigues, como outros autores aqui tratados, não opera com uma idéia de mestiçagem representando fusão. Há manutenção de caracteres (em geral inferiores) das "raças" originais, que se revestem em uma ameaça à ordem social.

Esta posição fica explícita na seguinte passagem: "O germe da criminalidade, fecundado pela tendência degenerativa do mestiçamento, pela impulsividade dominante das raças inferiores, ainda marcadas do estigma da escravidão [...] há de por força vir a produzir o crime em vegetação luxuriante, tropical verdadeiramente" (1957:166). Sua proposta para a "defesa social do Brasil" consiste na criação de uma jurisprudência "racializada" e regional, dado que à diversidade "racial" deve-se incluir a diversidade climática do território brasileiro.

Essa citação é interessante por evidencia o problema dos excessos sexuais como ameaça à ordem social, ainda que sua argumentação esteja subsumida ao clima e vegetação "tropical e luxuriante". Seu caminho para a "boa ordem", parece pressupor a própria contenção do sexo "inter-racial". Do contrário, sem o respaldo de *seu apartheid* resta-nos o "pior dos mundos" e a própria inviabilidade da nação brasileira.

2.3 - Oliveira Vianna: a mestiçagem como " Redenção da Raça"

"Tão grande intromissão de elementos estranhos, de extração plebéia, nos quadros da nobreza nacional deveria trazer-lhe uma desorganização qualquer na composição étnica e deprimir-lhe de algum modo, a atitude moral. Entretanto, tal não se dá. Esses adventícios são brancos genuínos, emigrados diretamente da península. O plebeísmo das suas origens não lhes afeta a inteireza do caráter superior. São, na quase totalidade, arianos puros (...)". (1987:98)

De acordo com Paiva (1976) pode-se registrar como principais influências de Oliveira Vianna, Gobineau e os teóricos da geração imediatamente posterior, Vacher de Lapouge e Gustave le Bon[24]. Tido como um dos principais teóricos do "branqueamento da raça" – doutrina segundo a qual se poderia, através de uma miscigenação seletiva, proceder a um depuramento do "sangue" visando atingir a "raça pura" -, Vianna acreditava que a aristocracia ariana, presente na colônia e no Império, evitara que a inferioridade do povo brasileiro se tornasse irreversível.

Segundo Seyferth (1985) a ambigüidade é a principal característica desta teoria que foi construída no Brasil entre o final do Império e a 1ª Guerra mundial. Ambígua por conceber a mestiçagem como mal e solução: deveria ser extirpada pelas conseqüências nefastas que poderia ter sobre a formação da nação, mas, concomitantemente, poderia – a partir de uma "mistura seletiva e controlada" – representar a depuração das características inferiores advindas dos "negros" e mantidas nos mestiços.

Como poderá ser visto ao longo da análise das idéias de Oliveira Vianna, não há neste autor, qualquer articulação direta ou explícita entre "raça", mestiçagem e erotismo; como teórico do "branqueamento", seu viés é mais normativo e institucional. Ao contrário dos outros autores que serão analisados, a problemática da mestiçagem está calcada em uma política institucional específica – a imigração – circunscrita, assim, a uma razão de Estado, que porém não elimina tais pressupostos da análise do autor. Mas vejamos, primeiramente, como a idéia de "raça" é concebida pelo autor.

Seduzido pelo que se denominou "mito ariano", Vianna adjetiva "brancos", "negros", indígenas (e mestiços) de maneira próxima daquela utilizada pelo Conde de Gobineau, acrescentando à sua tipologia "racial", os paradigmas característicos do darwinismo social, a lei das relações naturais e sexuais, que redundaria na sobrevivência dos mais aptos – no caso, a *raça ariana*; ou mais especificamente, a aristocracia rural

---

[24] Segundo a autora: "A passagem de Gobineau a Lapouge corresponde exatamente a passagem do arianismo puro ao darwinismo social como filosofia da história" (*idem*:63).

ariana, cuja presença, no diverso e heterogêneo universo da composição "racial" brasileira, teria salvo o Brasil do rumo à barbárie.

O autor enfatiza, ao longo de sua análise, a impossibilidade de se tomar as "três raças" formadoras de nossa nacionalidade – a "branca", a índia e a negra, "duas das quais exóticas" – de modo monolítico. Consequentemente, a mistura das "três raças" não somente varia ao infinito, como igualmente, se distribui de modo e em proporções variadas por todo o território nacional. A definição do tipo nacional dada por esta "mistura" arrola, ainda, aspectos psicológicos na medida em que os troncos oriundos das "três raças" possuem estruturas mentais absolutamente distintas e irredutíveis: *a de um selvagem, de um bárbaro e de um civilizado.* Todavia, tanto quanto se opõe a possibilidade de se construir um tipo "racial" e nacional únicos, o autor defende a "arianização" do povo brasileiro. Vejamos.

Os portugueses são tidos como o grupo étnico com formação mais complexa, entre todos os habitantes da Europa. Não obstante, distingue dois tipos básicos característicos da região: os *dólicos-louros* (altos, dolicóides, nômades e conquistadores) e os *dólicos-morenos* (baixos, morenos, sedentários, pacíficos, que podem ser dolicóides ou braquióide). Os primeiros compunham a aristocracia; os segundos, a classe popular e média.

São os *dólicos-louros* (com *sangue ariano*, pertencentes à aristocracia, e com espírito conquistador) que tomaram à dianteira na empresa do descobrimento. "Fato" responsável pelas características "atuais" dos portugueses: "povo melanóide e de estatura submediana". Levados pelas correntes migratórias, os "descendentes dos antigos guerreiros odínicos", foram os primeiros colonizadores "brancos" do Brasil, cujos descendentes passaram a figurar como personagens "centrais de nossa aristocracia rural"(1934:129)[25].

Para este autor, as cidades no período colonial funcionaram como verdadeiros centros de seleção e concentração de "elementos brancos superiores" que se deslocaram para o campo, assegurando e mantendo seu eugenismo. Os *dólicos-louros* funcionam,

---

[25] As provas desta descendência vêm das características de nossos sertanistas e bandeirantes: "proezas assombrosas", "prodigioso amor pela aventura" e seus "instintos belicosos", são características que parecem falar por si. Acrescente-se, ainda, o fato de "serem zelosos de suas linhagens aristocráticas; procuram manter o mais possível a pureza da raça branca, de que descendem"(*idem*:130/131). A manutenção da pureza racial aparece, assim, como uma espécie de "selo de qualidade" destes descendentes dos dólicos-louros, que são, inclusive, nominalmente citados: "Os Cavalcanti ao norte, os Prado, os Leme, os Bueno ao sul, são exemplos de famílias excepcionais", diz o autor (*idem*:132).

assim, como o elemento que permite que se remonte à *aristocracia ariana européia* na constituição da genealogia das oligarquias rurais. Se estes salvaram o Brasil de uma "regressão lamentável", somente através de uma política de branqueamento poderíamos, de fato, alçar a "boa ordem". Vejamos como esta se efetua.

Para o autor, "o valor de um grupo étnico é aferido pela sua maior ou menor fecundidade em gerar tipos superiores, capazes de ultrapassar pelo talento, pelo caráter ou pela energia da vontade, o estalão médio dos homens da sua raça ou do seu tempo"(*idem*:153). Parece-me interessante o fato de, no parágrafo seguinte, todo esse determinismo receber um "toque" relacional: "não há raças absolutamente inferiores", diz o autor. Todas possuem capacidade de *eugenia*. O contato entre elas, no entanto, é que vem a configurar sua inferioridade ou superioridade. Nas palavras de Vianna: "qualquer raça, posta em contato com outra mais rica em eugenismo, torna-se, por esse mesmo fato, inferior"(*idem*:153).

Os "negros" e índios são inferiores (eugenicamente) em relação aos "brancos". Mas Oliveira Vianna oscila nesta categorização. Também em relação a este ponto a lógica é relacional: em alguns aspectos, os primeiros são inferiores aos segundos – como por exemplo quando se mede o índice de eugenismo a partir do desejo de conquistar a propriedade da terra, compreendida à moda de Gobineau como a "força motriz de toda a história colonial"(*idem*:157). Mas, em outro eixo, os índios são tratados como superiores por não serem uma "raça escrava" como os "negros".

De qualquer forma, assim como Gobineau e Nina Rodrigues, Oliveira Vianna enxerga aspectos positivos e negativos na mestiçagem. Mas este último radicaliza, a partir de uma leitura própria, a possibilidade de se gerar uma mestiçagem que contribua positivamente para a nação.

Oliveira Vianna elabora, nesse sentido, uma intrincada geografia étnica demonstrando o quanto é irregular a distribuição das "raças" ao longo do território nacional, no entanto, é com indisfarçável satisfação que aponta para a presença do homem "branco" – com seus elementos de civilização e direção social - por toda a nação.

Se, por um lado, o autor afirma a dificuldade em estabelecer de forma precisa o *tipo antropológico brasileiro*; por outro lado, aponta que tal diversidade tende a reduzir-se: fatores seletivos indicam que o tipo antropológico brasileiro do futuro será o "ariano modelado pelos trópicos".

A esta idéia, faz-se necessário acrescentar, os mecanismos de seleção sexual e natural. Com um "empurrãozinho" da imigração européia vemos surgir sua perspectiva de "branqueamento" e, consequentemente, a possibilidade de civilizar o povo brasileiro. As "combinações hereditárias favoráveis" podem gerar "mestiços superiores", defende Vianna. Contribuem, para este fenômeno, três aspectos: 1) o declínio da população "negra" dado pela alta mortalidade, baixa fecundidade e eliminação do tráfico; 2) os grandes afluxos de imigrantes "arianos"; 3) o "conjunto de seleções favoráveis" que atuam em nosso meio – entre as quais o clima -, que garantem a vitalidade e a fecundidade superiores da "raça branca".

O terceiro aspecto exige detalhamento: dentre o "conjunto de seleções favoráveis" há que se destacar a "intensa e rápida [...] fusão dos colonos europeus" com a população *mestiça* e o "fato" de que estes casam mais com os brasileiros que com suas compatriotas. Vejamos o quadro estatístico referente ao assunto.

Nacionalidade	*1918*	*1920*
Alemão com alemã	*22*	*29*
Alemão com brasileira	*63*	*91*
Italiano com italiana	*38*	*60*
Italiano com brasileira	*138*	*167*
Espanhol com espanhola	*4*	*7*
Espanhol com brasileira	*38*	*59*
Português com portuguesa	*9*	*12*
Português com brasileira	*108*	*97*

Fonte: Relatório da Repartição de Estatística do Rio Grande do Sul, 1919 e 1921 (apud Vianna, 1956:186)

Vemos, então, que a "política do sexo" – para usar uma expressão de Foucault – articulada por Oliveira Vianna, evidencia que o par capaz de promover a pureza, a depuração, o eugenismo, é como nos outros autores, o "branco" com a mestiça – suposta de "brasileira" dada que sua perspectiva é conduzir ao embranquecimento.

Em sua análise dos "casamentos mistos", Oliveira Vianna se apressa em apontar para a "ação inestimável" da seleção sexual: os brancos – "já que tem que cruzar com raças bárbaras" – procuram os exemplares mais belos, mais próximos do seu tipo físico, "menos repulsivos", acrescenta o autor. Isso explica sua preferência pelas mestiças ou mesmo, quando era o caso, pelas "negras mina", "fula", "felani" e "ashanti" cuja "beleza plástica" é superior: "a cor não tem o negro retinto de certas tribos, mas uma matiz agradável, tirando mais para o azeitona ou o bronze; traços da fisionomia são mais harmoniosos e puros"(*idem*:187).

Mas o "processo de clarificação" se aplica quando da possibilidade de escolha entre a "negra" e a "mulata" . Nesse momento, confirma-se (seguindo uma tendência iniciada no passado colonial) a probabilidade de escolha por "tipos mais claros", mais próximos dos colonizadores. De modo que o Brasil se configura para Oliveira Vianna, como "o inferno dos negros, o purgatório dos brancos e o paraíso dos mulatos e mulatas"(*idem*:187).

O trabalho "sutil das seleções sexuais" permite que os mestiços que não morreram apareçam nas estatísticas – aquelas que na percepção do autor mostram a "*intimidade* da nossa massa colonial" - compondo a coluna dos "brancos".

A pergunta inevitável após a análise é por que esses imigrantes com enorme potencial eugênico preferem as brasileiras mestiças às suas compatriotas. Esta, é preciso frisar, mais uma vez ausente da análise, assim como o elementos "branco", "negro" e "mestiço" do sexo masculino.

O "bom casamento", ou melhor, o par que poderia alavancar o Brasil do "pior do mundos" - o mundo da mestiçagem inferior - produzindo a fecundação superior foi representado, como dito, pelos pólos branco/estrangeiro e mestiço/brasileiro – que igualmente agregam a percepção do "bom sexo". O aumento do *quantum* de sangue *ariano* na população brasileira que este casal poderia fornecer, era uma alento para o autor. Esta era a chance de atuar sobre o mestiço e modelá-lo ao tipo superior, o "branco" com (pelo menos algumas) gotas de sangue ariano. Mas é interessante perceber como o sexo da composição deste casal determina (a boa) percepção.

Parecia exeqüível colocar a nação na trilha do progresso através de uma política de povoamento articulada a uma política imigratória, que controlasse através do casamento a produção das fecundidades desejadas. Um processo que pela "lei da seleção sexual" poderia, em algumas gerações, promover o que Foucault (1979) nomeou de "ordenação eugênica da sociedade".

A "mulata/mestiça" não está caracterizada como uma ameaça à nação, tampouco aparece como o elemento ativo do par civilizatório. Antes, é representada como um elo, instância de mediação entre os tipos superior e inferior. Este par irá (re)estabelecer a hierarquia, a "pureza da raça", reorganizar as linhas de separação e pureza, que haviam se tornado tulmultuárias e tênues, na percepção tanto do autor quanto da elite republicana do período. Giacomini (1992), destaca nesse para um elemento masculino, "branco" e ativo e o feminino "não branco" e passivo. De modo que "a caracterização do homem branco como reprodutor puro sangue no processo de miscigenação não seria,

então, senão a manifestação, agora a nível das relações sexuais, de sua primazia e superioridade já constada em outras esfera de interação social" (*idem*:17).

Creio não ser exagero supor, que com sua sexualidade controlada através do casamento, ordenada a partir das regras de "pureza raciais" e sexuais, a "mulata" pôde ser alocada em outra posição. Não mais, como dito, como ameaça à nação e à virilidade do homem "branco" – como em Nina Rodrigues, por exemplo -, mas como o pólo oposto complementar, ainda que hierarquicamente inferior, que funda a (boa) nação.

Os "brancos", especialmente o português – elemento principal da nossa formação - além de possuir grande "fusibilidade", não mantém pelos "negros" e indígenas a repugnância que se pode encontrar nos anglo-saxões – recorrente "razão simbólica" utilizada para explicar a miscigenação. Tais características os levaram a "misturar-se" com os dois outros elementos formadores da nação espalhando sua sensibilidade, temperamento, gênio específico e original. Assim, os dois elementos do par civilizatório poderiam juntos através do "bom sexo" produzir a igualmente "boa" nação.

2.4 - Paulo Prado: mestiçagem, erotismo e melancolia

> **"Numa terra grandiosa vive um povo triste. Legaram-lhe essa melancolia os descobridores que a revelaram ao mundo e a povoaram. O esplendido dinamysmo dessa gente rude obedecia a dois grandes impulsos que dominam toda a psychologia da descoberta e nunca foram geradores de alegria: a ambição do ouro e a sensualidade livre e infrene que, como culto, a Renascença fizera ressuscitar. (1928:11)**

Os livros "Retrato do Brasil" publicado em 1928 por Paulo Prado, "Casa-Grande & Senzala" de Gilberto Freyre de 1933 e "Raízes do Brasil" de Sérgio Buarque de Holanda são considerados um marco da produção histórica e sociológica sobre a nação brasileira.

Estes três autores perscrutaram, através de metodologias e fontes similares, o passado para trazer alguma luz sobre o nosso presente e, concomitantemente, prever - de maneira às vezes negativa, às vezes positiva - o nosso futuro. Nos três, vemos ainda, ser desenhada uma identidade construída pelo contraste com a experiência anglo-saxã na América do Norte: o tipo de colonização desenvolvida e valores protestantes que a presidiram[26]. E, por fim, como aponta Norvell (no prelo), esses três autores, na busca

---

[26] Como pode ser visto, a comparação com a experiência anglo-saxã não é exclusividade destes autores. Os dois outros anteriormente analisados, igualmente operam com esta comparação, que, no entanto, aparece de forma mais pontual nestes e mais sistematizada naqueles.

pela "alma brasileira", encontraram a "mistura das raças". Um esforço que conferiu à mestiçagem um poder retórico e explicativo, cujos efeitos parecem ainda longevos.

Paulo Prado era um aristocrata paulista que foi patrocinador e militante da semana de arte moderna de 1922. Todavia, a relação deste autor, assim como a de Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda com os compromissos estéticos e intelectuais presentes no modernismo tem sido objeto de discussão e análise em vários estudos sobre o período. Não é minha intenção entrar neste debate. Desta relação, gostaria apenas de reter a sugestão de Araújo, de que esses três autores, constróem uma visão sobre o Brasil, pela chave dos sentimentos e sob o domínio das paixões e do excesso.

Retrato do Brasil tem como subtítulo "um ensaio sobre a tristeza brasileira". Escritor talentoso, Prado evidencia ao longo da análise uma idéia tênue de sociedade, com grupos sociais desencaixados. Uma sociedade gelatinosa, "informe" e "tumultuária" com frágil tecido social, que por conseguinte não tem condições de impor freios às paixões desenfreadas e avassaladoras. Um povo triste e melancólico, eis a definição do brasileiro. Tristeza e melancolia advindas do próprio colonizador com seus excessos sexuais - a luxúria - e da busca desenfreada pela riqueza - a cobiça.

"*Post coitum animal triste, nisi gallus qui cantat*" diz o adágio da medicina, citado por Prado, fornecendo a chave da melacolia característica de nosso povo. Característica herdada dos colonizadores - os "brancos" portugueses. Mas que português é este sobre o qual fala Paulo Prado?

Como dito anteriormente, ao longo da construção deste trabalho, percebi em certo momento que para chegar ao "tom da mistura" em cada um dos autores citados, estava cada vez mais me atendo às características, definições e adjetivações dadas aos "brancos" portugueses. Parece-me que, em parte, a viabilidade ou não da nação está atrelada às caracteristicas do elemento hierarquicamente superior, o elemento civilizatório e a forma como estes, na origem incorporaram a alteridade e a luxúria .

Do mesmo modo, talvez por conta do estilo ensaístico de Paulo Prado não é fácil chegar com clareza à idéia de "raça" com a qual o autor opera. Ainda que critique a perspectiva de Gobineau e se mostre cético quanto às "teorias racistas", proclamando a igualdade entre as "raças" em termos da capacidade mental e adaptação, Prado parece deslocar da "raça" (sem abandonar totalmente a biologia) para a sociedade a explicação da desigualdade entre "brancos" e "negros". Defende que sua inferioridade social é antes fruto de seu desenvolvimento cultural inferior e da ausência de "oportunidades

para a revelação de atributos superiores". "Diferenças quantitativas e não qualitativas" diz o autor. Mas não parece descartar completamente o peso da biologia como fica explícito no trecho seguinte: "O ambiente, os caracteres ancestrais determin[am] mais o procedimento do indivíduo do que a filiação racial" (1928:194, ênfase minha). Percebe-se neste trecho a manutenção, ainda que minimizada, das "teorias raciais". Uma manutenção sobretudo evidente quando o autor discute o problema da mestiçagem. A "raça", em especial, a mestiçagem continua funcionando como veículo concomitantemente produtor e explicativo da desigualdade social.

Ainda que Paulo Prado defenda a igualdade entre as "raças" separadamente, o problema retorna na questão da mestiçagem. A forma como introduz a discussão já funciona como indicativo do valor atribuído. Citando Antonil, diz Prado: "Deus fez o branco, Deus fez o negro, mas [...] o diabo fez o mulato". Separadamente as "raças" não são um problema, o pecado aparece na "*mistura*", no resultado do contato sexual.

De fato, como observaram Skidmore (1976) e Norvell (no prelo), existe em Paulo Prado uma crença no branqueamento da população, mas na percepção deste último trata-se, como dito, de um tipo "contraditório de branqueamento", pois é evidente em Prado enorme ceticismo quanto a possibilidade de uma "pureza racial".

Realmente, Paulo Prado fala da "falsa aparência de ariano puro" ao se referir ao branqueamento da população "negra" . Mas mantém-se cético quanto a qualidade biológica do mestiço. No caso do mameluco, cruzamento do "branco" com índio, a questão aparece resolvida: o "vigor híbrido" se mantém nas primeiras gerações – exemplo do bandeirante mameluco, que entretanto, após sucessivos cruzamentos tornou-se "o caboclo miserável – pálido epígono – é o descendente da esplêndida fortaleza do bandeirante mameluco"(:198).

Mas a mestiçagem do "branco" com o "negro" ainda está para ser avaliada, diz o autor. Um caso histórico legitima a importância de suas ponderações, a saber, a "mistura" entre bôeres e hotentotes na África do Sul, cujo produto mantém como "defeito permanente" a falta de energia e "*profunda*" indolência. Embora no Brasil a "arianização aparente" tenha eliminado diferenças "somáticas e físicas" e haja mestiços que são "exemplares notáveis de inteligência, cultura e valor moral", em termos biológicos a questão ainda está para ser estudada. Mas apesar dos perigos, que na perspectiva do autor, rondam o mestiço de "branco com negro", não há solução possível, não há como impedir a miscigenação. Em "cinco ou seis gerações" teremos, acreditava Paulo Prado, a solução do "enigma". O processo de miscigenação é visto

como irremediável. "Se há mal, ele está feito", decreta o autor. Como afirma Skidmore, "o libidinoso colonizador português já decidira o futuro do Brasil e só o tempo revelaria em que ia dar" (1976: 222).

O português de Paulo Prado é, como indica a epígrafe, o português da Renascença. Em oposição à idade média - uma época de trevas e regramento -, a Renascença é vista como a idade das luzes, o momento da produção de um novo homem, da conquista da liberdade, que permitiu a eclosão dos impulsos, seja negativa seja positivamente. Foi este português aventureiro e desregrado que em contato com os "trópicos luxuriantes" foi acometido de uma "hiperestesia sexual".

Como aponta Sérgio Carrara (1996), no século XIX veio à luz uma perspectiva que compreendia a atividade sexual deveria ser exercida com contenção. No dizer do autor, "os médicos enfatizavam os perigos do abuso sexual, notadamente para os homens. Segundo pensavam, a repetição do espasmo nervoso que se seguia à ejaculação, levando ao esgotamento, repercutia sobre todo o organismo. Ainda mais: a perda contínua do precioso líquido seminal; a perversão dos sentidos através de seu exercício muito continuado e a excitação através da imaginação em busca de prazer [...] apenas agravavam o quadro de esgotamento apresentado pelos amantes dos prazeres da *carne* (1996:30).

Cito este trecho, porque me impressionou sua semelhança de tom com os escritos de Paulo Prado. Entretanto, se por um lado, os excessos sexuais combinados com os trópicos luxuriantes produziram o "desleixo social"; por outro, foram estes, os mesmos fatores que conduziram à miscigenação, à aproximação e reunião das "raças", diz Paulo Prado. Um excesso que evitou o "racismo" tal como se delineou nos Estados Unidos, onde dominam os preconceitos e antipatias "raciais".

A comparação com os Estados Unidos que o autor utiliza pode nos auxiliar no desenvolvimento deste ponto. Inicia o capitulo central do livro, intitulado "A Tristeza", com a narrativa da origem americana: a chegada do navio "Mayflower" e o ideal religioso que acompanhou a busca do novo mundo. Deste ponto em diante, se desenha um quadro no qual os Estados Unidos aparecem como o ideal de civilização e o Brasil com uma falsa aparência de civilização.

Temos, então, o primeiro como uma colonização presidida por valores puritanos. Peregrinos que nesta terra realizaram um ideal. Numa terra de clima "duro' e "ingrato", o trabalho e a forte disciplina religiosa associados a um forte espírito social fixaram o tipo moral predominante. Através da higiene moral que os valores puritanos

promoveram foi possível a criação de uma atmosfera saudável que levou ao desenvolvimento da nação. As palavras-chaves que fornecem o sentido de sua interpretação são: beatitude, constância, regra, estabilidade.

A nação portuguesa por seu turno aparece "corrompida pelo luxo e pela desmoralização dos costumes, perd[endo], pouco a pouco, a sua primitiva vitalidade"(1928:196). Miséria, fraqueza, imoralidade são as palavras-chaves que caracterizam o colonizador. Uma colonização aventureira, orientada pelos desejos da carne que levou à construção de um país socialmente frágil.

Na primeira sociedade a argumentação gira em torno da segregação do "elemento africano", o preconceito e antipatia raciais, cuja única solução prevista pelo autor é o "exterminio de um dos adversários"(*idem*:193). Na segunda, ausência de conflito "racial", "negros" partilhando desde a origem a intimidade dos "brancos". Vale citar as palavras do autor: "Como da Europa do Renascimento nos viera o colono primitivo, individualista e anárquico, ávido de gozo e vida livre – veio-nos em seguida o português da governança e da fradaria. Foi o colonizador, foi o nosso antepassado europeu. [...] Dominava-o dois sentimentos tirânicos: sensualismo e a paixão pelo ouro. A história do Brasil é o desenvolvimento desordenado dessas obsessões. [...] Para o erotismo exagerado contribuíram como cúmplices [...] três fatores: o clima, a terra, a mulher indígena ou escrava africana. Na terra virgem tudo incitava ao culto do vício sexual. [..] Desses excessos de vida sensual ficaram traços indeléveis no caráter brasileiro" (*idem*:124/125).

Apesar de longa, esta citação é útil por explicitar elementos que são estruturadores da análise de Prado. Como afirmou Norvell (no prelo), trata-se de uma nação feita literalmente "na cama" e, gostaria de frisar, não no lar. Não são valores religiosos que operam a nossa civilização, mas sim valores encarnados em um português, um colonizador que desde a origem não se preocupa com a manutenção da "pureza racial", dominado pelo sensualismo e pela cobiça. A família - elemento de civilização - assim como a mulher "branca" – elemento de pureza, estão excluídos da narrativa.

Ao contrário dos Estados Unidos, este mundo "informe, era o mundo da natureza. O branco que colonizou o Brasil era puro instinto, não possuía recursos para remodelar a natureza – ao contrário foi tragado pelos trópicos luxuriosos e pelas índias. Um tecido social esgarçado aparece nos excessos sexuais (contrários às regras), aparece na representação de fragilidade da família "branca", nos inúmeros casos citados de

amancebamento e concubinagem. A mestiçagem não é retratada como fruto da aliança entre os grupos através, por exemplo, do casamento e sim da concubinagem, de "uniões de pura animalidade", diz o autor.

A família brasileira é descrita como contendo um "pai soturno, uma mulher submissa (mulher, ele diz, e não mãe ou esposa) e filhos aterrados"(Prado, 1928:132). Bastardia, indolência, dois frutos da escravidão. Mais duas características que podem ser acrescidas a esta sociedade "infrene" e "tumultuária". Não há um circuito possível de reciprocidades matrimoniais nesta sociedade dominada pelos instintos e desregramentos.

As leis que regulavam estas relações não eram as leis da cultura, e tão pouco poderiam como em Oliveira Vianna estar alocadas em uma razão de Estado, e sim da natureza. A imagem de natureza pura, relações quase animalizadas, vividas sob a égide dos instintos aparece com força nesta análise clássica. Os colonizadores, substancialmente avessos às regras sociais, depararam-se com uma ausência "de pudor civilizado", com um indígena que não possuía limites para satisfazer os prazeres da carne. Este "animal lascivo" possuía a prática infrene do incesto, ao qual o colonizador aderiu. A falta de mulheres "brancas" representa o elemento final que impediu que o colonizador se apartasse do pecado.

Simetricamente, a "mulata" definida pelo mesmo elemento e sem uma sexualidade regulada levaria – como em Nina Rodrigues - a deterioração da família e da nação. Diante deste quadro, vemos que não é a toa que são utilizados como títulos dos seus capítulos, alguns dos principais pecados capitais. Sensualidade, devassidão, amancebamento, lascívia brutal, monstruosa e desenvolta são expressões recorrentemente utilizadas para explicar e qualificar a mestiçagem promovida desde os primeiros tempos.

Sobre a escravidão diz Paulo Prado: "O mal [...] roia mais fundo. Os escravos eram terríveis elementos de corrupção no seio das famílias. As negras e mulatas viviam na prática de todos os vícios. Desde de crianças [...] começavam a corromper os senhores moços e meninas dando-lhes as primeiras lições de libertinagem. Os mulatinhos e crias eram perniciosíssimos. Transformavam as casas [...] em verdadeiros antros de depravação"(1928:145). Como elemento corruptor de gênero indeterminado, vemos, como em Nina Rodrigues, quando referido à casos concretos, a "mulata" como solvente da virtude; deteriorando o lar. E, na página seguinte, também como em Nina Rodrigues, como solvente da família: "Senhores amasiavam-se com escravas

desprezando as esposas legítimas, e em proveito da descendência bastarda;"; e no mesmo parágrafo esta personagem é representada como elemento ativo contra a própria religião: " [...] eclesiásticos constituíam famílias com negras e mulatas, com inúmeros filhos a quem deixavam em herança as mais belas propriedades da terra"(*idem*:146).

Definida pelo sexo e pelo desejo, em um papel ativo, associada às tentações da carne, infrene, a "mulata" – marcada pela "cor" e pelo erotismo - encarna a própria nação. Uma nação feminilizada como afirma Norvell, e por tudo isso, "tumultuária". A mulher continua como conectora entre os grupos, porém é dominada pelos desejos da carne. Sua sexualidade não está confinada, regulada pelo casamento, pela aliança. Nesse sentido, ela emerge não como o elo entre as famílias que funda a sociedade e a ordem, como em Oliveira Vianna, mas como o que a dissolve, que degenera, mais próximo neste sentido da percepção de Nina Rodrigues.

Além destes, cabe ressaltar a influência do discurso médico da época na sua análise (Cf. Rago, 1998 e Carrara, 1996). Da forma negativa como interpreta o sexo "inter-racial", resulta a percepção de Prado sobre o Brasil, como um país doente: melancolia, doença psicossomática associada ao excesso sexual; sexo inter-racial corruptor e ameaçador. Sexualidade infrene da "mulata", mulher ativa, investida de poder e, portanto, um perigo para a ordem social.

Margareth Rago, discutindo sexualidade e identidade em clássicos da historiografia brasileira, afirma "que está para ser esclarecido por que o desejo sexual deveria ser o principal traço da "psyché nacional". Um desejo que aparece desta forma caracterizado na maior parte dos autores aqui analisados. Creio que uma resposta a esta indagação somente é possível de ser construída se não desatrelarmos este desejo sexual da mestiçagem, que em comparação com a Europa e Estados Unidos, ganhou contornos hiperbólicos. A mestiçagem se processa através do ato sexual. Este opera com distintos significados eróticos, é sempre fruto de algum tipo de desejo. Em um momento em que "raça" e nação eram vistos como sinônimos – gestados pela contenção sexual - como construir um "caráter nacional" sem operar, em maior ou menor grau, com um arranjo entre estes termos?

Diante de uma pureza relativa, de um colonizador libidinoso e miscigenado, de trópicos luxuriantes, dos "horrores" da escravidão e, finalmente, da hiperestesia sexual da "mulata" , a "falsa aparência de ariano puro" evidencia-se como o branqueamento possível. Mas um tipo de branqueamento que, por conta de todos os arranjos acima

expostos, somente teria condições de levar a uma, igualmente falsa, aparência de civilização.

Na razão simbólica operada pelo autor, o elemento "branco" que construiu a civilização não era - ao contrário daquele que colonizou os Estados Unidos - nem suficientemente puro, nem forte, no sentido civilizador para construir uma grande nação. Um colonizador miscigenado sem orgulho de sua pureza, estava aberto, desde a origem, ao contato sexual infrene, ao contrário do anglo-americano que fazia a manutenção da pureza (e do sexo) "racial". O contraponto com os Estados Unidos, diante do arranjo contato/impureza/perigo e separação/pureza/ordem, explicita que na perspectiva apresentada, o contato, como em Gobineau, aparece como sinônimo de degenerescência e a manutenção do orgulho e separação "raciais" como representantes da civilização. Para Paulo Prado não parece haver uma saída possível. A guerra ou a revolução são os únicos elementos que poderiam interromper a prática infrene da mestiçagem.

Diante dos valores atribuídos aos elementos acima, faz sentido que Prado termine sua análise invertendo a frase através da qual tinha iniciado sua reflexão sobre a sociedade brasileira: "Viveram tristes, [porque mestiços, excessivamente eróticos, degenerados e decadentes desde a origem] numa terra grandiosa" (1928:182)

Vejamos agora como Gilberto Freyre constrói sua narrativa a partir de metodologia e fontes similares às utilizadas por Paulo Prado.

2.5 - Gilberto Freyre: gênero, mestiçagem, erotismo e nação

> **"Todo brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo louro, traz na alma, quando não na alma e no corpo [...] a sombra ou pelo menos a pinta do indígena ou do negro"(1977:283).**

Portugal: território híbrido. "Branco" português plástico, acometido de incontroláveis desejos, hiperestesia sexual, excesso, exuberância do clima e do meio, "excitação genésica" da "mulata"; todos os elementos que são estruturadores da obra de Paulo Prado[27] estão, igualmente, presentes em *Casa-Grande & Senzala* de Gilberto Freyre. Mas o sentido e o valor atribuídos se diferenciam radicalmente.

Em relação à Paulo Prado e diante do interesse interpretativo que possuo, esta diferença se torna perceptível no modelo de interação social que o autor constrói, a

---

[27] Adjetivações que aparecem, ainda que com peso distinto, em Nina Rodrigues – de forma explícita – e em alguns aspectos, como foi visto, em Oliveira Vianna.

partir da forma como representa a casa-grande. Como argumenta Araújo, é no interior deste modelo que as relações entre gênero, "cor/raça" e erotismo se articulam na construção da nacionalidade.

Mas antes de enfrentar esse ponto, faz-se necessário discutir o conceito de "raça" que preside a análise do autor. O decantado elogio à mestiçagem elaborado por Freyre, parece ter como base a forma como este conceito foi, aqui, operacionalizado.

Como Ricardo Benzaquen de Araújo (1994) destaca, a ambição de Gilberto Freyre era ser pioneiro na produção de uma análise de cunho sociológico e histórico que viesse a desconstruir o "racismo" vigente na produção intelectual do período. Sua intenção era a de se consagrar como aquele que recuperou de forma positiva a contribuição das culturas "não brancas", construindo uma imagem singular e otimista da nação brasileira.

Para tanto, ainda de acordo com o citado autor, Freyre lança mão da noção neolamarckiana de "raça", produzindo uma narrativa explicativa da nação brasileira a partir do que foi nomeado de "raças artificiais ou históricas". Idéia que aparece explicitada no prefácio à primeira edição de *Casa-Grande & Senzala* quando Freyre afirma: "uma raça não se transporta de um continente para outro; seria preciso que se transportasse com ela o meio físico"(1933:XVII).

O vocabulário marcado pela biologia está muito presente em Freyre assim como em Nina Rodrigues, Oliveira Vianna e Paulo Prado e a própria idéia de trópico evidencia-se em todas estas narrativas sobre Brasil, como um importante fator modificador da "raça". Mas ao contrário dos outros autores citados, Freyre não possui um compromisso com os paradigmas raciais vigentes no século XIX. Afastando-se da influência das tendências monogenistas e poligenistas, presentes na República Velha, Freyre acaba por inaugurar uma terceira posição, a saber, aquela que opera com uma distinção entre "raça" e cultura. Uma estratégia que permitiu, como sugere Araújo, que se "desse alguma atenção à híbrida e singular articulação de tradições que aqui se verificou (...) e que daria a oportunidade de superar o 'inacabamento', definitivo ou temporário, que habitualmente o caracterizava, fornecendo-lhe um passado, minimamente aceitável, que não o condenasse a se realizar – na melhor das hipóteses – *apenas no futuro*"(grifo do autor, 1977:30).

Mas vejamos agora como esta idéia foi instrumentalizada no modelo de interação social construído por Gilberto Freyre. Um outro trecho do prefácio à primeira edição nos fornece o primeiro acesso a esta idéia: "*A casa-grande, completada pela*

senzala, representa todo um sistema econômico, social, político: de produção (a *monocultura latifundiária*); de trabalho (a *escravidão*); de *transporte* (o carro de boi, cavalo [...]; de *religião* (o catolicismo de família, com o capelão subordinado ao pater familias, culto aos mortos, etc.); de vida sexual e de família (o *patriarcalismo polígâmico*); de *higiene* do corpo e da casa (o 'tigre', a touceira de bananeira, o banho de rio [...]; de política (o *compadrismo*). Foi ainda fortaleza, banco, cemitério, hospedaria, escola, santa casa da misericórdia [...]" (*idem*:XXIX, ênfases minhas).

Muito poderia ser dito a partir deste comentário. No entanto, focalizando o ponto que interessa a esta análise vemos que a senzala, simbolizando a cultura "negra" africana, possui um papel constituidor, contribui para a formação deste sistema social. Não estão representados como alteridade perigosa, como em Nina Rodrigues, por exemplo, ou algo a ser superado, como em Oliveira Vianna. Do mesmo modo, é esta "casa-grande completada pela senzala" que fornece a representação de vida sexual e de família, o "patriarcalismo polígâmico". Uma idéia que pode ser encontrada em Prado, mas com um valor completamente negativo.

Como destaca Corrêa (1994) a família patriarcal se constitui de tipos fixos, onde os personagens são substituídos a cada geração, mas sua hegemonia se mantém, um *locus* de onde é produzido o próprio sistema social. Em sua crítica da forma extensiva e onipresente com a qual este modelo é utilizado para a análise sobre as formas de organização familiar no Brasil, a autora destaca que esta forma de família antes de ser um tipo de organização compartilhado pela população em geral, apresenta-se como o "modelo ideal dominante" e regionalizado, que uma vez reificado, acaba por obscurecer as organizações alternativas.

Assim, antes de ser o modelo dominante da sociedade brasileira, é interpretado como um "instrumento disciplinador". Expressão da ideologia dos agentes que tinham por função regular o comportamento social do Brasil colônia e que através das análises clássicas adquiriu um formato explicativo totalizador e extensivo às demais camadas sociais das distintas regiões do Brasil.

Escapa aos objetivos deste capítulo esmiuçar esta procedente e interessante crítica. Antes, gostaria de reter alguns dos elementos explicativos sobre o modelo patriarcal que a autora oferece pois, com esta leitura pude construir aquilo que parece ser o ponto diferenciador das análises de Prado e Freyre, além de ser o eixo que permite a particular articulação entre gênero, "cor/raça", erotismo e nacionalidade elaborada por este último.

Ainda que ambos os autores operem com percepções e adjetivações similares dos grupos que formaram e compõe sociedade brasileira, a atribuição distinta de valores aos mesmos elementos é possível, como adiantei anteriormente, porque Freyre não os interpreta como "tumultuários" e "informes". A casa-grande, a família patriarcal funcionam como o ponto fixo, ausente da análise de Prado. Esta produz e regula as relações sociais incorporando a alteridade à casa-grande: da cozinha à cama, dos quitutes ao sexo. O *pater familias*, o descendente daquele que com "um extraordinário esforço de virilidade" colonizou o país, é também aquele que organizou em torno de si o próprio sistema social. As perversões, violências e crueldades que Gilberto Freyre admite que existem, como apontou Araújo, não estão localizados nas pessoas, nas distintas "raças" ou no resultado deste encontro – os mestiços. São deslocados para o sistema escravocrata, este sim cruel, perverso e degenerador (cf.Araújo, 1994). Mas, aparentemente não ao ponto, como em outros autores, de destruir a sociedade brasileira.

A casa-grande "completada pela senzala", sob a gerência do *pater familias* funcionou como um agente de certo modo disciplinador - porque regulador das relações sociais - e, no sentido que Freyre atribui, possuiu, em acréscimo, uma função civilizatória e não degenerativa da ordem social como outros autores que analisaram a formação da sociedade brasileira interpretaram.

Focalizemos este ponto resgatando uma expressão, que como lembra Araújo, aparece ao longo da análise de Freyre e fornece a chave da sua interpretação: refiro-me ao "equilíbrio de antagonismos". Esta, ainda que característica da sociedade brasileira, está presente no próprio colonizador. O "branco" português. " [...] Figura vaga, falta-lhe o contorno ou a cor que a individualize entre os imperialistas modernos. [...] O tipo do contemporizador. Nem ideais absolutos, nem preconceitos inflexíveis. O escravocrata terrível [...] foi por outro lado, o colonizador europeu que melhor confraternizou com as chamadas raças inferiores", afirma o clássico autor (1977:189).

Em seu livro sobre Gilberto Freyre, Ricardo Benzaquen de Araújo optou por discutir a crítica à Gilberto de ter construído um quadro edulcorado da sociedade brasileira tomando por base a idéia de miscigenação. Mais uma vez, a escassez de mulheres brancas é um dos principais recursos lógicos (que esposa uma "razão prática") para explicar a miscigenação. No entanto, este fator por si, não fornece meios para se entender o conteúdo da idéia de mestiçagem com a qual nosso autor opera.

Visando construir uma análise nuançada sobre o conteúdo da idéia de mestiçagem em Freyre, Araújo inicia sua reflexão sobre este tema, pelo capítulo de

CGS que trata dos "antecedentes e predisposições do colonizador português". Além dos elementos acima mencionados, destaca que sob o olhar de Freyre o homem "branco" português é retratado como um ser híbrido, plástico, sincrético, oriundo de um "território-ponte"[28] – "local de intensos encontros" e, sobretudo, como um branco não puro, "loiro transitório" ou "meio loiro".

Diante destes elementos Araújo conclui que a noção de mestiçagem de Gilberto Freyre não opera com a idéia de síntese. Na qual a propriedade de cada uma dessas "raças" perderia suas características originais dando origem a um ser que seria a fusão de todos estes elementos. Ao contrário, o mestiço é retratado como alguém que mantém as características originais dos seus formadores. Pode-se perceber uma clara distinção, nesse sentido, da narrativa de Nina Rodrigues, para quem o mestiço é retratado como perigosos e ameaçador por conta dos atavismos.

Mas, acredito que algo mais pode ser especulado sobre este ponto. Como adiantei na Introdução deste capítulo, creio que em nenhum dos autores analisados a mestiçagem aparece, e, segundo interpreto, nem poderia, como fusão. As cores que se fundem – para usar a metáfora cromática de Araújo: amarelo e azul resultam no verde - produzem um terceiro elemento. O mesmo se dá com as "raças", mas ao contrário destas, as cores não estão hierarquizadas a partir de suas diferenças. A "mistura" entre as "raças" sempre guardará em alguma medida algo dos elementos originais posto que nunca será uma "mescla" entre elementos eqüitativos e eqüidistantes – seja qual for a concepção de "raça" que oriente a analise.

Do encontro do superior com o inferior, teremos sempre um arranjo destes elementos e a preponderância de um deles. Qual deles vai preponderar vai depender, acredito, dos valores atribuídos a cada uma das "raças", da concepção de "raça" (e mestiçagem) em vigor, de como esta concepção se articula (ou não, como em Gobineau, nos poligenistas e mengelianos em geral) à idéia de clima e da forma como o sexo "inter-racial" é concebido.

No caso dos autores brasileiros, deve-se acrescentar o fato de que as características do colonizador não se coadunavam com o mito da pureza ariana[29]. Deste modo, a concepção de mestiçagem como positiva ou negativa estava atrelada tanto as

---

[28] Esta expressão é usada por Sérgio Buarque de Holanda em *Raizes do Brasil*, mas parece pertinente à caracterização feita por Gilberto.

[29] Decorre desta característica o fato de nenhum deles poder operar com um tipo puro de brancura.

tais características quanto a concepção de "raça" e a influência dos trópicos/clima na sua elaboração final.

Vejamos mais precisamente como Freyre opera com a relação entre "raça", gênero, pureza e erotismo.

O início do capítulo IV surpreende. Visando destacar a influência positiva da cultura negra na formação do Brasil, Freyre afirma que sua influência foi muito maior do que se destaca. Maior do que o indígena e "em certo sentido que a do português"(1977:284).

Tal assertiva tem por base a "espécie de negro" que foi "importado" para o Brasil. Ao contrário dos Estados Unidos, que somente se preocupavam com o trabalho agrícola, preferindo por isso aqueles que possuíam "energia bruta", "animal", no Brasil outras necessidades orientaram a escolha: a falta de mulheres "brancas " (uma razão prática) e a necessidade de técnicos para trabalhos com metal.

Ao longo da análise, Gilberto Freyre opera na maior parte do tempo, com gênero indistinto quando referido a contribuição "negra" em áreas que exijam técnicas que podemos identificar como prioritariamente masculinas. Como, por exemplo na pecuária e no trato com metais. Mas o gênero deixa de ser indefinido quando articulado à contribuição das mulheres "negras".

"Negros" (ou melhor, *negras*) de alta estirpe foram aqueles trazidos para o Brasil. As preferidas eram Mina e Fula de "delicadeza de traços e relativa beleza" (*idem*:306). A "negra" Mina é representada como grande "companheira" além de sadia, engenhosa, sagaz e afetiva. No litoral era possível para um colono casar suas filhas com um europeu, mas no interior "o mulatismo tornara-se um mal necessário"(*idem*:306).

Nesse aspecto, faz-se necessário destacar que o tipo de união predominante não era o casamento formal e sim uniões irregulares. Amasiamento, concubinagem eram os tipos predominantes, pois os "homens não gostavam de casar para a vida toda". Às leis portuguesas são atribuídas certa responsabilidade por este quadro. Freyre argumenta que elas facilitavam este tipo de relação pois eram permissivas com o perfilhamento dos bastardos.

Como ressalta Araújo, erotismo, luxúria, depravação sexual são problemas do escravo e não da "raça negra". A escravidão entra como o elemento da análise moralmente condenável e não a "raça". Um sistema, que agrega necessariamente a depravação sexual, não somente afetou os "negros" mas igualmente os "brancos".

Como defesa, apresenta estudos com "negros africanos" que sustentam que a sexualidade dos "negros" é menor que a dos europeus. Inclusive, as danças afrodisíacas, as orgias, os cultos fálicos antes de revelarem uma sexualidade exacerbada são indícios de suas dificuldades de excitação, denotam a necessidade de uma "*excitação artificial*".

Vemos assim ser delineado ao longo dos capítulos IV e V um recorte gênero, "raça" e erotismo que funciona a partir de pares de oposição, um recorte que atribui determinadas características e valores aos corpos de homens e mulheres "brancos" e "negros" que acabam dos quais o autor parece depreender, o próprio corpo da nação.

O homem "branco" cujo "corpo quase se tornou exclusivamente um *membrum virile*" possuía como resultado da ociosidade "mãos de mulher, pés de menino" com destaque para o sexo representado como "arrogante e viril". O contraste com os homens negros é explicitado rapidamente: "tantos deles gigantes enormes, mas pirocas de menino pequeno"(*idem*:429).

Às mulheres "brancas", com "cara de desmaiadas" ficou reservado o lugar da pureza e da crueldade. Crueldade por ciúme do marido, rancor sexual é sua marca. Mandavam "arrancar os olhos de mucamas bonitas e trazê-los à presença do marido, à hora da sobremesa, dentro da compoteira de doce em sangue ainda fresco" (*idem*:337). Vendiam "mulatas" jovens a velhos libertinos, quebravam sua dentadura com o salto do sapato, arrancavam-lhe as unhas, cortavam a face, queimavam olhos ou orelhas, apenas para citar algumas de suas cruéis façanhas.

As iaiás da casa-grande eram aos "doze, quatorze anos, verdadeiros anjos louros: santas imaculadas, pálidas madonas , Marias do Céu, Marias da Glória, Marias da *Graça*, Marias das Dores...umas Nossas Senhoras". (*idem*:344) Um frescor que em poucos anos adquiria contornos *do modus gestandi lusitanas*. Em outras palavras, a delicadeza de menina logo se transformava em um corpo de matrona com "rosto desmaiado". Diz o autor: "Olhos vivos, dentes bonitos, maneiras alegres – tal retrato que nos t*raça* de meninas de treze, quatorze anos. Aos dezoito, já matronas, atingiam a completa maturidade. Depois dos vinte decadência. Ficavam gordas, moles. Criavam papada. Tornavam-se pálidas. Ou então murchavam. Algumas, é certo, tornavam-se fortes e corpulentas [...] mas feias, de buço, um ar de homem ou virago" (*idem*:347).

Vemos, então, que a mulher "branca" é caracterizada como padecendo de envelhecimento precoce, analfabeta, ignorante, "macaca" que não sabia se vestir, indolentes, frágeis tanto no sentido físico quanto moral, parideiras o que resultava em morte precoce. Sua pureza era garantida em parte pelo esquema de vigilância das casas-

grandes, verdadeiras prisões, em parte pelos casamentos precoces (13 ou 14 anos) que não davam tempo para as "paixões explodirem" e, significativamente, pelas próprias "negras/mulatas" que freqüentavam a casa-grande e serviam de objetos da iniciação sexual dos meninos de engenho e da lassidão dos senhores. O jogo complementar de opostos é interessante. A virtude e a pureza da mulher "branca" é garantida pela prostituição e impureza da mulher "negra": um mal necessário, portanto. "Equilíbrio de antagonismos"; pureza e honra relativas.

A mulher "negra /mulata" se configura com o homem "branco" no par civilizatório e constituidor da própria nacionalidade, exercendo diversos papéis[30]. Como mucama das sinhazinhas aparecem como conselheiras sentimentais, verdadeiras orientadoras sexuais. Como mãe-preta, ocupa um lugar de honra na casa-grande, cuja função afetiva de aproximação de dois mundos é destacada em vários trechos. Suas funções genésicas, a docilidade com que facilitou a depravação do sinhô-moço, são antes fruto do sistema patricarcal que um atributo da "raça". Em diálogo aberto com Nina Rodrigues, Freyre se apressa em afirmar que "superexcitadas sexuais foram antes estes senhores que as suas negras ou mulatas passivas. Mas nem eles: o ambiente de *intoxicação sexual* criou-o para todos o sistema econômico da monocultura e do trabalho escravo, em aliança secreta com o clima" (1977:373, ênfase minha).

Mas este ambiente de "intoxicação sexual" traz um outro aspecto que é preciso abordar: a forma como a relação sado-masoquista se estende das relações sexuais para as sociais servindo de modelo para um sistema de dominação social, política e econômica ao mesmo tempo em que é constituído por este.

Salientando que são as "influências externas" mais que a "predisposição ou perversão inatas" que conformam o impulso sexual da criança, Freyre elabora o percurso sádico que se inicia no menino de engenho e seu "moleque leva-pancadas", passando pelo adolescente que apreciava "arrancar dente de negro ladrão de cana", pelo senhor de engenho e seu prazer de "mando violento ou perverso" se estendendo para o filho do bacharel na administração política ou pública, até alcançar a lógica da tradição conservadora no Brasil, que disfarçou "em princípio de autoridade ou defesa da ordem", um sadismo de mando.

---

[30] Esse par somente ganha destaque em contraposição com seus opostos complementares: o *negro* escravo e a mulher branca.

Visando mostrar que o sadismo do senhor e o masoquismo do escravo extrapolam a vida sexual da casa-grande e senzala, Freyre afirma: "[...] Em nossa vida política [...] o mandonismo tem sempre encontrado vítimas em quem exercer-se com requintes às vezes sádicos; [...] no íntimo, o que o grosso do que se pode chamar de "povo brasileiro" ainda goza é a pressão sobre ele de um governo másculo e corajosamente autocrático" (*idem*:51).

Explicita-se, nesse ponto, o jogo relacional através do qual o autor elabora uma percepção da relação de dominação em que o dominado (ainda que neste papel) exerce um papel ativo – ao menos desejante. Não se tratando, como salientou Araújo (1994), de uma dominação meramente despótica. Estabelecida nestes termos (e ao longo de toda obra) o que vemos é a ênfase numa relação de dominação pautada em uma "ampla troca de experiências, na qual, aliás, a participação da senzala é tão ou mais ativa quanto a da casa-grande" (*idem*:56). Uma percepção que se coaduna, ao cabo e ao fim, com a própria concepção de mestiçagem presente na obra deste autor.

Vemos, assim, que ao longo de *Casa-Grande & Senzala* Gilberto Freyre elabora um esquadrinhamento simbólico do corpo de homens e mulheres articulando seus sentidos a "cor/raça", visando (re)construir, sob outras bases, a hierarquia social e, por conseguinte, (re)configurar o corpo da nação.

2.6 - Sérgio Buarque de Holanda: Portugal, a carência de orgulho racial e a colonização das terras tropicais.

> **"Trazendo de países distantes nossas formas de convívio, nossas instituições e nossas idéias e timbrando em manter tudo isso em ambiente muitas vezes desfavorável e hostil, somos ainda hoje uns desterrados em nossa própria terra"(1984:03).**

Como apontou Norvell (no prelo), em *Raízes do Brasil* Sérgio Buarque de Holanda (SBH) não reserva espaço à "raça" e à miscigenação como os outros autores aqui analisados. Todavia, compartilha das dúvidas acerca da alma, caráter e possibilidades de *perfectibilidade* da nação brasileira; a questão da miscigenação adquire, nesse sentido, grande importância sociológica.

Ainda que SBH use a categoria "raça" e reflita sobre os efeitos da miscigenação, sua análise não está marcada por metáforas biológicas. Mais do que qualquer outro autor analisado neste capítulo, SBH está preocupado com as características do "branco" português – o colonizador – sua especificidade e, portanto, seu potencial civilizatório. Merece destaque, na chave explicativa sobre a civilização brasileira construída pelo

autor, a proximidade da sua concepção de dominação, das idéias de Gilberto Freyre presentes em *Casa-Grande & Senzala*.

"Somos ainda hoje uns desterrados em nossa própria terra" (1984:3), eis como SBH define os brasileiros. A poderosa imagem que emerge desta frase complementa sua indagação acerca das dificuldades de se implantar no "extenso território" brasileiro a cultura européia.

A Utilização de pronomes na 1ª pessoa do plural evidencia uma linha de continuidade entre a cultura européia e a brasileira, entre os "brancos" portugueses e os "brancos" brasileiros. A frase " [...] até onde temos podido representar aquelas formas de convívio, instituições e idéias de que somos herdeiros" (assim como o trecho acima citado) aludem a esta linha de continuidade e evidencia, em um primeiro momento, se não a exclusão de outras influências culturais, ao menos demarca o elemento preponderante (civilizatório) de nossa colonização. O ponto fundamental de sua análise refere-se ao tipo de herança européia que veio a influenciar a formação do Brasil (*idem*:3).

Espanha e Portugal são definidas como "territórios-ponte", "zonas fronteiriças", "zonas de transição", em outras palavras, pontos de contato entre a Europa e outras partes do mundo, em especial a África. Nesse sentido, ainda que façam parte da Europa, não são tão carregadas de "europeísmos". Possuem características particulares, uma plasticidade que as distinguem e diferenciam da cultura Européia.

O desenvolvimento de uma "cultura de personalidade" aparece como a grande característica de Portugal e Espanha. A palavra-chave aqui é "sombranceira', ou seja, culto do "eu". Característica de um tipo de organização individualista, onde não se erigem solidariedades sociais, demarcando completa ausência de coesão social: "Em terra onde todos são barões não é possível acordo coletivo durável, a não ser por uma força exterior respeitável e temida", diz o autor (*idem*:04). A estes elementos deve-se acrescentar, ainda, uma falta de hierarquia organizada e a displicência das instituições e costumes[31].

O português de SBH se assemelha em muitos sentidos ao de Paulo Prado: gosto pela aventura, audácia, imprevidência, irresponsabilidade, instabilidade, ousadia,

---

[31] O seguinte trecho ilustra o diagnóstico de ausência de uma estrutura social firme: "Os decretos dos governos nasceram em primeiro lugar da necessidade de se conterem e de se refrearem as paixões particulares momentâneas , só raras vezes da pretensão de se associarem permanentemente as forças ativas" (*idem*:05). Em algumas páginas adiante, o autor arremata: " [...] O ócio importa mais que o negócio, [...] a atividade produtora é, em si, menos valiosa que a contemplação e o amor" (*idem*:10).

pioneirismo na conquista do novo mundo mas, igualmente, vagabundagem. Em oposição aos Estados Unidos (assim como em Paulo Prado) vicejou nesta terras tropicais a "ética da aventura".

Mas de todos estes elementos, aparece como preponderante da plasticidade portuguesa, a "completa ausência de orgulho da raça". Da mesma forma que os outros autores analisados, também para SBH, os portugueses eram, na origem, mestiços. Não há, desta forma, qualquer originalidade na miscigenação e formas de contato estabelecidas no Brasil. Esta teve início na própria metrópole, onde "atribuía-se a cor trigueira da gente portuguesa a efeito do clima e mais ainda da 'mistura com negros, muito ordinária no povo baixo'"(*idem*:24).

Nesse sentido, a ausência de distância entre dominadores e dominados, anteriormente vivida em Portugal, resultaram em relações que oscilavam "de dependente para a de protegido, e até de solidário e afim" (*idem*:24). Um tipo de relação que penetrava no âmbito doméstico "dissolvendo" qualquer ideologia fundada na separação entre as *raças*.

Este ponto merece destaque. Ao contrário dos trabalhos seminais de Gilberto Freyre e Paulo Prado, SBH opera, ao longo de quase toda análise, com um sujeito e gênero indeterminados, quer se trate de "brancos" portugueses quer de "negros" e escravos. Em alguns poucos exemplos, entretanto, a relação "inter-racial" possível aparece entre "brancos" com "mulheres de cor". Concubinagem, amasiamento não aparecem nesta análise, tão pouco o homem "negro" e a mulher "branca". Em todos os momentos, SBH se refere a uma relação construída através do casamento que, todavia, não obscurece sua percepção negativa da *mestiçagem* – oposto, como visto, de Oliveira Vianna que através do 'bom sexo" constrói o "tom" exato da "mistura", que a partir da alquimia de elementos masculino/feminino, branco/mestiço, estrangeiro/brasileiro, possibilita a presunção da 'boa' nação.

O caráter "dissolvente" desta cultura (assim como sua influência na constituição da população brasileira) não pôde ser isolado por conta das próprias características do colonizador. Um colonizador que agrega, incorpora a alteridade. A impossibilidade de separação entre as "raças" se operou, justamente, como conseqüência da entrada "sinuosa" dos "negros" no ambiente doméstico.

Pelos exemplos utilizados, verifica-se que esta entrada não se processou pela porta dos fundos, mas sim pela porta da frente, através dos casamentos. Mas a palavra

utilizada para marcá-la é "*sinuosa*". É interessante, pois quem entra de modo oficial não entra de forma "*sinuosa*".

As adjetivações empregadas aos "dominados" se assemelham, estão assentadas, como em outros autores do período, no "sensualismo" dos "negros", na verdade, "sensualidade brejeira", diz o autor. Deste modo, apesar da "cor" e gênero indeterminados, parece ser a "mulata" o foco de sua referência. O par civilizador continua sendo o homem "branco" e a "mulata", que também aqui é marcada por sua sensualidade.

A origem personalista da sociedade brasileira associada a uma ética calcada nas relações pessoais e familiares trouxeram como traços característicos não uma ética disciplinadora ou racional, mas afetiva, irracional e passional. Um quadro pintado com estes elementos não trazia condições de *obstaculizar* a "suavidade dengosa e açucarada" com que os "negros" (como negros e escravos, diz o autor) invadiram a vida colonial. Nesse sentido contribuiu, ainda, o *ethos* incorporador do catolicismo, também interpretado em oposição ao puritanismo, visto como separatista.

Assim como Gilberto Freyre, SBH abre espaço para a "moral da senzala" na administração colonial. Mas para este autor, tal influência era: "*sinuosa até na violência, negadora de virtudes sociais, contemporizadora e narcotizante de qualquer energia realmente produtiva*" (1984:31, ênfase minha) .

Vemos, então, que os valores atribuídos ao "branco" colonizador (mestiço na origem) associados ao contato com uma cultura "sensualista" produzem uma idéia de mestiçagem (e consequentemente da própria nação brasileira) como negativas.

Conclusão

Ao longo deste trabalho procurei analisar os elementos que forneceram o conteúdo, a definição e o valor da mestiçagem e dos relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais" em alguns dos clássicos da historiografia brasileira e a partir disto discutir como esta noção funcionou como eixo da construção de uma das nossas percepções de nação[32]. Para tanto, procedi uma análise com base na noção de "raça", sexo entre alteridades "raciais" e sua articulação com as hierarquias entre os sexos. Presidiu minha leitura a percepção de que um arranjo entre estes elementos, assim como os valores que lhes foram atribuídos, permitiria (ou não) a construção da "boa nação".

---

[32] Em uma distinta chave interpretativa, a imagem de sertão foi igualmente utilizada nesta perspectiva.

Para finalizar esta reflexão gostaria de proceder à análise de alguns elementos que são recorrentes nos autores brasileiros e que perfazem, segundo entendo, o mito de origem da nacionalidade brasileira. Mito aqui está sendo utilizado no sentido que lhe confere Lévi-Strauss (1970), ou seja, uma meta-linguagem, de autoria coletiva que fornece um esquema de inteligibilidade e compreensão do mundo. O mito é definido como composto de um sistema temporal que articula elementos de um tempo passado com uma estrutura permanente: um tempo concomitantemente histórico e a-histórico[33].

Em todos os autores, a mestiçagem aparece como um epicentro que articula, sobretudo, dois elementos: o sexual e o nacional. Procedendo análise do primeiro elemento vemos alguns aspectos invariantes. Ainda que atribuindo valores distintos, nesses autores aparecem alguns elementos comuns: o elemento civilizador "branco" revestido de grande ambigüidade; a ausência do elemento masculino "negro", mestiço e nativo; a sensualidade da mestiça, da "negra" e da nativa e o lugar ora explícito, ora sugerido, valorado de forma positiva ou negativa, da pureza da mulher "branca".

Em todos, mesmo possuindo um caráter civilizatório em uns e como marca indelével da primitividade em outros, parece inexeqüível interditar o desejo latente entre os homens "brancos" (sejam brasileiros ou estrangeiros) com a mestiça, em especial a "mulata". Todos compreenderam, que, no momento em que escreviam suas obras, a sociedade brasileira se caracterizava como uma sociedade miscigenada. Pensar a miscigenação como solução ou um problema que requer uma alternativa vai depender do valor que cada um destes autores atribuem à mistura entre as "raças". Além disso, a maneira como cada um desses autores conceitualiza e maneja a atividade sexual (assim como qualificam os ingredientes de erotismo e desejo que a presidem) vai ser preponderante para a idéia e o tipo de identidade (nacional) construída.

O nacional é percebido a partir do valor atribuído por cada autor à mestiçagem e ao sexo "inter-racial". Nina Rodrigues propõe, como visto, o estabelecimento de uma *jurisprudência racializada*, que se explicitamente não objetiva a interdição do contato – que pode ser compreendido como um elemento extrínseco que iria interditar o próprio desejo -, em última instância operaria uma separação entre as "raças" em bases legais. Oliveira Vianna insinua que se pode usar positivamente este desejo, esta tendência,

---

[33] Sobre a relação entre o pensamento mítico e a ideologia política, diz o autor: " [...] O que faz um historiador quando evoca a Revolução Francesa? [...] Seqüência de acontecimentos passados, mas também esquema dotado de uma eficácia permanente, permitindo interpretar a estrutura social da França atual, os antagonismos que nela se manifestam, e entrever os lienamentos da evolução futura. [...]" (*idem*: 229).

controlando-se os elementos superiores e inferiores que, da forma como o autor entende, presidem esse "encontro". Estado, casamento (*mistura* e sexualidade controladas), acabariam por levar o país à "boa ordem". Paulo Prado entende que somente a guerra ou a revolução poderiam estancar o processo viciado que se repetia em ritmo frenético desde a origem, levando o país à civilização. Gilberto Freyre quem, a primeira vista, foi o mais bem sucedido nesta disputa intelectual, apresenta a "mistura" como algo positivo, que retém como sugeriu Araújo (1994) as características das "raças" que o originaram, construindo a especificidade da nação brasileira. Sérgio Buarque de Holanda não apresenta, como sugere Wegner (1999), um fecho programático. A cordialidade – cuja definição engendra a idéia de mestiçagem - não se adequa aos novos tempos, mas não há elementos suficientes para a construção de uma ordem com base na civilidade.

Em todos, guardadas as diferenças interpretativas, as contradições são de alguma forma resolvidas. Como no mito, essas obras operam de maneira a resolver uma contradição, mas nem sempre capturam as volições, os desejos presentes no mercado dos afetos e prazeres.

Nos termos que venho propondo ao longo desta análise, é significativo observar, como foi citado no Capítulo 1, que as estatísticas oficiais do IBGE sobre casamento apontem, como demostraram Silva (1987, 1991), Scalon (1992) e Berquó (1988) para, em primeiro lugar, um padrão de endogamia "racial" nos casamentos na sociedade brasileira em geral, sendo pequena, portanto, a incidência de casamentos "heterogâmicos", dos quais, em segundo lugar, a maioria se estabelece entre homem mais "escuro" e mulher "mais clara", embora, como visto com Berquó, haja um excedente de homens nos grupos "pardo" e "preto" que não está casando com as mulheres de seu grupo de "cor".

As estatísticas se referem à uniões formais, nos autores analisados a miscigenação é percebida de diversas maneiras, não apenas através do casamento, com forte ênfase, inclusive, para as relações de concubinato, amasiamento, entre outras. Mas seja qual for o tipo de encontro afetivo-sexual "inter-racial" mencionado, em todos os autores clássicos merece destaque a recorrência de homens "brancos" com mulheres "escuras". Tendência, que uma vez cotejada às estatísticas, evidencia que, aparentemente, no mundo social o par miscigenador é o oposto daquele privilegiado

pela literatura clássica que aborda o tema.

Para finalizar, gostaria de mencionar um último aspecto. O sexo "inter-racial" somente aparece de maneira positiva, quando articulado no interior de um arranjo formal de trocas e reciprocidade. Esse arranjo, pode ser o casamento propriamente dito – como em Oliveira Vianna -, ou na engenharia social do "patriarcalismo poligâmico" elaborada por Gilberto Freyre. De modo que vemos se insinuar, nos dois autores que conceberam a mestiçagem de uma forma positiva, não um desejo infrene, mas uma certa gestão da sexualidade, para me ater aos termos de Foucault, pressuposta em um arranjo dos paradigmas "raciais" e eugênicos da época.

A importância das hierarquias de sexo, a percepção do ato sexual e a própria noção de mestiçagem parecem ser substancialmente distintas na África do Sul. Dubow (1995), por exemplo, ressalta que "the notion of the 'black peril' was frequently expressed in terms of the defilement of white women by black men" (*idem*:181) e Coetzee (1991) enfatiza que para Cronjé, um dos principais ideólogos do apartheid, "in act of mixing (the act of darkness) coloured blood drinks down white blood and turns into coloured blood, Yet at same time it infiltrates and contaminates the white blood-pool" (*idem*:16). Na caracterização do "perigo negro" as personagens se invertem. O homem "negro" – ausente dos clássicos brasileiros – aparece como ameaçador em relação à mulher "branca", personagem que na literatura analisada é retratada de modo ambíguo. Do mesmo modo, a *mestiçagem* engendra distintos significados. Voltarei a esses aspectos no Capítulo 6.

Capítulo 3

Razão e Erotismo "Inter-raciais" em Autores Clássicos da Literatura Brasileira

Introdução

No primeiro capítulo, discuti as principais questões e tendências presentes no mercado matrimonial do Brasil contemporâneo, tal como apresentado nas análises de cunho estatístico. Como visto, os autores focalizados destacam a tendência homogâmica (e "homocrômica") do mercado matrimonial brasileiro, enfatizando que entre as uniões "inter-raciais" registra-se a predominância do casal em que o homem aparece como o elemento "mais escuro".

Entre as tendências apresentadas, concedi especial ênfase para o argumento desenvolvido por Berquó, relativo ao fato do excedente de homens "pretos" e "pardos" não estar se unindo às mulheres de seu grupo de "cor" e, sim, ao excedente de mulheres registrado no grupo "branco" – explicitando as vantagens das mulheres "brancas" na disputa com as "negras" e "pardas" na idade propícia ao casamento. Esse quadro sugere um ponto de tensão com as representações correntes sobre o tema, que enfatizam a recorrência do casal homem "branco"/mulher mestiça ou "negra" no processo de miscegenação brasileiro.

De posse destas referências, analisei, no capítulo anterior, como "raça", mestiçagem, gênero e erotismo são entrelaçados em alguns dos livros clássicos da historiografia brasileira que abordaram os primeiros séculos da colonização. Nestes, registra-se o desejo do homem "branco" (sobretudo estrangeiro) pela "mulata", "negra" e/ou "mestiça", compondo o que Gilberto Freyre denominou de "patriarcalismo poligâmico", responsável pela miscigenação.

Como foi visto, a "mulata" (em especial) aparece fora do circuito de trocas e reciprocidade característico das alianças matrimoniais. Caracterizada pelo desejo infrene, mais não faz do que despertar, ou mesmo atiçar, um igualmente libidinoso colonizador. Esta, no entanto, é uma interpretação que deve ser analisada com cuidado.

A miscigenação somente é representada como positiva por dois dos autores analisados: Oliveira Vianna e Gilberto Freyre. Nestes, enfatiza-se a "boa mistura" como o produto de um homem "branco" com uma mulher "mestiça". No primeiro, a "mistura" aparece através do casamento - uma união legítima e que tem por base a dupla moral sexual masculina - regulada a partir de uma razão de Estado e inserida em um projeto de branqueamento da nação. No segundo, a mestiçagem é legitimada na conceituação de "patriarcalismo poligâmico", apresentada por Freyre em *Casa-Grande & Senzala*.

As diferenças entre os dois autores não obscurecem a posição hegemônica do homem "branco" (ou "quase branco") no modelo dominante de relacionamento homem\mulher e nem, conseqüentemente, na condução (e procriação) da nação. Tampouco se registra nesses autores a presença do homem "negro" ou "mulato" no campo dos afetos e prazeres. Um campo do qual a mulher "branca" parece estar, igualmente, ausente (no caso de Oliveira Vianna) ou aparece de forma desprestigiada e deserotizada (como em Gilberto Freyre). A força da presença do casal colonizador aparece, no primeiro autor, inserida em um projeto de "branqueamento" da nação e no segundo, como pode ser visto, aparece através da valorização de uma idéia de mestiçagem que retém, como afirmou Araújo (1994), as características das "raças" implicadas. Em ambas as percepções, reitero, a mestiçagem está relacionada à própria estrutura de dominação operada pela máquina colonial: "branca" e masculina.

Neste capítulo, analiso alguns romances e peças consideradas clássicas da literatura brasileira, que abordam relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais". Começarei pelos livros de Aluísio Azevedo e Adolfo Caminha, característicos do chamado período naturalista, seguindo por Jorge Amado, um dos representantes mais importantes do chamado romance regionalista e, por fim, perseguirei os valores e representações sobre "raça", erotismo e as diferenças entre os sexos nas peças de Nelson Rodrigues e Abdias do Nascimento.

Meu objetivo é escrutinar e capturar as imagens e valores relativos à miscigenação, gênero, "raça" e erotismo, perscrutando as representações sobre relações afetivo-sexuais "inter-raciais". Almejo entender a forma como são representadas, ressaltando os momentos em que se articulam certas percepções referentes à nação.

Convido, assim, o leitor a realizar um passeio pela dramaturgia e pela literatura, destacando que, a despeito do eixo temporal que organiza a análise, não serão as escolas ou períodos literários o foco desse empreendimento mas, sim, as representações e valores relativos aos relacionamentos afetivos-sexuais "inter-raciais"; sejam eles entre pessoas do mesmo sexo ou de sexos diferentes, com homens e mulheres "brancos" ou "negros", pobres ou ricos, estrangeiros ou não.

3.1 – Romances Naturalistas: *O Mulato, O Cortiço* e o *Bom-Crioulo*

> **"Quando escrevo, pinto mentalmente. Primeiro desenho os meus personagens, depois redijo-os" (Menezes, *apud* Riedel, s\d).**

Essa frase foi proferida por Aluísio Azevedo a Coelho Neto, como um misto de justificativa e desabafo do porquê havia se tornado romancista e não pintor. Sua assertiva evolve a imagem que classicamente define o naturalismo: pintura, desenho e\ou retrato da realidade, a despeito (ou mesmo se sobrepondo) ao seu caráter ficcional e literário (Süssekind, 1984). A ênfase no contexto "extralitérário" não é exclusividade desse período ou "escola". Em *Tal Brasil, Qual Romance?*, Süssekind (op. cit.) destaca tendência similar no compromisso com a "verdade", em *Cacau*, publicado por Jorge Amado em 1933, ou nos "fatos jornalísticos" de *Infância dos Mortos*, publicado por José Louzeiro em 1977. Assim, seja no Brasil de fins do século XIX, seja naquele referido às décadas de 30 ou 70 do século XX, percebe-se a força da literatura enquanto "documento, espelho ou fotografia do Brasil" (*idem*:37), uma busca ansiosa por explicar e retratar uma "verdadeira" realidade, o "verdadeiro" Brasil.

Inúmeras vezes e em diferentes "escolas", tendências e períodos pode ser percebida a intenção de deslocar o olhar da ficção para seu "referente extratextual", de modo que seus autores pretendem que sua literatura seja uma espécie de sismógrafo da "realidade". Uma "realidade" freqüentemente atenta aos problemas e questões relativas à identidade nacional.

Antônio Cândido (1991) aponta, nesse sentido, dois níveis em *O Cortiço*: o realista e o alegórico. Se, por um lado, Aluísio Azevedo se assemelha ao seu mestre francês, Zola, no intuito de descrever a "realidade" da classe trabalhadora, por outro lado, atento às preocupações características do período acerca da viabilidade da nação, vemos um texto também alegórico, que em alguns momentos busca representar o próprio país.

Tal empreendimento, que tenciona, na visão de Süssekind, diagnosticar "sintomas e mazelas", tenderia concomitantemente, a "ordenar diferenças e descontinuidades", suprimindo das narrativas (da realidade?) suas contradições. Um movimento que a leva a postular uma recorrência ou "persistência de uma estética naturalista na ficção brasileira" (Süssekind, 1984:38). Ainda que concorde com a autora no que tange à identificação de uma "ideologia naturalista" na literatura nacional, envolvendo a construção de uma narrativa amarrada e sem arestas, procurarei identificar nas obras, ao mesmo tempo, suas frestas e entrelinhas: as cenas que nesses "retratos" estão algo fora de foco ou enquadramento. Vejamos, assim, a seguir, com estas referências em mente, de que modo são cartografados os relacionamentos "inter-raciais" em três romances do período naturalista. Primeiramente, vou analisar *O Mulato* (1977) e *O Cortiço* (s/d), de Aluísio Azevedo e, em seguida, o *Bom-Crioulo* (s/d), de Adolfo Caminha.

3.1.1 - *O Mulato*

Cenário principal e estrutura do texto

O romance se ambienta na década de 70 do século XIX. Um momento posterior à guerra da Tríplice aliança, quando irrompe um espírito liberal e se acirra o movimento abolicionista e republicano no Brasil O drama aqui narrado se desenrola nos estertores da monarquia e da escravidão em uma cidade provinciana, São Luís do Maranhão, em processo de mudança no norte do país.

O romance entre a "branca" Ana Rosa e seu primo-irmão "mulato", chamado Raimundo, é o eixo da narrativa. Um amor "inter-racial" que possui um tom *sui generis*, como será visto a seguir, e que evoca quadros sociais que nos permitem entrever as configurações e os diferenciais de poder na sociedade da época, assim como o peso relativo da "raça" na sua elaboração.

Uma questão que parece ser central nos romances de Aluísio Azedo é a força das determinações sociais, a despeito dos desejos individuais. Tanto *O Mulato* quanto *O Cortiço* explicitam uma lógica de reprodução social que envolve classe, "cor" e gênero, da qual não é possível escapar. Fry (1982) identifica essa mecânica ao analisar a relação afetivo-sexual que ocorre entre Léonie e Pombinha e, por conseguinte, o próprio mecanismo da prostituição em *O Cortiço*. Creio, entretanto, que se trata de uma lógica que

extrapola o caso analisado e pode ser estendida, de uma forma geral, às relações sociais como um todo, tal como são desenhadas nas obras analisadas de Azevedo. Mas vejamos do que trata a história de *O Mulato*.

Ana Rosa e Raimundo – amor, nacionalidade e origem " racial "

Ana Rosa é uma jovem de cerca de 20 anos, filha do comerciante português Manuel Pescada. Aparentemente, trata-se de uma típica moça da sociedade maranhense de fins do século XIX. Herdou, entretanto, da falecida mãe uma imagem de casamento romantizada. Ao longo da narrativa é possível perceber que a moça ama, sobretudo, o amor[1]. Ansiosa por viver esse sentimento, Ana Rosa é acometida inúmeras vezes de ataques histéricos, por não suportar esperar o tão ansiado encontro com seu ideal de felicidade[2].

Até que retorna a cidade seu primo Raimundo. O autor nos fornece uma descrição detalhada do personagem. Um rapaz de 26 anos: "seria um tipo acabado de brasileiro, se não foram os *grandes* ***olhos azuis****, que puxara do pai*. Cabelo preto, lustroso e crespo; *tez morena e amulatada 'mas fina'*, dentes claros que reluziam sobre a negrura do bigode, estatura alta e elegante; pescoço largo, nariz direito e fronte espaçosa. A parte mais característica da sua fisionomia eram os olhos – grandes, ramalhudos, cheios de sombras azuis; pestanas eriçadas e negras, pálpebras de um roxo vaporoso e úmido; as sobrancelhas muito desenhadas no rosto, como a nanquim, faziam ***sobressair a brancura da epiderme***, que, no lugar da barba raspada, lembravam os tons suaves e transparentes de uma aquarela sobre o papel de arroz. Tinha gestos bem educados, sóbrios, despidos de pretensão, falava em voz baixa, distintamente, sem armar ao efeito; vestia-se com seriedade e bom gosto; amava as artes, as ciências, a literatura e, um pouco menos, a política" (Azevedo, 1977: 35; ênfases minhas). Saíra menino do Brasil e ao voltar não sabia ao certo a sua origem. Um silêncio sepulcral era tudo o que obtinha do seu passado, sobretudo, em relação a sua mãe,

---

[1] A ansiedade de Ana Rosa evidencia uma certa tensão entre convenção *versus* sentimento na representação sobre casamento. A mãe lhe disse antes de morrer: "minha filha, disse-lhe a infeliz já nas vésperas da morte, não consinta nunca que te casem, sem que ames deveras o homem a ti destinado como marido. Não te cases no ar! [...] a gente deve casar porque ama e não ter de amar porque casou. Se fizeres o que te digo serás feliz" (op. cit.:19).

[2] Seu sonho era casar e ser dona de casa, "sonhava-se feliz muito dependente na *prisão do ninho e no domínio carinhoso da marido*. Sonhava umas *criancinhas loiras*, ternas, balbuciando tolices engraçadas e comovedoras, chamando-lhe "mamã"(op. cit.:21; ênfases minhas). Considera o celibato impensável, sobretudo para as mulheres.

nunca mencionada nas cartas desde sua partida para Lisboa, aos cinco ou seis anos de idade.

Inicialmente, Ana Rosa finge estar alheia à presença do rapaz, que causa *frisson* entre as moças, no entanto, ao pensar nele "entontecia". Fascinava-a o "hibridismo" de sua figura, que harmonizava um porte altivo, de fidalgo, "com a rude e orgulhosa franqueza de um selvagem"; sua fisionomia guardava uma contraditória expressão: "[...] olhos, suplicantes e dominadores a um tempo", ela se sentia "humilhada defronte daquele mito; reconhecia-lhe certo império, certa preponderância, que jamais descobrira em ninguém [...]"(*idem*:63). Deixou-se, assim, embriagar por aquela figura e pelo sentimento que ela despertara.

Ao "apetite nervoso"[3] de Ana Rosa se contrapunha à rejeição da sociedade local. Todos (menos o casal) sabiam que Raimundo era "mulato", filho de uma escrava e que havia nascido "cativo". Apesar do Maranhão ter a fama de ser uma província hospitaleira, o rapaz jamais recebia qualquer convite para bailes ou saraus. Quando se aproximava das pessoas, as conversas eram sempre interrompidas, de modo que foi se sentindo antipatizado e solitário, o que o aproximou ainda mais da família, especialmente de Ana Rosa que, através de uma série de sutilezas femininas, tratava de seduzi-lo.

Mas o sucesso do rapaz com as mulheres foi destacado com ênfase pelo autor. A despeito da rejeição dos chefes de família, Raimundo percebia que as moças lhe abriam o coração: "[...] em sociedade o repeliam todas, isso é exato, mas em *particular o chamavam para a alcova*. Raimundo via-se provocado por várias damas, solteiras, casadas, viúvas, cuja leviandade chegava ao ponto de mandarem-lhe flores e recados, que ele fingia não receber, porque no seu caráter educado, achava coisa ridícula e tola" (*idem*:69; ênfases minhas).

---

[3] "Apetites nervosos" são características recorrentes das heroinas dos romances naturalistas. Assim como Ana Rosa, a Lenita de *A Carne*, Magda em *O Homem*, Maria do Carmo em *A Normalista* são acometidas de ataques histéricos freqüentemente. Em uma sociedade onde o lugar legítimo da mulher é dado na maternidade e no matrimônio, tais moças são excessivamente sexualizadas; é como se oscilassem entre o papel da esposa\mãe – dado que são excessivamente libidinais -, mas também não se enquadrassem no papel de prostituta – são mulheres que questionam as regras mas estão enquadradas socialmente. A estas somente resta o papel de histéricas. Para uma análise do discurso médico-psiquiátrico no naturalismo, ver Süssekind, 1984.

Ana Rosa e Raimundo se envolvem aos poucos sem ter dimensão de que, apesar dos atributos intelectuais e financeiros do jovem bacharel, este amor sofreria a oposição da família, por conta da origem do rapaz que, reitero, não tinha idéia de que era "mulato".

A negativa ao pedido de casamento é recebida em uma viagem que tinha por intuito resolver certas pendengas nas propriedades do rapaz. A princípio, Manuel Pescada, seu tio, lhe negou a mão da moça sem maiores explicações; em seguida, diante da insistência do rapaz, viu-se sem saída e lhe contou toda a verdade: nascera escravo e ganhara alforria na pia batismal. A névoa sobre o seu passado e sobre a indisposição das pessoas perante ele foi, afinal, dissipada.

A negativa, entretanto, redimensionou e aqueceu seu desejo pela prima: "[...] até ali julgava que aquele casamento dependia dele somente, e preparava-se frio, sem entusiasmo, quase fazendo sacrifício; e agora, depois do insucesso do seu pedido, eis que a desejava com ardor (*idem*:121). Um profundo desânimo o abateu, mas ainda assim estava mais inebriado do que nunca por aquela "Eva pálida e comovida", que agora se transformara no "delicioso veneno do fruto proibido" (*idem*:132).

A partir desse momento, amor, desejo e proibição se alimentam de modo a conceder ainda mais insumo a esse amor. Em um momento no qual a sociedade brasileira ainda se estruturava com base no sistema escravocrata, vemos como a origem do rapaz se superpõe às suas qualidades morais e intelectuais. Ainda que fosse "quase branco", liberto e filho do irmão do pai de Ana Rosa, um português, o fato de ter nascido do ventre de uma cativa "negra" era um estigma que, se em termos fenotípicos não impunha a exclusão, atribuía-lhe uma origem que, na sociedade local, o identificava com um grupo socialmente excluído. Diante de tantas objeções e da crença de que faria sofrer Ana Rosa e seus filhos, Raimundo decide ir embora. No dia da partida, entrega uma carta à moça que, por sua vez, compreende não ter sido traída e que o rapaz a amava. Deste modo, o convence a lutar pela realização do casamento. E assim acontece...

Raimundo, entretanto, acaba abatido com um tiro em uma conspiração que envolvia o cônego local, que já havia assassinado José, o pai do "mulato", e Dias, um português, caixeiro de Manuel Pescada e pretendente à mão de Ana Rosa.

Apesar de toda a representação de amor e casamento como cativeiro, lugar onde a mulher é dócil, deve criar os filhos e etc, Ana Rosa é quem seduz Raimundo, até persuadi-

lo a levá-la ao altar. A moça é quem o convence a ficar e lutar por esse amor. Em outras palavras, as representações sobre o papel da mulher e da esposa são contrariadas na atitude ativa dos personagens femininos de uma forma geral, e de Ana Rosa em particular. Esta, inclusive, o seduz, "se entrega" a ele no dia da suposta partida e fica grávida. O sentimento e o desejo saem vencedores na arena da convenção. De certo modo, é mesmo como uma Eva que na sua docilidade Ana Rosa age todo tempo, uma ação que leva seu amado à morte, a despeito dos seus sonhos românticos.

Na história, há uma convergência entre os dramas individuais, as hipocrisias e preconceitos com certas representações de nação. Através de um aparentemente simples idílio amoroso, evidenciam-se medos e preconceitos. O casal é em quase todos os sentidos isogâmico e tradicional; sua diferença não é de classe, "nível" social ou econômico. Todo o peso da impossibilidade de se construir essa relação é atribuído à origem "racial" de Raimundo (a despeito dos seus traços fenotípicos claros), que uma vez acionada localiza os amantes (aí, sim) em classes opostas: a de senhor e escravo. Mesmo o fato de ter recebido alforria no batismo e de ter herdado os bens, a "cor" (e também o amor) de seu pai, Raimundo não podia se livrar de ter sido gerado no ventre de uma "negra" cativa.

Esse "mulato" bacharel, filho de um português e uma escrava "negra" é, contudo, um *mestiço*, identificado somente a partir da origem e não dos traços fenotípicos. Creio que o incômodo social que causava e a atração que despertava era, justamente, o que se constituía em uma ameaça. Socialmente era rejeitado, todavia, na surdina, era eroticamente desejável. A proibição o aproximara de Ana Rosa e ela, ainda que de início desconhecesse sua origem, se encantara com o "hibridismo" de sua figura, que mesclava um "porte altivo" a uma "franqueza selvagem".

Ao término do livro, encontramos Ana Rosa recuperada do ataque histérico (mais um) e do aborto natural que a acometeram na ocasião do assassinato de seu amado. Ela realizara seu sonho: possuía os tais "filhinhos loirinhos" e se casara com o assassino de Raimundo. O então pretendente era caixeiro de seu pai. Embora ambicioso, era de estrato social inferior ao dela, apesar de português e "branco". Na sociedade da época, essa não era, como mostrou Sidney Chalhoub (1986) uma relação excepcional. Uma dedicação espartana ao patrão era uma das formas previstas de ascensão social. Se, por um lado, um evidente paternalismo propiciava a exploração da força de trabalho, por outro lado, a pele

"branca" e a origem imigrante comum possibilitavam tamanha afinidade de interesses que não era pouco raro o empregado herdar os negócios (quando não a mão da filha) do patrão.

Gostaria de enfatizar, porém, que na disputa pela "mão" de Ana Rosa, vemos se delinear ainda, uma rivalidade "racial" e entre nações, na qual o macho "(quase) branco" colonizador sai superior ao "mulato" bacharel. Há, aqui, um jogo interessante de assimetrias: Raimundo é rico, bacharel, brasileiro e "mulato" (pela origem, pois na aparência não parece se diferenciar muito dos "brancos"); Dias é "branco", português e caixeiro. Nesse sentido, a superioridade em educação e posição social do primeiro demonstrou ser uma moeda de troca de menos valor em relação à superioridade "racial" e nacional do segundo. Na verdade, o drama parece afirmar distinções sociais onde as linhas divisórias eram muito tênues: debela as dúvidas, restabelece as hierarquias, evidenciando a superioridade do português e os limites de um projeto de "branqueamento" da nação, pelo menos no interior do sistema escravocrata. A despeito de todos os seus dotes e talentos, Raimundo não é incorporado à sociedade local. Diante da impossibilidade de se estabelecerem distinções sociais, a origem do rapaz é acionada para marcar as diferenças e hierarquias em um sistema ainda estruturado em duas classes: a dos senhores e escravos.

No caso em questão, como afirmei no início dessa análise, registra-se a lógica da reprodução social em ação, anteriormente identificada por Peter Fry (1982) em *O Cortiço*. Seguindo esta chave interpretativa, cabe às mulheres "brancas" casar com um igual, de modo a reproduzir o mesmo, tanto em termos sociais quanto "raciais". Não foi a mãe de Ana Rosa quem venceu, afinal.

Adiante voltarei a alguns aspectos dessa narrativa. Por ora, convido os leitores a um passeio pelos dramas e conflitos dos sobrados e cortiços de um delicioso Rio antigo.

3.1.2 - *O Cortiço*

Cenário Principal e estrutura do texto

O cenário em torno do qual se delineia a história é calcado no cotidiano de um sobrado patriarcal e de um cortiço, contiguamente dispostos e situados no bairro de Botafogo, na cidade do Rio de Janeiro que, na ocasião, ainda fulgurava como Corte. Não há menção ao ano exato no qual se desenrola a história, mas ainda havia escravidão e menciona-se o movimento abolicionista, estimando-se, portando, fins do século XIX, entre

as décadas de 70 e 80. O livro é de uma deslumbrante riqueza de tipos humanos e situações sociais, caracterizados com uma sensibilidade social e psicológica ímpares. O núcleo narrativo é a relação entre o ambicioso comerciante português João Romão e a "crioula trintona" e escrava, de nome Bertoleza.

As duas classes que servem de estrutura para o drama são representadas por João Romão, o dono do cortiço, de uma pedreira, negociante de secos e molhados, e Miranda, dono do sobrado "que ficava à direita do cortiço", negociante de fazendas por atacado (ambos ambiciosos e portugueses). Os dois mantinham "uma luta renhida e surda" (Azevedo, s/d:16) por conta de uma disputa por uns pedaços de terreno próximos aos seus locais de moradia. Este foi, na verdade, o estopim de uma disputa por posição social, financeira e *status*.

Cena 1: João Romão e Bertoleza - amasiamento e mobilidade social

João Romão labutava dia e noite e vivia todos os tipos de privações na ânsia por enriquecer. Quando conheceu Bertoleza ela era escrava de um cego de Juiz de Fora e estava amigada com um português, que fazia fretes com uma carroça. Na ocasião, era a escrava quem fornecia, como quitandeira, a comida para o português ambicioso. Ela também é representada como afeita à labuta, muito trabalhadora[4].

Certo dia, "seu português" morreu e João Romão, que lhe acolheu como amigo, acabou virando seu confidente e, com o tempo, o caixa, o conselheiro e o procurador "da crioula". Fora administrando, por medo dos "gatunos", sua suada poupança e "quando deram por fé estavam amigados". Ela, inclusive, muito feliz de estar novamente com um português, porque "como *toda cafuza* Bertoleza *não queria sujeitar-se a negros e procurava* ***instintivamente*** *o homem de uma* ***raça superior a sua***" (*idem*:11; ênfases minhas).

Como quem "junta os trapinhos", como se diz popularmente, acaba por juntar as economias. João Romão, com a poupança da escrava, comprou uma parte do terreno ao lado da venda, criando na parte da frente uma quitanda e na detrás um "dormitório" onde "se arranjou com os cacarecos de Bertoleza" (*idem*:12).

---

[4] Muitos clientes freqüentavam sua quitanda. Vendia pela manhã angu e peixe frito, e isca de fígado à noite; pagava 20 mil réis ao seu dono por mês e guardava o restante para a alforria.

O português, prometendo melhorar a vida da "crioula", entregou-lhe uma falsa carta de alforria, que a analfabeta escrava, em lágrimas, acreditou ser verdadeira e, a partir de então, reteve para si suas economias. Estava, assim, selado o *negócio* afetivo-sexual. Ela agora representava "o tríplice papel de caixeiro, criada e amante" (*idem*:12). A parceria foi tão boa que, com o trabalho estóico da "amiga", ele rapidamente prosperou, comprando mais alguns palmos de terreno e construindo três casinhas, o ponto inicial do que veio a se transformar no "Grande Cortiço de São Romão" (*idem*:13). Percebe-se que a princípio o único elemento que diferencia a "negra" Bertoleza do português João Romão é o caráter. De resto, o "branco"\estrangeiro e a "negra"\escrava se assemelham, dada as condições quase animais de vida que partilhavam. Vemos aos poucos, no entanto, se delinear com esmerada minúcia a estratégia de acumulação e ascensão social do português através da exploração dos brasileiros. Algo tão bem descrito que levou Antônio Cândido a apontar Aluísio Azevedo "como o primeiro dos primeiros a descrever minuciosamente o mecanismo de formação da riqueza individual" (Cândido, 1991:115).

Miranda, o ambicioso, negociante de fazendas por atacado e proprietário do sobrado, casara com uma mulher leviana pelo dote. O Negócio que estabeleceu com o dinheiro do dote da mulher era, também, o que o prendia a ela: este português é igualmente escravo da sua cobiça, é o que nos mostra Azevedo. Excetuando o fato desses dois portugueses não serem libidinosos, de resto, se assemelham bastante ao português de Paulo Prado, por conta de seu caráter predatório.

Como representantes de duas classes distintas, os dois portugueses mais se pareciam do que se diferenciavam. Um, casado com uma "branca" sem caráter, por interesse financeiro. O outro, amancebado com uma "negra" cuja virtude era ser trabalhadora, também por interesse. Para o primeiro, que invejava o sucesso comercial e financeiro do outro, esta era uma situação digna de desprezo: "aquele tipo! um miserável, um sujo, que não pusera nunca um paletó e que vivia de cama e mesa com uma negra!" (Azevedo, s/d:19). Mas não devo me adiantar, vamos à história.

Miranda passou a nutrir aos poucos os mais terríveis sentimentos de inveja pelo sucesso comercial e financeiro de João Romão. A inveja lhe "estorrivava" porque o sucesso do rival punha em cheque sua sensação de esperteza e superioridade. Após uma noite tortuosa, na qual ruminou os piores sentimentos, Miranda resolveu adquirir um título de

nobreza. O sonho de se tornar barão lhe restituía o sentimento de superioridade perdido e (re)estabeleceria as fronteiras sociais[5].

O mesmo sentimento acometeu João Romão, quando Miranda finalmente adquiriu o título de barão. Aos poucos ele foi se transformando, percebeu a miséria de sua vida e procurou adquirir hábitos mais sofisticados. Bertoleza, que representava seu passado e sua vida miserável, foi perdendo aos poucos o *status* de "amiga" e ficando só com o de escrava. Nos sonhos de João Romão, não havia mais espaço para uma "negra", um "trambolho", "fedorenta a cozinha e a bodum de peixe". Não podia mais partilhar o travesseiro "sujo em que se enterrava a hedionda carapinha da crioula", que ao dormir "roncava, de papo para o ar, com a boca aberta, a camisa soerguida sobre o ventre, deixando ver o negrume das pernas gordas e lustrosas" (*idem*:103).

A escrava percebeu com clareza e lucidez as mudanças do "amigo"; percebeu que ele se afastava dela sexualmente e notava sua "repugnância" ao "fazer", "sentia-lhe o cheiro de outras mulheres, perfumes de cocotes estrangeiras" e se amargurava, mas não possuía ânimo para reclamar. Preocupava-se com sua velhice, "já nem era amor o que reivindicava". Envergonhava-se de si, escondia-se das pessoas, sabia e "sentia-se a mancha "negra" [...] daquela brilhante e clara prosperidade" (*idem*:130), em suma, retraia-se. Mas (e pior ainda) "adorava" João Romão, "tinha por ele o *fanatismo irracional das caboclas do amazonas pelo "branco" a que se escravizavam, dessas que morrem de ciúmes, mas que também são capazes de matar-se para poupar seu ídolo a vergonha do seu amor*" e a apatia e a tristeza a abateram (*idem*:130; ênfases minhas).

A pequena e pálida Zulmira, filha de Miranda, pegou, de certa forma, o bastão deixado por Bertoleza, nos sonhos de grandeza de João Romão. O sonho do baronato subiu-lhe de tal modo à cabeça, que armou do antigo dono ir pegar de volta a escrava, o "estorvo" que lhe impedia de casar com a pequena. O palco estava montado para que Zulmira reproduzisse o mesmo destino de sua mãe. Na trágica cena final do livro, Bertoleza, sem chances de escapar dos seus algozes, "recuou de um salto, e antes que alguém conseguisse alcançá-la, já de um só golpe certeiro e fundo rasgara o ventre de lado a lado" (*idem*:154).

---

[5] Assim, modificado pelo título passou "a fingir-se escravo das conveniências, afetando escrúpulos sociais, empertigando-se quanto podia e disfarçando sua inveja pelo vizinho com um desdenhoso ar de superioridade condescendente. Ao passar todos os dias pela venda, cumprimentava-o com proteção, sorrindo sem rir e fechando logo a cara em seguida, muito sério" (Azevedo, s/d:21).

Nas novas configurações do espaço urbano, no cenário dos sobrados e cortiços, a escrava – aqui retratada na figura de Bertoleza – possui um papel bastante distinto daquele que representava na casa-grande e na senzala. O útero antes produtor da nação fora rasgado de lado a lado, sendo substituído, como será visto a seguir, pelo da "mulata sensual" – a Rita Baiana. A "negra" escrava desempenha nesse momento um papel de arrimo, amante e burro de carga, dos portugueses exploradores e ambiciosos.

Cena 2: Jerônimo e Rita Baiana – desejo erótico e nação

Todos os portugueses do livro são representados como seres desprezíveis, exploradores, gananciosos, que estão no Brasil por interesse, sem qualquer amor ou respeito por esta terra, sejam eles da classe trabalhadora ou não. O mesmo, no entanto, não se dá com Jerônimo.

Ele veio como os demais tentar a vida no Brasil, mas uma pequena informação, logo de início, já o diferencia dos outros: Jerônimo viera com esposa e filha pequena para trabalhar como colono de um fazendeiro. Veio para se estabelecer com a família e enriquecer, não por ganância ou desmedida ambição, mas abandonou o emprego por sentir-se explorado e se mudou para a Corte. "Perseverante, observador e dotado de certa habilidade" acabou por dominar o ofício e, de quebrador de pedra, tornou-se após muito esforço, um dos melhores trabalhadores da pedreira.

Dois outros fatores contribuíram para seu sucesso: a força física, que lhe conferia respeito e despertava temor, e a retidão de seu caráter, aliadas à "pureza austera dos seus costumes": honesto, simples, respeitava o lar, não procurava outras mulheres, "saía de casa para o serviço e do serviço para a casa [...] e tanto um quanto o outro [ele e a esposa] eram os primeiros à hora do trabalho" (*idem*:39). Também era assim descrita, Piedade, a sua esposa que "merecia bem seu homem, muito diligente, sadia, honesta, bem acomodada com tudo e todos, trabalhando de sol a sol" e cuidando com zelo da pequena filha (*idem*:39). Essas são informações importantes para o que venho a descrever a seguir.

Jerônimo teve problemas no trabalho e transferiu-se para a pedreira (e o cortiço) de João Romão. Continuava a levar uma vida espartana com muita labuta, dedicação à família e saudade da terra de origem, expressa no dedilhar do fado que tocava à noite antes de dormir.

Até que um dia, voltou ao cortiço a "mulata" Rita Baiana que havia passado três meses em Jacarepaguá com seu namorado, também "mulato", de nome Firmo. Um amor complicado cheio de tabefes, idas e vindas. Rita baiana era filha de uma "cafuza" e "*volúvel como toda mestiça*". O desejo e o conflito caminham de mãos dadas novamente: "o combustível" desse amor era, justamente, as brigas freqüentes. Mas Rita deixa claro que não possui pretensões de se casar. Casamento para ela é o mesmo que ter um cativeiro: "um marido é pior que um diabo. Pensa logo que a gente é escrava", diz (*idem*:43).

Seu retorno ao cortiço (e um jantar para o amante) fora motivo para a "mulata" - que "respirava o asseio das brasileiras e um odor sensual de plantas aromáticas, saracoteando o irrequieto e rijo e atrevido quadril baiano" -, organizar um pagode com o violão e o violino de Firmo e seu amigo. Jerônimo não deu atenção à festa, continuando em seu mundinho com a esposa.

A certa hora, já de noite, sentou como de costume a entoar seus fados nostálgicos (é o único português que expressa saudade de Portugal). A música triste e melancólica foi contaminando a todos - "inclusive os brasileiros"-, destaca o autor. Até que de repente, os brasileiros reagiram, fizeram ecoar o violão e o cavaquinho e toda "a gente despertara". Algo acontece nesse momento com Jerônimo. Primeiro através da música: "a viva crepitação da música baiana calaram-se as melancólicas toadas dos além-mar" (*idem*:52), que o trouxe de volta às primeiras impressões desta terra: "[...] [a] continuar uma revolução começada desde a primeira vez que lhe bateu em cheio no rosto, como uma bofetada de desafio, a luz desse sol orgulhoso e selabagem, e lhe cantou no ouvido o estribilho da primeira cigarra, e lhe acidulou a garganta o suco da primeira fruta provada nestas terras de brasa, e lhe entorpeceu a alma o aroma do primeiro bogari e lhe transformou o sangue o cheiro animal da primeira mulher, da primeira mestiça que junto dele sacudiu as saias" (*idem*:53).

Entregou-se à cantoria "sedutora e voluptuosa", até se deparar, em seguida, com a dança da mestiça Rita Baiana, que era "feita de pecado, toda de paraíso, com muito de serpente e muito de mulher" (*idem*:53). A descrição da dança mais parece a descrição de um ato sexual e sintetizava para o aldeão português todas as impressões que tivera ao

chegar ao Brasil. Estava tudo ali, no requebro de Rita Baiana[6]. Sua postura mudou completamente após ter se encantado com a "mulata". Se o sentimento de encantamento e a subseqüente paixão trouxeram luz para a vida melancólica do português, representaram, concomitantemente, sua ruína. Vejamos como tudo aconteceu.

Desde essa noite reveladora, Jerônimo mudou seus hábitos. Foi deixando aos poucos os antigos prazeres e idiossincrasias da sua terra, afastando-se da esposa e molengando no trabalho.

A relação entre cheiro e "cor" se encaixa como a mão em uma luva. A "mulata", com seu "peito cor de canela" e odor inebriante, e a esposa "branca", portuguesa, com seu "cheiro azedo". Esses são apenas dois dos primeiros pares de oposição que vêm a distinguir em última instância a sedução da mulher brasileira em oposição à da mulher portuguesa, ícones de duas distintas culturas, de duas nações e de duas "raças". Note-se que é Rita Baiana aquela caracterizada como a típica mulher brasileira, a despeito de todas as outras nascidas no Brasil. Esse rótulo se sobressai quando lemos a caracterização da filha de Miranda e Estela, a Zulmira. Sua descrição se assemelha bastante à das mulheres "brancas" de Freyre: pálida, que aos doze anos era "o tipo acabado de fluminense; pálida, magrinha, com pequeninas manchas roxas nas mucosas do nariz, das pálpebras e dos lábios, faces levemente pintalgadas de sardas. [...] brancura fria de magnólia, cabelos castanhos claros, mãos quase transparentes, unhas moles e curtas, como as da mãe, dentes um pouco mais claros do que a cútis do rosto, pés pequenos, quadril estreito, mas os olhos grandes e negros, vivos e maliciosos" (*idem*:21). Vemos assim que o "tipo acabado de fluminense" não era o tipo característico da mulher brasileira.

Após se recuperar de uma briga com o amante de Rita, o Firmo, na qual levou a pior, Jerônimo se juntou com uns amigos, preparou uma emboscada e o matou. Voltou para o cortiço, mostrou a navalha de Firmo para a "mulata" e propôs-lhe que fugissem dali juntos. A briga e o assassinato o *aureolaram* perante a moça.

"Abrasileirado", mas ainda português, "Jeromo" "*cedendo às imposições mesológicas*", separou-se de sua patrícia e quis a "mulata", "que era para ele o prazer, a

---

[6] Vale a pena citar uma parte do longo trecho narrado: "[...] como numa sofreguidão de gozo carnal, num requebrado luxurioso que a punha ofegante; já correndo de barriga empinada; já recuando de braços estendidos a tremer toda, como se fosse afundada num prazer grosso [...]" (*idem*:53).

volúpia, o fruto dourado e acre". Esta por sua vez, cujo "*sangue de mestiça reclamou seus direitos de apuração, [...] preferiu no europeu o macho de raça superior*" (*idem*:115).

Esse "amor brutal" fez com que largassem tudo, mas antes se atiraram nos braços um do outro e sua "alma derreteu" ao "sentir na pele a carne quente daquela brasileira" (*idem*:115). Daí para frente, amigados e cedendo aos chamegos e caprichos da "mulata", passaram a levar uma vida infrene – música, gastos excessivos, menos trabalho, mais pagode e uma paixão desenfreada. A esposa de Jerônimo sucumbiu à desilusão e à tristeza, tornando-se alcoólatra; a filha acabou tendo que sair do colégio interno - que a preparava para uma vida mais nobre, fora do cortiço - e foi amparada pela "cocote à francesa", Pombinha, que a transformaria em sua sucessora na carreira de "prostituta bem de vida".

Ainda que possua algum tom moralista, não se trata de uma obra com pretensões pedagógicas. O foco na lógica própria e na moral dos personagens não possui um conteúdo didático como as peças de Nelson Rodrigues e Abdias do Nascimento. Não há punições ou engodos, fruto de ambições sociais; ao contrário. Mas há um aspecto de denúncia social e, de fato, seu tom cru desglamuraliza os ricos, os novos ricos e estrangeiros exploradores. Azevedo parece inclinar o pêndulo da sua pena para os desprivilegiados: suas dores, dramas e lutas. Mas tampouco os pinta com cores edulcoradas. De certa forma, ricos e pobres são escravos das paixões, sejam elas de cunho social ou carnal. As idéias de honra, pureza e vergonha não são construídas de modo oposto ou excludente. Um jogo de interesses sociais e sexuais, pauta ambas as caracterizações.

Se há alguma moral nesse livro é a de que não existem limites para as paixões carnais ou mesmo às ambições por prestígio social, ou melhor, são os limites, eles mesmos, com seus desafios, o que as nutre e alimenta. Os limites do caráter, inclusive, acendem como poucos os desejos da carne.

3.1.2.1 - As representações sobre casamento e sexo

O livro intitula-se *O Cortiço*, no entanto, o sobrado de Miranda representa, por oposição, um papel fundamental na estruturação da história, da pobreza e da ambição por *status*. Para tanto, são fundamentais os dramas afetivo-sexuais ("inter-raciais" e mesmo

entre nacionalidades distintas) desenhados na forma de casamento, amasiamento, prostituição e satisfação de desejos fortuitos.

Se, em parte, o sobrado auxilia na composição do cortiço e seus dramas focalizados a partir de uma lógica própria, de outra parte, sua armação tampouco é estereotipada ou maniqueísta. De certo modo, Aluísio Azevedo apresenta-nos as distinções entre as duas classes assim como nos permite mergulhar em um universo de curiosas e interessantes proximidades, a começar pela geográfica – uma marca por sinal indelével que até hoje se mantém no Rio de Janeiro.

Um bom canal de entrada parece ser (pelo menos é o que interessa mais diretamente a essa pesquisa) aquele relativo aos dramas afetivo-sexuais, vistos sob a perspectiva da aliança social que focaliza, como classicamente abordado por Lévi-Strauss (1982), a troca de bens e *status*, mas também como delineados sob a égide do desejo.

Os pobres do cortiço olham para si como aqueles que não estão marcados pelas conveniências sociais, estando, assim, em oposição aos ricos, livres para fazer opções, especialmente no campo afetivo. Um casamento de conveniência (como o de Miranda e Estela) é visto no cortiço como a fonte dos males do mundo. Diz uma personagem "branca", que possui o sugestivo nome, Augusta Carne-Mole : "casamentos empurrados à força acabam sempre desgraçando tanto a mulher como o homem. Meu marido é pobre e é de "cor", mas eu sou feliz porque casei por meu gosto" (Azevedo, s/d:52). A "cor" e a pobreza são amenizadas pela opção, pelo casamento se consumar sob o registro do sentimento e não da conveniência. A frase ressalta, ainda, uma representação comum associada às relações heterogâmicas: a do mito, "O-amor-vence-barreiras"[7].

---

[7] Esta, inclusive, é a única relação afetivo-sexual do livro entre um homem "mulato" e uma mulher "branca". O casal compõe a população moradora do Cortiço e é bastante periférico na narrativa: Augusta Carne-Mole (brasileira, "branca") é esposa de Alexandre, um "mulato de 40 anos soldado da polícia, pernóstico, de grande bigode preto, queixo sempre escanhoado e um luxo de calças brancas engomadas e botões limpos na farda quando estava de serviço". O casal possuía filhos pequenos, mas não há informações sobre eles, sabemos apenas que uma delas (a Juju) era criada pela madrinha, a Léonie, a prostituta bem sucedida, na cidade. O "mulato" Alexandre tinha dois tipos de comportamento: um com a farda, o outro sem ela. "Envergando o uniforme e encerando o bigode" não sorria e mantinha-se teso e empertigado. Sem o uniforme, era completamente relaxado com os amigos e a esposa (*idem*:27\28). Na verdade, Alexandre com a farda é desenhado como uma **caricatura de autoridade** todas as vezes em que aparece ao longo do livro.

A mulata Rita baiana, por sua vez, se desvia do casamento oficial, por percebê-lo como um "cativeiro". Esposa não é amante, é a "escrava" do marido. Sua fala ressalta não somente essa oposição, mas uma percepção do casamento como um negócio.

A "branca" Pombinha, que se torna prostituta após dois anos de casamento, traz uma visão que representa para Fry (1982) "a lógica da prostituição do ponto de vista das próprias prostitutas" (*idem*: 41). Seu marido, a síntese de todos os homens é para ela "como os outros, passivo e resignado, aceitando a existência que lhe impunham as circunstâncias, sem idéias próprias, sem temeridades de revolta, sem atrevimentos de ambição, sem vícios trágicos [...] era mais um animal que viera ao mundo para propagar a espécie [...]" (Azevedo, *idem*:97). Nessa inversão da superioridade\atividade masculina em oposição à tradicionalmente atribuída à feminina de inferioridade\passividade (Fry,1982), o sexo que se pensa forte, é "escravo", "que se deixavam encabrestar e conduzir humildes pela soberana e delicada mão da fêmea" (*idem*:96). Quando percebe com clareza "sua própria força e seu próprio valor", Pombinha, mostra por qual caminho as mulheres são poderosas.

Uma outra característica distingue a linhagem das prostitutas: todas foram criadas para ascender socialmente e tiveram esmerada educação. Pombinha, sobre quem se focaliza a preparação para a prostituição, é descrita como alguém que consegue perceber os homens da forma acima registrada por causa da sua inteligência e, podemos supor, cultura. Uma falta de poder que aparece por oposição, em seguida (e não é a toa), no drama da "negra" e escrava Bertoleza (Azevedo, s/d:100).

No livro, o amasiamento é representado como cativeiro em duas situações: na fala de Bertoleza, uma "negra", para quem aparentemente não há opção distinta da realizada por ela, caso quisesse um homem "branco", e na fala de Rita Baiana, que, no entanto, soa carinhosamente, quando referida a seu amado português. Aliás, como fica claro, esta é a opção preferencial das mestiças e cafuzas. Talvez, pela forma como é descrita, seja até mais que opção - parece ser uma imposição da própria natureza o desejo por um homem "de raça superior à sua". E, note-se, o tipo superior – ainda que não dito explicitamente – não era o "branco" brasileiro, mas sim o português.

Pude notar, que ao longo do texto, Bertoleza recebe diferentes classificações "raciais". Quando referida à sua condição de escrava e de esteio do seu homem, chamam-na "negra" e "crioula". Mas, quando o desejo por um homem "branco" está em questão, a

classificação de "cor" muda para "cafuza" e "cabocla". No caso de Rita Baiana, foi sua condição de mestiça que – deseja purificar o sangue – que a levou a trocar o "mulato" Firmo pelo português Jerônimo, portanto, "branco", de "raça" superior e capaz de injetar superioridade no sangue mestiço. Mas o curioso é que tal superioridade "racial" não era acompanhada de civilidade no plano social. Foi esse desejo "animal" a ruína do português, que mais que se adaptar, sucumbiu ao estilo de vida da "mulata". Lembrando fortemente a caracterização da mulata construída por Nina Rodrigues no capítulo anterior.

No mesmo sentido, a possibilidade de "purificação" do sangue não é dada pelo casamento e, sim, pela condição de amasiados e amigados. O desejo de Bertoleza e Rita Baiana pelos seus homens é representado de forma bastante diferenciada: a primeira tinha "fanatismo irracional", de modo que ela ("como as caboclas do amazonas") "se escraviza" pelo "branco"; para a segunda, casamento era cativeiro e foi na esteira de um desejo "animal" que se "amigou" com o português. Uma irracional, animalizada e passiva; a outra, ativa, dominadora, e dona de uma racionalidade e esperteza toda própria. Ninguém se importava com os sentimentos e a humanidade de Bertoleza – aparentemente só o autor, que lhe concedeu voz e expressão. Ao passo que Rita Baiana era, por sua alegria e sensualidade, das mais queridas no cortiço.

Ainda na mesma trilha, as tintas edulcoradas e sensuais utilizadas para desenhar Rita Baiana, são muito diferentes daquelas utilizadas para Bertoleza. São dois tipos distintos: a "mulata" sensual e hedonista, que adora uma "pândega" e a trabalhadora incansável, cuja descrição mais se assemelha a um burro de carga, dada a força animal que a compele para o trabalho. Parece haver um caminho que articula "cor", um trajeto de evolução do animal ao humano: a "negra burra de carga"; a "mulata" sensual, meso-humana, pois evoluiu mas é compelida a um desejo e sensualidade de fêmea e a "branca" meio esquálida mas com um olhar malicioso, como a Zulmira.

Em *O Cortiço* não há um só tipo de português: Jerônimo mesmo impressiona por sua retidão moral e ética, que no entanto, sucumbem ao clima, à música, à luxúria e a "mulata"; ao contrário de João Romão, que espertamente sabe manipular as coisas para si. A moral da história parece ser que mesmo um "bom" português em contato com os trópicos tem sua moral obliterada e simetricamente não possui condições de construir uma "boa"

nação. Este casal parece ser, seguindo a sugestão de Antônio Cândido (1991), uma alegoria da própria nação.

Jerônimo, que se diferenciava substancialmente dos outros portugueses, acaba por se revelar em uma espécie de paradigma do português que sucumbe às tentações dos trópicos (*idem*). Se inicialmente, o português impressionava por sua retidão, caráter e civilidade, vemos (no seu processo de abrasileiramento) uma animalização, propiciada pela música, pelos trópicos, mas, sobretudo, pela "mulata" – símbolo da intermediação entre "raças" e nações distintas.

A seguir, os convido para entrar no universo da marinha de fins do século XIX, através do idílio amoroso do "negro" Amaro com o grumete "branco" Aleixo.

3.1.3 - *O Bom- Crioulo*

Cenário Principal e estrutura do texto

O pano de fundo sobre o qual a história se desenrola é a trama de relações afetivas, sexuais e de trabalho no âmbito da marinha brasileira, em um momento em que esta ainda funcionava sob a égide da chibata. Amaro se transpõe, de certa forma, de um sistema opressor e escravizador para outro: de "negro" fugido da senzala para o açoite dos oficiais da marinha, com similares maus tratos.

Adolfo Caminha demarca a heteronomia da afeição de Amaro por Aleixo, enunciando, concomitantemente, através de um sutil jogo narrativo, que a atração afetivo-sexual acomete aqueles hoje classificados como homo ou heterossexuais, da mesma maneira. Não se nota em sua narrativa qualquer tentativa de explicá-la. De certa forma, o desejo que de súbito surge entre os dois homens está circunscrito ao campo da irracionalidade, como aliás, os desejos e afetos em geral. Trata-se, parece-me, de uma impossibilidade de se explicar por meio de recursos racionais o porquê ou mesmo o motivo deste sentimento que irrompe inesperadamente e acomete aqui e ali a todos, sejam hetero- ou homossexuais, "brancos" ou "negros".

O universo monossexual da Marinha e o jogo de iniciação sexual e afetiva dos marinheiros mais velhos para com os recrutas, destacados por Fry (1982), traz-nos, ainda, uma interessante sugestão de masculinidade. O lugar onde esta é construída e deve ser

provada é, sobretudo, na resistência à chibata. Não se faz, ao longo da narrativa, uma relação estrita entre masculinidade e heterossexualidade ou identidade sexual. Amaro afirma, inclusive, em reposta às suspeitas acerca do seu comportamento sexual que "a chibata fizera-se para o marinheiro: apanhava até morrer, como um animal teimoso, mas havia de mostrar o que é ser homem" (Caminha, s/d:35). A Marinha, descrita como "uma escola de coragem" (*idem*:50), parece ser também um universo no qual certas características da masculinidade são exacerbadas e cujo interlocutor é o próprio homem: dos desafios em alto mar, da mesa à cama.

Cena inicial

Um navio, uma velha nau... tédio, pasmaceira, mar calmo. Soa a corneta, marinheiros perfilados por altura. Grita o comandante: - "os presos!!!!!!!!" Entre os três presos que se apresentam, sabemos logo, está Amaro, "o terrível Bom-Crioulo", um "negro, alto, espadaúdo, [...] figura colossal, [...], com um formidável sistema de músculos" (*idem*:13, 20). Seu crime? Esmurrara um marinheiro que ousara implicar com o grumete Aleixo, um "belo marinheiro de olhos azuis, muito querido por todos e de quem diziam-se 'cousas'" (*idem*:22). A punição se resumia a 150 chibatadas, que foram desferidas em suas "costas de Hércules".

Algumas páginas adiante, a surra que *terminara* na punição do Bom-Crioulo adquire novos sentidos e mais clareza. Tratou-se de uma demonstração de força, influência e zelo de Amaro para com Aleixo; fruto de sua paixão pelo rapazinho[8]. Se este, inicialmente, sentia-se temeroso diante do "negro colossal", que quase o fizera chorar certa vez, percebeu-se após as chibatadas sobremaneira sensibilizado e passou a estimá-lo "como um protetor desinteressado, amigo dos fracos" (*idem*:37).

Mas, vejamos como o autor narra o início desse caso amoroso: "Sua amizade pelo grumete nascera, de resto, como nascem todas as grandes **afeições, inesperadamente**, sem precedentes de espécie alguma, no momento fatal em que seus olhos se fitaram pela primeira vez. Esse **movimento indefinível** que acomete ao mesmo tempo duas naturezas de **sexos contrários**, determinando o **desejo fisiológico da posse mútua**, essa atração animal que faz o homem escravo da mulher e que em todas as espécies impulsiona o macho para a

---

[8] O *Bom-Crioulo* é considerado o primeiro romance homossexual da literatura brasileira e retrata, significativamente, os dramas de um casal "inter-racial".

fêmea, **sentiu-a o Bom-Crioulo** irresistivelmente ao cruzar a vista pela primeira vez com o grumetizinho. **Nunca experimentara semelhante cousa**, nunca homem algum ou mulher, produzira-lhe tão esquisita impressão, desde que se conhecia! Entretanto, o certo é que o pequeno, uma criança de **quinze anos**, abalara toda sua alma, **dominando**-a, esvaziando-a logo, naquele mesmo instante, como a força magnética de um **ímã**" (*idem*:36; ênfases minhas).

A irrefreada afeição aparece como a responsável pela mudança no comportamento do antes Bom-Crioulo, que havia sido de tal forma exemplar que lhe valera este apelido. De escravo fugido, Amaro se fez marinheiro ainda muito jovem. Ganhara o apreço dos seus oficiais por sua conduta espartana com um "caráter dócil e tolerante". Após anos de serviço e da paixão pelo jovem grumete, conservara apenas a força física e somente aumentara a fama de valente. No mais, desdenhava dos superiores, abusava das concessões, sentia-se injustiçado e detratava-os na sua ausência; de funcionário que trabalhava "por honra da firma", transformara-se em um malandro insubmisso que sabia que de qualquer maneira receberia um salário.

O desejo pelo grumete lhe produzia uma "sede **tantálica** de **gozo proibido**, que parecia queimar-lhe por dentro as vísceras e os nervos" (*idem*:42; ênfases minhas). A imagem evocada é interessante e diz muito, creio, do desejo em geral. Tantálica é uma expressão utilizada para designar o suplício de Aleixo. De acordo com o dicionário Aurélio, tantálico é "próprio de Tântalo, figura lendária cujo o suplício por haver roubado os manjares dos deuses para dar aos homens foi de estar perto das águas que se afastavam quando tentava bebê-la e sob árvores que encolhiam seus galhos quando este tentava colher seus frutos". Enfim, trata-se de uma alegoria para evidenciar um suplício de alguma coisa que ainda que próxima, colocada à vista, excite o desejo de possuí-la, mas que frusta continuamente esse desejo pelo fato de seu objeto se manter fora do seu alcance, como no suplício de Tântalo. Em suma, uma alegoria sobre os desejos irrealizáveis, inalcançáveis.

O "desejo animal" pelo grumete o surpreendia; com as mulheres Amaro "dera péssima cópia de si como homem" e optara por não pensar no assunto e ater-se às pândegas com seus colegas de bordo. Durante um breve período, seu infrene desejo se misturou de forma conflitiva com seus escrúpulos e moralidade: a idade do menino, a paixão pelo mesmo sexo, a crítica que desenhara contra os oficiais que mantinham tais práticas.

A diferença de idade é algo que perpassa toda a história e se constitui em um importante elemento de sua sedução. Em outras palavras, à diferença de "cor", deve-se acrescentar a diferença de idade, em uma situação bastante peculiar. Não é tal diferença em si que aparece como um dos insumos do desejo e sim, dado o ar angelical, quase feminino do tímido rapaz, a possibilidade de Amaro viver também nesse lugar (não apenas na resistência à chibata), sua masculinidade. Todos esses elementos reunidos conferem ao rapaz, a um só tempo, um ar ora feminino, ora filial, ora desprotegido e frágil, de quem demanda cuidados e permite ao Bom-Crioulo "educá-lo", exercer sobre a angelical figura seu poder de, inclusive, moldá-lo... para si. (*idem*:44, 45)

Durante bom tempo, o Bom-Crioulo procurou seduzir o rapaz, estimulando sua vaidade, rondando-o sempre. Este por sua vez "fazia-se esquerdo, repelindo brandamente, com jeitos de namorada, certos carinhos do negro". Até que certa noite, já chegando ao Rio de Janeiro, cedeu "aos [seus]caprichos [...]" (*idem*:56).

Deste momento, ao longo de um ano, viveram ora no mar ora em um quartinho alugado na casa de uma portuguesa, uma "febre de erotismo". O Bom-Crioulo enlouquecia com o rapazinho: "a brancura láctea e maciça daquela carne tenra punha-lhe frêmitos no corpo [...] nunca vira formas de homens tão bem torneadas [...] quadris rijos e carnudos como aqueles... faltavam-lhe seios para que Aleixo fosse uma verdadeira mulher!".

Ao término desse período, Amaro foi transferido para outro navio e Aleixo ficou à mercê, não dos oficiais que tanto gostavam de "meninos bonitos", mas de D. Carolina, a portuguesa que alugava os quartos e a única mulher que aparece no livro. Com a ausência do negro, Aleixo já vinha cogitando mudar de vida: "encontrar um homem de posição, de dinheiro" (*idem*:91). Mas agora, quem cismara com o rapaz era a "gasta" portuguesa, que com uma estratégia similar a de Amaro, começou a seduzi-lo: dava-lhe tudo, na ânsia de experimentar "um meninote". E assim foi... Aleixo teve para com ela a mesma atitude passiva que tivera com Amaro: "[...] deixava-se estar imóvel, muito admirado para essa mulher-homem, que o queria deflorar ali mesmo, torpemente, como um animal" (*idem*:99). As adjetivações utilizadas para a relação entre os dois homens são as mesmas, gostaria de destacar, que desenham a relação heterossexual.

Amaro sentira a distância, tentou esquecer o rapaz, pensou em se "amigar com uma rapariga da sua cor", mas o ciúme, o desejo e a saudade falaram mais alto. Cego de ódio e

humana", vergonhas, conflitos acerca dos desejos do mesmo sexo, mas estes não são sua tônica. Fry (1982) já havia chamado atenção para a naturalidade com a qual o caso de amor é tratado no romance. De fato, a relação amorosa descrita possui todos os ingredientes das relações amorosas em geral, sejam aquelas entre pessoas do mesmo sexo ou sexo distinto: desejo desenfreado, ciúme, erotismo, traições e, como eventualmente acontece, crime! O estranhamento delineado em páginas dispersas, talvez reflita mais a naturalização a que padecem as idéias de família, casamento e relacionamentos afetivo-sexuais em geral, dados os dois principais fatores que a caracterizam (o sexo e a reprodução), do que os postulados acerca dos perigos da degenerescência que marcavam a ciência da época[9]. Tais atividades, eminentemente biológicas, ainda que reguladas socialmente pela família, ecoam e reforçam a sua biologização, operando com força seu enquadramento em uma certa idéia de normalidade. [10]

Há de forma algo sutil, uma estratégia narrativa que contrasta as percepções bem ao gosto de Nina Rodrigues acerca dos "negros", sintetizadas no comportamento de Amaro como uma tendência a não seguir regras e normas, ao alcoolismo, com comportamento ciclotímico: "hoje manso como um um cordeiro, amanhã tempestuoso como uma fera. Cousas do caráter africano", diz um oficial (*idem*:77), que, entretanto, se opõe às condições de vida e tratamento reservado a este na Marinha.

Na narrativa do autor, não são os atavismos que explicam o mau comportamento do "negro" e, sim, a tirania dos oficiais, a disciplina imposta pela chibata, as péssimas condições de tratamento e de vida. Amaro recebera o apelido de Bom-Crioulo pelo seu bom comportamento e disciplina, mas aos poucos foi se desiludindo e mudando. O meio em que está inserido é que aparece como o responsável e não qualquer determinismo "racial" ou

---

[9] Diz Fry: "Pires de Almeida argumenta no seu *Homossexualismo* (libertinagem no Rio de Janeiro) que a pederastia é uma degenerescência. [...] Se minha leitura tiver alguma validade, sugere, então, que enquanto os médicos trabalhavam no sentido de controlar a sexualidade e taxar todas as atividades sexuais fora da vida em família de degeneradas e imorais, outras falas e vozes corriam dissonantes" (1982:51).

[10] Para uma discussão acerca da importância (e peso) da reprodução humana sobre as mulheres ver Durham (1982) e para uma percepção sobre como esta situação igualmente aloca na mulher certo lugar de poder, ver Filho, na mesma coletânea (1982).

biológico. Aliás, o apelido que fornece nome ao livro parece, justamente, demarcar a boa índole do "negro", que vem a ser corrompida pelo ambiente da Marinha.

Flora Süssekind sugere que "Amaro se aproxima [...] das teorias raciais em voga na sociedade brasileira da virada do século. A ele, como se atribuía ao "negro" enquanto raça se dá um destino marcado pelo trabalho, por uma supererotização, pela criminalidade" (Süssekind, 1984:138). De fato, como demonstrei acima, é possível identificar os paradigmas "raciais" da ciência da época nas adjetivações proferidas à figura de Amaro. Mas se nos atermos a quem e quando tais adjetivações aparecem, assim como na trajetória do Bom-Crioulo, da senzala à Marinha, veremos que a ênfase parece recair mais sobre o meio do que sobre a "raça". Mesmo os desejos eróticos e infrenes de Amaro por Aleixo não são muito diferentes daqueles vividos por D. Carolina em relação ao mesmo rapaz. Em outras palavras, a figura sexualmente ambígua do menino despertara em ambos seus mais recônditos desejos e ousadias; tanto a "branca" que desejava pessoas de um sexo diferente do seu, quanto o "negro" que desejava o rapazinho, não resistiram "aos impulsos da natureza". "Impulsos" que acometem ambas as orientações sexuais.

Há que se demarcar, aqui, uma estratégia narrativa que diferencia substantivamente Caminha de Azevedo na forma como representam as relações afetivas e sexuais "inter-raciais". Este último, talvez por tratá-la como uma alegoria da nação, acaba por biologizar o desejo; circunscrever sua força às "imposições mesológicas", quando referido ao homem "branco" português, e à busca "instintiva de um macho de raça superior", quando referido às "mestiças". Um tipo de interpretação e adjetivação significativamente diferenciada daquela oferecida por Caminha.

O garoto, na narrativa, é quase hermafrodita. Amaro mantém relações com outro homem destacando seu corpo afeminado; D. Carolina deseja "o bonitinho", o mesmo menino, ressaltando, igualmente, tais características. Aleixo, meio homem, meio mulher, parece despertar desejos nos homens e nas mulheres, algo, inclusive, que pode ser sentido por uma mesma pessoa.

Seguindo o percurso que identifico no próprio Adolfo Caminha, creio que talvez se possa afirmar que os fluxos libidinais entre "brancos" e "negros" característicos das relações entre pessoas de sexo diferente, poderiam ser vetores que igualmente penetrariam nas relações entre indivíduos do mesmo sexo. Há inúmeras analogias entre as

características das relações afetivo-sexuais "inter-raciais" do primeiro tipo assinalado, igualmente presentes nas relações do segundo tipo nas narrativas analisadas.

Vejamos algumas: 1) associação entre feminilidade, brancura, passividade, ainda que na prática sua malícia seja o elemento destacado; 2) diferenças geracionais entre os amantes "inter-raciais", em geral o elemento feminino é (às vezes, bem) mais novo; 3) erotismo associado à "cor negra"; 4) disputa entre os amantes representando uma disputa entre nações e "raças".

Esse último item merece um comentário. Tomando como referência o modelo que Peter Fry (1982) construiu acerca das identidades afetivo-sexuais[11], articulando-as às representações de nação e "raça", podemos ler o caso da seguinte maneira: Amaro é macho, brasileiro, "negro", possui desejo sexual por pessoas do mesmo sexo, desempenha um papel de gênero masculino e é ativo. D. Carolina é mulher, portuguesa, "branca", deseja sexualmente homens, desempenha um papel de gênero feminino, mas é ativa. Na disputa por Aleixo (que é "branco", brasileiro, deseja sexualmente homens e mulheres, passivo e afeminado) novamente a cultura matriz e a "raça" superior saem vencedores, apesar de D. Carolina ser inferior quanto ao gênero.

Voltando à conceituação de Antônio Cândido utilizada no início desta análise, é possível identificar no jogo "realista" e "alegórico" das obras analisadas, alguns instantes fotográficos ou um dos "retratos" possíveis da forma como "raça", gênero, erotismo e mestiçagem são entrelaçados tanto na sua forma mais alegórica - quando referidos à idéia de nação -, quanto na sua forma mais realista - quando atinente às complexas frestas que os embates cotidianos produziam.

Nesse sentido, em todos os casos afetivo-sexuais até o momento analisados, vemos que a superioridade da "raça branca" e da nação portuguesa se sobrepõe à "mestiça" (ou "negra") brasileira, como no romance *O Mulato*, por exemplo. Mas, o que este caso em especial parece ressaltar é que sua força se evidencia mesmo em se tratando de um gênero

---

[11] Em "Da Hierarquia a Igualdade: a Construção Histórica da Homossexualidade no Brasil", Peter Fry aponta os quatro componentes básicos das identidades sexuais-afetivas no Brasil: 1) o sexo fisiológico; 2) o papel de Gênero – papel social masculino ou feminino que o indivíduo desempenha independente do seu sexo fisiológico; 3) Comportamento sexual: rerefe-se ao comportamento sexual esperado de uma certa identidade – atividade\pasividade; 4) Orientação sexual: refere-se ao sexo fisiológico do objeto de desejo erótico – homo, hetero ou bissexual.

inferior: a mulher. D. Carolina leva a melhor nessa disputa, restando a Amaro somente a atitude tradicional dos machos traídos: o crime passional.

Os três livros são ambientados antes do advento da Abolição da Escravatura (1888) e da República (1889) e mostram – se priorizarmos como porta de entrada os dramas afetivos-sexuais "inter-raciais" - como as hierarquias de "raça" e gênero conjugadas com nacionalidade e erotismo podem ser acionadas para (re)estabelecer diferenças em um meio social onde um grande número de "negros" e "mulatos", ex-escravos ou libertos estavam convivendo com um, igualmente grande, contingente de imigrantes.

João Romão, por exemplo, não se diferenciava inicialmente da escrava Bertoleza e, através de sua estratégia de acumulação de riqueza, vai se aproximando de Miranda. Em certo momento da narrativa, os três aparecem perigosamente próximos (Cândido, 1991); é quando o título de barão é acionado para restabelecer as hierarquias de "raça", gênero, nação e classe, soerguendo barreiras emocionais, antes ameaçadoramente tênues. Como no horror que aos poucos vai dominando os sentimentos de João Romão em relação a Bertoleza.

Em o *Bom-Crioulo*, parece-me fascinante como esses mesmos elementos aparecem no intercruzamento das identidades de gênero, comportamento e orientação sexuais, "raça" e nação. Não há, porém, uma atitude simbólica que possa (re)estabelecer as hierarquias. Como destaquei acima, diante do impasse a que o triângulo amoroso chegou, Amaro – como "macho" e "ativo" – somente visualizou como alternativa o assassinato de seu amante: usou o tradicional recurso masculino contra a traição. Por fim, vale assinalar que é também através do assassinato que as hierarquias entre "raça" e nação são estabelecidas e reiteradas no romance *O Mulato*.

A seguir, convido o leitor para um passeio pelo universo (nacionalmente) regionalista de Jorge Amado.

3.2 - Jorge Amado: desejo "inter-racial" nos registros realista e ficcional

> **"No Norte, terra da promissão, há uma *grande confusão de raças* e de sentimentos. É a *formação* de um povo. E dessa *confusão* está saindo uma *raça doente e indolente*" (Grifo do autor, Amado *apud* Almeida, 1979:58).**

As palavras acima são do *País do Carnaval*, livro de estréia de Jorge Amado, publicado em 1931. Sua afinidade com as percepções sobre miscigenação, dominantes à época, como algo que leva à degenerescência e constitui um problema do ponto de vista da nação, tão eloqüentes em seu primeiro romance, estão completamente relativizadas em seu quarto livro, *Jubiabá*, editado apenas três anos depois. Alguns comentadores da obra de Jorge Amado classificam este período, como a fase do "romance proletário"[12]: *Cacau*, 1933; *Suor*, 1934 e *Jubiabá*, 1935 (cf. Almeida, 1979).

Roquette Pinto e Gilberto Freyre estão entre aqueles a quem Jorge Amado se aproxima no período em foco, tendo, inclusive participado com afinco do I Congresso Afro-Brasileiro organizado por Freyre em Recife, em 1934. Almeida argumenta que "Amado, com Jubiabá, acompanhando Freyre de perto, parece desfazer no seu pensamento a 'confusão de raças' que afirmara em 1931. Incide numa valorização do negro. Exalta seus conhecimentos e religião. O personagem central é concebido como representante de uma cultura específica, que o autor apregoa seja reconhecida como tal. [...] Articula o combate as teorias racistas com a defesa da participação política do proletariado na cena política construída. [...]. Entrelaça o proletário e o negro" (*idem*:121, 122).

Apesar da afinidade com Freyre, em *Jubiabá* a mulata ainda não é a "tal". Um referencial que se modifica completamente com *Gabriela, Cravo e Canela* que os intérpretes de sua obra (Almeida, 1979; DaMatta, 1983) demarcam como sendo o ponto de ruptura com o "realismo socialista". Creio, entretanto, que este deslocamento engendra, concomitantemente, uma mudança em sua concepção acerca das relações entre "negros" e "brancos" e da própria idéia de nação presentes na sua obra. Da boêmia, passando pelo

---

[12] Tal acepção nem deve ser compreendida de modo uníssono (há grande disputa em torno dessa idéia), nem tampouco encapsulada como uma definição estática atribuída ao romance, no interior do campo literário. Após à publicação de *Capitães da Areia*, por exemplo, *Jubiabá* passou a ser interpretado como um "poema" da "gente negra". Em outras palavras, "a poesia de *Jubiabá* é puxada para o primeiro plano em detrimento de sua classificação, no ano do lançamento, em termos de romance proletário" (cf. Almeida, 1979:139).

círculo de "pensadores católicos" (cuja influência pode ser apreendida em *O país do Carnaval*), pela militância em movimentos políticos de esquerda (com *Jubiabá*), até a ruptura (cujo o símbolo é *Gabriela...*) vemos como o autor acaba por se legitimar como acadêmico, com cadeira na Academia Brasileira de Letras e vínculos, como demonstrou Almeida, com o Estado através dos "conselhos de cultura".

Na percepção de DaMatta (1983), a primeira fase é marcada por uma construção "monológica", com ênfase no registro marxista e em uma "dualidade moral" calcada na oposição entre estruturas feudais arcaicas e burguesas modernizadoras: "neles pode-se aplicar perfeitamente o modelo de Bakhtin, dizendo que são obras onde o autor fala do herói (ou heróis)" (*idem*:14). Quando *Gabriela* ocupa o centro da cena, Amado inicia uma construção "dialógica" na qual "o autor não fala do herói mas com o herói" (Bakhtin, *apud idem*:13). Na interpretação de DaMatta e de vários outros autores, esse é o momento em que Jorge Amado não opera mais com um olhar engessado por teorias explicativas sobre como o mundo deve ser. Antes, "assume uma *posição empírica* diante das coisas. Deixa de ditar normas e decide captar sentido, significado e valores por meio dos seus personagens" (*idem*:16; ênfases minhas).

Se, por um lado, *Jubiabá* enceta uma valorização dos negros e da sua cultura; por outro, o compromisso com uma vertente socialista comprometeria, segundo seus críticos, sua autenticidade. A guinada que esse corte político representa com *Gabriela, Cravo e Canela*, no sentido de aproximá-lo mais de uma "posição empírica", na curiosa expressão de Da Matta, teve repercussões interessantes: "Gabriela [...] converte-se para os políticos num reflexo de reivindicações populares, às quais se apressam em atender", diz Almeida (1979:256). Como fica explícito no seguinte telegrama que Jorge Amado recebeu: "Não podia deixar de pedir ao prezado amigo o favor de comunicar oficialmente a Gabriela já haver sido aberta a concorrência para a construção do porto de Ilhéus. Cordiais saudações. Ernani do Amaral Peixoto, Ministro da Viação e obras públicas" (*apud idem*:257).

Com *Gabriela, Cravo e Canela*, Jorge Amado ingressa e se legitima no *establishment* acadêmico e estatal. Significativamente, é através dessa obra e persongem – inesquecível na televisão na pele de Sônia Braga – que temos uma aproximação narrativa de Jorge Amado com Gilberto Freyre, ainda que, na distante década de 30, este autor já influenciasse a concepção de "raça" daquele.

Na análise subseqüente, pretendo empreender um cruzamento entre a forma como as concepções e representações sobre "raça", miscigenação, gênero, erotismo e casamento são operadas em duas obras paradigmáticas representativas de dois períodos de Jorge Amado: *Jubiabá*, da fase nomeada de "romance proletário" e *Gabriela, Cravo e Canela*, tido como o livro que representa, como dito, uma virada na carreira do autor. Significativamente, os referidos livros são protagonizados por relacionamentos afetivos-sexuais "inter-raciais": o primeiro trata do amor impossível entre o "negro pobre" Antônio Balduíno e a "branca rica e loira" Lindnalva; o segundo, conta a história de amor da "mulata" Gabriela e do "árabe" Nacib. Naquele o homem é o principal protagonista, neste, é a mulher. Passemos à análise das obras.

3.2.1 - Jubiabá

Cenário principal e estrutura do texto

Este livro, ao contrário de outros escritos por Jorge Amado, envolve o leitor com uma narrativa melancólica e lúgubre. Ao longo de suas trezentas e poucas páginas, o autor descreve as amarguras dos pobres e humildes de Salvador, Bahia. O tom é de desesperança. Entre uma ida ou outra de Antônio Balduíno, o protagonista, à macumba de pai Jubiabá, à Lanterna do Afogados para tocar umas "modas", beber cachaça e "bolir" com as "mulatas", vemos um cenário de fome, injustiça social, pobreza, abandono, mortes e suicídio.

Àquelas pessoas, nada restava, senão acreditar no destino. A falta de opções e alternativas, a inescapável pobreza, somente rendem aos personagens uma crença de que tudo está nas mãos do destino. A situação de desigualdade social desenhada no livro mostra, justamente, que aqueles homens e mulheres "negros" e pobres não possuem qualquer controle sobre suas próprias vidas.

O "negro" Balduíno e a "branca" Lindnalva: desejo proibido e luta de classes

O personagem central é o "negro", pobre e órfão Antônio Balduíno, de apelido Baldo. A tia que o criava, enlouquece, o moleque Baldo, então, sai do Morro Capa-Negro onde vivia e é entregue aos cuidados de uma rica família. Ao longo do livro, seja nas palavras de Antônio Bulduíno, seja de outros personagens, o conflito "racial" é aberto e, freqüentemente lembrado, embora a situação de pobreza e um certo discurso mais classista,

por vezes, o amenize. Voltarei a este ponto que me parece central na narrativa. Por ora voltemos à história.

Balduíno chegou à hora do almoço no rico sobrado do comendador português Pereira, e logo notou Lindnalva. Apesar do nome denotar brancura e beleza, a moça foi descrita como "magríssima e sardenta, os cabelos vermelhos e a boca pequena, fazia o contraste mais ridículo do mundo", exsudando, entretanto, um ar de santa (Amado, 1995:44).

O contato com a menina e a clara simpatia do comendador pelo menino, aliada as traquinagens infantis e às idas ao cinema, fizeram deste um período quase feliz. O maior problema era o ciúme que a governanta portuguesa nutria contra Baldo. Como o rapaz já sabia ler, o comendador resolveu dar-lhe um emprego em seu armazém. Algo que deixou Amélia, a governanta, tomada de ódio: "não podia compreender porque os patrões protegiam aquele "negro" e queriam fazer dele gente" (*idem*:51).

Curiosamente, mas não por acaso, o meio que ela encontrou para desmoralizar Baldo foi afirmar que ele estaria "olhando as coxas de D. Lindnalva". Acrescentando, à mentira, uma outra: "Esse "negro" é safado que faz medo. Quando dona Lindnalva ia tomar banho ele espiava pelo buraco da fechadura... " (*idem*:51). A menina, diante da primeira afirmação, passou a olhá-lo com "medo e nojo", e diante da segunda "saiu quase chorando". Resultado: O rapaz leva uma surra "medonha" do comendador e foge com o corpo e o "coração" doídos "porque não tinham acreditado nele. E como aqueles eram os únicos brancos que ele estimava passou a odiá-los e com eles a todos os outros" (*idem*:51).

Significativamente, foi o episódio que, mesmo sendo um blefe, despertou o desejo do rapaz: "[...] nessa noite sonhou com Lindnalva. Ele a viu nua e acordou. E então se lembrou dos vícios que os moleques do morro praticavam [...]. Dormiu com Lindnalva que sorria para ele com seu rosto de figura de folhinha, e para ele abria as coxas alvas e lhe ofertava os seios duros de criança. Virou homem nessa noite. E daí por diante, dormisse com que mulher dormisse, era com Lindnalva que o "negro" Antônio Balduíno estava dormindo" (*idem*:51-52).

Para o comendador português, a pureza da menina "branca" estava mantida; para Baldo, estava acesa a ardente chama do desejo. Algo que, saberemos mais tarde, também acomete Lindnalva. Magoado e humilhado, o rapaz foge e se torna líder de uma gang de

pivetes em Salvador. Os amantes se afastam sem nunca terem se tocado. Mas não podem se livrar das lembranças boas dos tempos de meninice, nem do amor e desejo que nutrem um pelo outro.

Baldo vai levando uma típica vida de malandro. Errante, torna-se boxeador, artista de circo, rouba, é preso, apanha mas sai logo da prisão. Á Lindnalva é reservado o destino típico de moça "de sociedade": fica noiva de um rapaz também oriundo de família tradicional. Porém, com a mãe já morta, o patriarca se enreda na prostituição que vai aos poucos minando seu patrimônio. Hipoteca a casa, conta com a ajuda do futuro genro para saldar as dívidas. Mudam-se do sobrado para uma casa distante. Até que o comendador falece no prostíbulo.

Com o escândalo, Lindnalva, semanas depois do enterro vazio – além da moça e da governanta, somente compareceram alguns dos amigos do prostíbulo – perde o noivo, que a abandona grávida. Daí em diante, é Lindnalva quem assume uma vida errante. Torna-se prostituta do bordel que o pai freqüentava, envelhece, torna-se alcóolotra, passa para a baixa prostituição, adoece.

A antiga governanta avisa Balduíno que a moça "está na vida": Lindnalva agora atende pelo nome de Linda, não mais alva, deixou de ser pura... Reencontra Baldo, mas não o reconhece. O rapaz foge estupefato e quando, dias depois, já recuperado, volta à morada da amada para se vingar, para "possui-la" e insultá-la, jogando-lhe o dinheiro na cara, a encontra morrendo. Baldo percebe nesse momento que a morte da amada o lançará na solidão, que sua morte acabará com sua própria razão de viver. Como dito, tivera e amara Lindnalva em todas as mulheres com quem dormiu.

Na hora da morte, Lindnalva pede a Baldo que ajude a governanta a criar seu filho. O rapaz enlouquece: "Ela era virgem, gente... eu juro que era... Ninguém teve ela... Ela não foi de ninguém... Vivia disso mas não se dava... Só eu é que tive ela... Só eu, gente... Quando eu andava com uma mulher tava com a cabeça nela... quero um caixão "branco" para ela... " (*idem*:273).

Antônio Balduíno consegue seu primeiro emprego (na estiva) para poder criar o filho "branco" de Lindnalva: "Ia ter profissão, ia ser escravo da hora, dos capatazes, dos guindastes e dos navios" (*idem*:274). E se não fosse o último pedido de Lindnalva, ele entraria pelo mar, se mataria. Mas Baldo possuía uma tarefa a cumprir.

Na estiva, Baldo se articula aos poucos com o movimento grevista, cuja luta acaba por ter para ele um sentido de revelação. Através das histórias que pai Jubiabá contava sobre Zumbi do Palmares e da infância no morro, ele adquirira o "sentido de raça e de raça oprimida" (*idem*:50), mas com a adesão ao movimento grevista, que o amor por Lindnalva e o compromisso de criar seu filho "branco" o levaram a assumir, incorporara o sentido de classe. Como disse um "negro" do movimento: "a gente é negro, eles são brancos, mas nesta hora tudo é pobre com fome... " (*idem*:279).

A partir desta experiência, Balduíno vai sentido que, apesar de pobres e oprimidos, eles possuem força, quando há coesão. É essa sensação de poder, o poder dos fracos, que Balduíno aprende: com a greve "não havia luz, nem bondes, nem telefone"(*idem*:280). Algo que fornece outro sentido às relações com os "brancos": "negro e "branco" pobre, tudo é escravo mas tem tudo na mão. É só não querer, não é mais escravo", diz, agora, o próprio Balduíno[13] (*idem*:287).

A sua luta é por ele, pelos "brancos" e "negros" pobres, mas também para que *seu filho "branco"* não seja, no futuro, "um escravo". Antônio Balduíno descobre algo que nem pai Jubiabá sabia, que a greve é uma arma contra a escravidão. Para ele, Zumbi – aquele que morreu para não ser escravo – sabia de todas aquelas coisas, que ele somente "agora" havia aprendido. Com a greve "aprendeu a amar todos os mulatos, todos os negros, todos os brancos [...] que são escravos que estão rebentando as cadeias" (*idem*:321).

O amor do "negro" e pobre Antônio Balduíno e da "branca" e rica Lindnalva... um amor impossível. Mas se o homem "branco" e dominador (rico) com a mulher "mestiça" e pobre fazem a nação, ao homem "negro" com a mulher "branca" cabem fazer a revolução social: "cor", classe e gênero justapostos impediram tal relacionamento. Algo, talvez, somente possível através da mudança da estrutura de classe existente.

Seguindo o percurso do amor e do desejo, Jorge Amado alinhava o caminho da revolução social. Um amor heterogâmico em todos os sentidos – envolve diferenças de "cor", classe e educação – funciona como argumento central da desconstrução das relações de classe. Baldo se tornara estivador para ajudar a antiga governanta a criar o filho de

---

[13] Numa reunião, Antônio discursa: "[...]Está contando o que viu na sua vida de malandro. [...] Conta que não gostava de operário, de gente que trabalhava. Mas *foi trabalhar por causa do filho*. E agora via que os operários se quisessem não seriam escravos... " (*idem*:283; ênfases minhas).

Lindnalva. Vai para a estiva por amor, um amor nunca realizado. Mas o interessante é que o sentimento que Gustavinho, o filho "branco" bastardo, nele desperta, é um sentimento de coletividade e de classe.

O livro termina com uma celebração festiva entre as "raças", conferindo um novo sentido a esta relação. Zumbi, que *sabia das coisas*, ensinara Balduíno a não ser escravo, mas o desenrolar da história sugere algo mais: um sentido conciliatório à relação entre as três "raças", quando percebidas do ponto de vista da exclusão e da opressão. Zumbi aparece assim (re)atualizado e (re)significado no interior da luta de classe: fornece um sentido "racializado" ao engajamento político, que opera – pela lógica da opressão – um concomitante plano conciliatório. Parece que o triângulo hierarquizante e conciliador, analisado por DaMatta (1981), desfaz-se. As três "raças" continuam presentes; contudo, ao serem percebidas pela lógica da desigualdade de classe e das relações de produção, ressalta-se sua igualdade e não-diferenciação no plano social. Balduíno, como mediador entre as "raças", luta para que o "filho branco" não seja escravo. Uma criança cujo pai – o advogado Gustavo Barreiras – havia traído os grevistas, aceitando um cargo na companhia empregadora.

Se o par homem "negro"\mulher "branca" desvela irredutíveis diferenças de classe, funciona, igualmente, na fase do "romance proletário" de Jorge Amado, como o mote da revolução social. A luta de classes articula metonimicamente os significantes "cor" e desejo. A greve é como "um colar", dizem os personagens: se alguém romper uma conta o elo se desfaz. A metáfora do colar é, igualmente, útil na ligação entre amor e desejo na rearticulção e resiginificação das diferenças "raciais". Estas são possíveis porque foi através do engajamento político que Antônio Balduíno pôde ver a si mesmo, e aos pobres "brancos" e "negros", com grandeza e dignidade. Nesse sentido, é curioso acompanhar como se modifica seu código de honra. Antes dessa experiência reveladora, tudo o que o personagem possuía era a sua honra masculina construída com base na valentia, na esperteza e na relação com as "mulatas". Este era o fator diferencial de *status* para aqueles que nada possuíam para ostentar para os demais. A partir da experiência com a greve, ocorre um deslocamento: a base individualista anterior adquire um sentido de coletividade, de modo que a força e a valentia, por exemplo, deveriam ser controladas, e somente

utilizadas em prol da greve. Do mesmo modo, modifica-se a percepção de si que o personagem possuía. Um sentido de grandeza é agora experimentado de forma consistente.

O aspecto mais interessante nisso tudo refere-se à força dos afetos e desejos "inter-raciais" na dramatização dos conflitos presentes na sociedade brasileira. De fato, valores distintos são atribuídos aos pares "inter-raciais". Entretanto, seja para celebrar ou depreciar a nação, seja para expor seus conflitos sob a ótica da desigualdade de classe, o foco é sempre ajustado em direção aos relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais". Cabe, porém, ressaltar: o amor, desejo ou contato do par homem "negro"\mulher "branca" são irrealizáveis. Trata-se, de qualquer forma, de um contato tabu. Tanto que o filho que Balduíno toma para si é, de fato, filho de um homem "branco" com uma mulher igualmente branca. O amor de Balduíno pela moça produziu no "negro" um ponto de contato com os "brancos", mas não deixou de ser um amor impossível e irrealizável. Ainda que Lindnalva tenha se tornado somente Linda e que o resultado da greve tenha sido um sucesso.

Como demonstrou Stolcke (1991), uma característica básica da sociedade de classes é a naturalização e biologização das desigualdades sociais. Nessa perspectiva, as diferenças de sexo e "raça" são fontes fundamentais de atribuição diferenciada de poder e prestígio. Algo que vem a operar um elo entre a idéia de igualdade de oportunidades para todos os indivíduos e, concomitantemente, justificar a desigualdade e a ausência de acesso a estas oportunidades, com base em seus "dotes" biológicos.

Trata-se de um tipo de estratégia que leva a uma ressignificação dos laços de descendência como atribuição de *status*, agora operantes na sociedade de classes. Seguindo essa chave interpretativa, vamos nos deparar com a importância da endogamia na manutenção e reprodução dos privilégios de classe. Como corolário, a mulher acaba por ocupar um lugar central, pois é no controle de sua sexualidade (pelos homens) que a reprodução endogâmica se perpetua. Nessa seqüência, a idéia de fragilidade feminina emerge em oposição à sua força e importância para a reprodução social, pois é através do binômio fragilidade-proteção que os homens legitimam seu papel, de modo a controlar a sexualidade feminina.

Mas tais considerações adquirem, em um país "mestiço" como o Brasil, colorações interessantes. A questão me parece ser: como manter os privilégios de poder e prestígio e, concomitantemente, valorizar a miscigenação como uma forma de branqueamento da

nação? Creio que é nesse ponto que a desigualdade de gênero, em especial a dominação masculina, articula-se à *cor*, classe e erotismo de modo específico em nossa sociedade. Uma idéia que poderá ser mais desenvolvida a partir da análise do romance de Jorge Amado, *Gabriela, Cravo e Canela*.

3.2.2 - Gabriela, Cravo e Canela

Cenário principal e estrutura do texto:

O livro de Jorge Amado conta a história de amor da "mulata" Gabriela e do "árabe" Nacib. A "cor" do casal segue uma espécie de linha cromática recorrente no texto, que desenha e colore os outros casais que vivem no livro suas aventuras afetivo-sexuais. Jorge Amado narra, de fato, histórias de homens "brancos" com suas esposas e amantes. Os homens negros ou mulatos não aparecem na história com vida afetivo-sexual; quando muito é possível encontrá-los (especialmente os "negros") no âmbito do mundo do trabalho, mas nunca, reitero, dos afetos. As mulheres "brancas" parecem ser aquelas a quem se reserva o casamento, embora haja prostitutas "brancas". É às raparigas, em geral "mulatas" e eventualmente "negras", que cabe o papel de amantes, "amigas" ou prostitutas. Os coronéis somente montam casa e abrem conta nas lojas para as "não-brancas": as "raparigas de cama e mesa [...] mulatinhas no verdor dos anos" (Amado, 1958: 139).

Costura, esta narrativa, um crime passional. Sua importância fica evidente no destaque que o assassinato recebe logo no primeiro parágrafo do romance. O ponto de contato inicial é cronológico. O árabe Nacib vê-se sem sua antiga cozinheira – o que o leva a encontrar Gabriela – no mesmo dia em que o fazendeiro Jesuíno Mendonça assassina a tiros sua esposa, Dona Sinhazinha Guedes de Mendonça, e o dentista local, Osmundo Pimentel, pegos em flagrante adultério. Mas na estrutura lógica do texto, o crime passional fornece os ingredientes necessários para a caracterização dos conflitos relativos à modernização de Ilhéus. As hierarquias de gênero, sexo, erotismo são a argamassa da oposição tradição *versus* modernidade; Estado e justiça formalmente organizadas *versus* poder local e coronelismo, pautados em uma específica idéia de honra masculina. O adultério cujo resultado foi a "honra lavada a sangue", ressalta, por oposição, a alternativa à traição feminina concebida por Nacib nas páginas finais do livro. O árabe imbuído de

espírito civilizatório acabara por substituir a valentia pela sabedoria. Mas estou me adiantando; antes de mencionar este aspecto é preciso retomar o fio da história.

Para organizar a análise, parece-me útil operar com a distinção proposta por Strozenberg (1983) relativa aos dois diferentes níveis que estruturam a narrativa de Jorge Amado: um referido ao compromisso com o real – que se atém a chegada do progresso em Ilhéus; e o outro, que focaliza a mudança nos costumes através da história de Gabriela e, acrescentaria, de seu idílio amoroso com o "árabe".

O "árabe" Nacib e a "morena" Gabriela: desejo, progresso e a marca colonizadora

Gabriela atravessara a caatinga, no caminho para Ilhéus, fugindo da seca e "deitando-se" toda noite com Clemente, de quem o autor somente informa que deseja enriquecer com roças de cacau. Aqui e ali, Gabriela vai sendo descrita como uma mulher irresistível – "olhos ora tímidos e cândidos, ora insolentes e provocadores", seus "passos de dança", "olhos de inocência" (Amado, 1958:112-113), sorriso que "tonteia" -, que "se entregava, toda abandonada nas mãos" de Clemente à noite, mas que o tratava como igual aos outros a partir do amanhecer. Quanto aos seus planos de casamento e apesar do ar desprotegido, Gabriela limitava-se a rir, maneando a cabeça e dizendo: "vou pro mato, não". Clemente, ficara sem tê-la, apaixonado, confuso e, sobretudo, embriagado. Embriagado por sua beleza e sedução, confuso por sua liberdade, por sua fruição relativa ao sexo[14].

Nacib, em busca de uma cozinheira, encontra Gabriela no "mercado de escravos". A sujeira da retirante não permite que Nacib vislumbre, inicialmente, seu encanto. Mas aos poucos, a "morena "cor" de canela" vai mostrando seus encantos femininos, atiçando o desejo do árabe com seu perfume de cravo e sua sensualidade. Logo, portanto, a parceria de cama e mesa se estabelece entre os dois[15]. O talento de Grabiela na cozinha aliado às suas

---

[14] "[...] quando a noite chegava [...] ia meter-se e deitava-se ao seu lado, como se para outra coisa não houvesse vivido o dia inteiro. Se entregava toda abandonada nas mãos dele, morrendo em suspiros, gemendo e rindo. No outro dia, quando ele, preso a Gabriela como se ela fosse sua própria vida, queria concretizar os planos do futuro, ela apenas ria, quase a mofar-se dele [...] (*idem*:114).

[15] "No rol da virtudes de Gabriela [...], contavam-se o amor ao trabalho e ao senso de economia. Como arranjava tempo e forças para lavar a roupa, arrumar a casa – tão limpa nunca estivera! – cozinhar os tabuleiros para o bar, almoço e jantar para Nacib? Sem falar que a noite estava fresca e descansada, úmida de desejo, não se dando apenas, mas tomando dele, jamais farta, sonolenta ou saciada" (*idem*:213).

visitas ao bar incrementam os negócios de Nacib: "exclamações ressoavam à sua entrada: aquele passo de dança, os olhos baixos, o sorriso espalhando-se dos seus lábios para todas as bocas" (*idem*:200), estava, assim, deflagrado o inferno pessoal do árabe.

Apesar de sentir o amor e o desejo de Gabriela, das noites ardentes a "morrer e nascer" em seus braços, passou a viver o inferno do ciúme: perdera a serenidade. Perpassa grande grande parte do livro a angústia de Nacib relativa ao incessante cerco que Gabriela sofria de todos os homens. Uns querendo montar casa, transformá-la em rapariga, outros a cortejando só e simplesmente para uma noite de amor. Suas negativas às propostas não eram suficientes para amenizar o medo de Nacib de perdê-la.

A solução aventada trouxe novas dúvidas: o casamento. O que pensariam as pessoas se ele se casasse com uma "mulata" – quando referia-se ao casamento a moça passava de "cor de canela e cheiro de cravo" a "mulata" – sem registro de nascimento nem sobrenome, sem virgindade... Tratava-se de um "casamento acima das convenções sociais, das diferenças de posição e classe" (*idem*:298). Uma percepção, aliás, que era partilhada por Gabriela, que não se considerava uma moça própria para casar com o árabe: "[...] Valia a pena não... Seu Nacib era para casar com moça distinta, toda nos "brinques", calçando sapato, meia de sêda, usando perfume. Moça donzela, sem vício de homem. Gabriela servia para cozinhar [...], com homem deitar. Não velho e feio, não por dinheiro. Por gostar de deitar", refletia a "morena". Um casamento que veio, entretanto, a se realizar.

Uma vez Senhora Saad, Nacib inicia um processo civilizatório em Gabriela, cuja tortura pode ser sintetizada no horror da moça em ser obrigada a usar sapatos: símbolo de sua nova posição social. Como uma senhora de "posses, de representação", ocupando agora o lugar de esposa, a moça deveria se enquadrar às exigências e obrigações que tal papel lhe reservava.

O árabe seguia sem a angústia de antes, tratando, sobretudo, da transformação da retirante em um senhora da sociedade. Mas Gabriela, por sua vez, ia perdendo a alegria. Tudo que amava fazer, era-lhe agora proibido, sentia-se reprimida, mas cedia. Não desejava magoar o "moço bonito". Resultado: obedecia a Nacib e fazia o que desejava escondido dele. Com isso, o amor "exigente e lascivo" se acalmara. Vivia agora com o árabe o doce amor de esposa.

O romance parece sugerir que à mulher, a despeito da "cor" e da classe, era reservado no casamento o lugar da deserotização. Algo somente possível, de fato, para homens e mulheres fora do enquadramento ao qual todos eram submetidos com o matrimônio. O melhor retrato sobre **casamento** sob a ótica feminina é resumido, no livro, nas reflexões da "moderna" Malvina. Menina rica, filha de fazendeiro, não deseja casamento arranjado, pois isto significa prisão. Seus pais lhe fornecem o modelo: "(...) sua festa era a Igreja [referia-se a mãe]. [...] A mãe cuidando da casa, seu único direito. O pai nos cabarés, nas casas de mulheres, gastando com raparigas, jogando nos hotéis, nos bares, com os amigos bebendo. A mãe a fenecer em casa, a ouvir e obedecer. Macilenta e humilhada [...] (*idem*:277).

Mas o problema do casamento não era apenas dele ser "arranjado" com o filho de um fazendeiro ou não. O amor e mesmo o casamento com um "doutor" – "sem a mentalidade atrasada" dos fazendeiros – igualmente representavam uma prisão. A rebeldia do amor é, desse modo, também enquadrada pela instituição casamento. O resultado? Perda da alegria feminina, a proibição da maquiagem, os domingos reservados à Igreja e o inevitável ciclo de parir e cuidar de filhos. Era esse o "destino das mulheres de Ilhéus" (*idem*:279).

Malvina e Gabriela são as personagens femininas que possuem a chancela da transgressão das normas e valores referidos às mulheres na estrutura social local. Ambas não se enquadram completamente nos papéis femininos disponíveis, representam simbolicamente ícones opostos, porém em certa medida complementares. A moderna e feminista Malvina rompe completamente com a sociedade local, foge do colégio de freiras de Salvador para onde havia sido enviada, vai para São Paulo trabalhar: casamento e independência se opõem em sua narrativa. Gabriela, ainda que rejeite os costumes locais relativos ao casamento e às raparigas, funciona, na verdade, como mediadora não somente entre nações, através da relação com Nacib, mas igualmente entre classes, como no momento em que larga a festa dos ricos (e os sapatos) e vai para a rua dançar com os pobres. Um ato inusitado que acaba por contaminar os demais convidados, que se juntam à moça na farra de rua, compondo um verdadeiro congraçamento de classe, "cores" e nações.

Algo que pode ser lido pela chave interpretativa proposta por DaMatta (1983, entre outros trabalhos) na qual a festa operaria um tipo de totalização: no "país das festividades,

[...] a festa é um dos mecanismos mais importantes para relacionar [...] domínios segregados e afastados uns dos outros" (1983:10). No caso de Gabriela, entretanto, o congraçamento não estava circunscrito ao calendário civil oficial, mas à espontaneidade. Como mais um ato mediador de um dos elos fundadores da nação - o "mestiço" e feminino - irrompe, pelas mãos da personagem, um momento de *communitas*.

Gabriela seduzira a todos, por sua sensualidade, beleza e simpatia. A alteridade – e a ambigüidade que a caracteriza - não emerge como ameaçadora, antes seduz com cheiro de cravo e "cor" de canela. O operador do congraçamento é o desejo "inter-racial", que surge da espontaneidade e alheio ao casamento e às trocas matrimoniais, que envolvem a transmissão de bens e posição social.

A percepção feminina sobre casamento (e amor), mencionada anteriormente, é partilhada, igualmente, pelos homens. Em certo momento da trama, o "coronel" Altino Brandão – representante do antigo poder local - tentava convencer Mundinho Falcão - político local e símbolo da burguesia modernizadora - a se casar. Este, resistente às palavras do "coronel", afirma que "casamento nasce do amor" ou "da necessidade". Ressalta a importância da mulher como companhia, para conversar, "para deitar" e até mesmo na política: "dá filho pra gente, impõe respeito. Pro resto, tem raparigas... " (Amado, 1958:223). Essa fala ressalta a importância política da mulher (e do parentesco), enquanto moeda de troca nas disputas políticas locais, assim como a percepção diferenciada do casamento para duas classes opostas: a tradicional e a moderna.

Mas, concomitantemente, a mesma mulher que dignifica pode, de acordo com sua postura, desonrar e acabar com a vida de um homem. Na narrativa em questão, é entre as personagens bíblicas Eva e Maria que as mulheres são enquadradas: ou santa ou serpente, ou no lar – "fortaleza da mulher virtuosa" - cuidando dos filhos, do esposo, da família, ou "tentação, o diabo, vira a cabeça da gente" (*idem*:135).

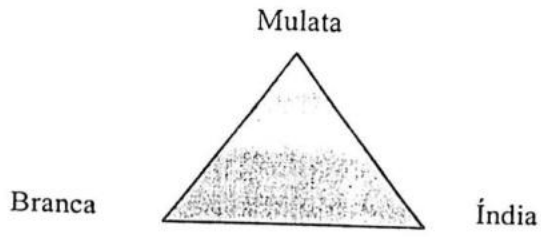
Os calorosos debates em torno do crime passional evidenciavam, justamente, tais representações e serviram de pedra de toque para a atitude de Nacib diante do adultério de Gabriela com seu padrinho de casamento. O árabe, embora tenha planejado matar a mulher e o amante, restringiu-se a distribuir bolachas nos dois, especialmente na "morena". Gabriela chorava enquanto apanhava, mas dava razão ao seu homem. Afinal, a culpa era dela: "Por que havia aceitado casar?" Em nenhum momento, a moça questiona o adultério

em si, mas o fato de ter "deitado" com outro homem enquanto casada. Isto, sim, era um problema, pois casamento envolve certas leis, às quais ela não conseguira se enquadrar.

Nacib consegue a anulação do casamento após o adultério, descaracterizando, assim, a traição. Não havia motivo para limpar sua "honra com sangue", se Gabriela não era de fato sua esposa – que aliás aceitou com satisfação a dissolução do casamento do qual saíra sem qualquer direito. A solução é festejada por todos como um gesto de grande esperteza e sabedoria. Algo digno dos ares de modernidade que estavam envolvendo Ilhéus e oposto à mentalidade atrasada dos fazendeiros locais.

O relacionamento afetivo-sexual de Nacib e Gabriela demarca, de fato, a passagem do "patriarcalismo poligâmico" a um outro modelo de honra e família, que retém, entretanto, a essência civilizatória do clássico casal colonizador. No final do livro, Nacib saboreia o novo *status* adquirido: mantivera sua honra masculina de um modo novo e inusitado, ganhara o respeito e admiração locais, mantivera seu negócio de cama e mesa com Gabriela, e podia, ainda, desfrutar os prazeres que as loiras e indígenas do Bataclam podiam proporcionar.

Ao longo da narrativa, vemos ser atualizado o papel que nos clássicos da historiografia era atribuído aos portugueses: estrangeiro, algo mestiço e colonizador com espírito civilizatório. Se incluirmos gênero, sexo e erotismo na fábula conciliadora e hierarquizante de DaMatta (1981), veremos que o triângulo feminilizado das três "raças" traz a "mulata" (Grabriela) no ápice, como um negócio de cama e mesa, e na base as "raparigas", "brancas" e indígenas (ver figura abaixo). Exterior às trocas matrimonias, o triângulo feminilizado focaliza o desejo e o erotismo que, uma vez colorizado, elege a "mulata\morena" como seu símbolo máximo.



Do ponto de vista da nação – mesmo em sua versão modernizada -, a "mulata" se sobrepõe às "brancas" e indígenas na preferência (no desejo) do "branco" colonizador. Tal

qual apontou Norvell nos clássicos, o (homem) "branco" brasileiro possui uma linha de continuidade com o "branco" estrangeiro, criando algo como um *continuum*, que demarca a especificidade já assinalada por DaMatta (1981), no sentido de que o "branco" no Brasil, diferentemente dos "arianos", possui "algo tipicamente brasileiro, singular e forte" (*idem*:76). Assim é Nacib, assim eram os portugueses, assim devemos olhar para os homens "brancos" brasileiros.

Entre os homens "quase brancos" colonizadores e os seus descendentes brasileiros não há uma linha de ruptura. Os colonizadores e os colonizados parecem operar uma dinâmica de semelhança e hierarquia sintetizada na idéia dumontiana (Dumont, 1992) de "englobamento dos contrários". Se em um nível essas categorias se diferenciam em posições opostas e hierarquicamente separadas, dadas pela própria estrutura de dominação da máquina colonial, em outro nível, quando referidos ao Brasil enquanto nação independente (referidos a *esta* totalidade) os homens "brancos", colonizador e colonizados, vêem-se indiferenciados, compondo o protótipo do espécime masculino fundador da nação. Tanto em *O Cortiço* quanto em *Gabriela...* , por exemplo, os estrangeiros colonizadores se abrasileiram[16] e os brasileiros, por sua vez, adquirem, nesse englobamento, algo dos colonizadores, estrangeirizam-se, ganham, talvez, algo de civilidade.

Como defende Dumont, no diálogo com o clássico artigo de Rorbert Hertz, a relação hierárquica, ao contrário da distintiva, se constitui, "inclui uma dimensão do valor" (*idem*:373), valores que se diferenciam em relação ao todo ao qual estão referidos. Deste modo, o "valor relativo" deste casal vai depender da concepção de "raça" e mestiçagem que o presidir. Em *O Cortiço*, o português Jerônimo, uma vez abrasileirado pela "mulata" Rita Baiana, cai em desgraça e com ele, suponho, a própria nação. Em *Gabriela, Cravo e Canela,* o "árabe" Nacib, fornece, a partir de elementos similares ao da história anterior, uma saída civilizatória para a honra e a modernização.

Em *Gabriela, Cravo e Canela* vemos uma (re)atualização de nosso mito de origem Freyreano; em *O Cortiço,* aquele construído pela pena de Paulo Prado. Em ambas as obras,

---

[16] O arábe Nacib, por exemplo, nascera na Síria e chegara a Ilhéus com quatro anos de idade. Possuía grandes bigodes negros, que lhe conferiam um ar de "sultão destronado" e o (odiado) apelido de turco. Dizia-se brasileiro e ilheense. Havia, de fato, se naturalizado. Mas após o incêndio do cartório, adquiriu novo registro de brasileiro nato. Era, assim, um "enorme brasileiro alto e gordo, cabeça chata e farta cabeleira [com] um ventre demasiadamente crescido"(Amado, 1958:57), que tinha especial predileção pelas "morenas queimadas na cor".

porém, vemos que a relação entre colonizador e colonizado, quando percebida através do vetor "branco" e masculino, opera uma relação metonímica. Somente este personagem é capaz de domesticar a alteridade "racial" feminina.

Deste ponto de vista, o tom da "mistura" (sempre hierarquizada), que se sobrepõe ao tom da nação, será produtor da "boa ordem" se vindo do casal "branco"\mestiça. Trata-se do domínio do macho sobre a fêmea, do "branco" sobre o "não-branco", do colonizador sobre o colonizado, do civilizado sobre o selvagem. O mesmo não ocorre quando se inverte tal composição.

Trata-se da fábula das três raças (feminina) orquestrada pelo estrangeiro "branco" colonizador (homem), que sobrevive e se atualiza aos tempos modernos. Creio que não é à toa que o livro termina com a ("histórica") condenação do coronel assassino: a justiça, o Estado moderno sobrepujando o poder local. Porém, se no plano das representações a lógica masculina da "defesa da honra" foi superada pela esperteza do estrangeiro quase "branco", nos embates cotidianos, cerca de duas décadas depois do livro ter sido escrito, um personagem, agora das páginas policiais dos jornais – Doca Street – foi absolvido de um crime passional, justamente, com o argumento de que este havia sido realizado em "legítima defesa da honra": a bela morena de Búzios – Angela Diniz – não teve a mesma sorte de Gabriela.

Na literatura que analisa a obra e a trajetória de Jorge Amado, vemos, como dito, a demarcação de dois momentos: a fase do "romance proletário" (que inclui *Jubiabá*) e do "romance dialógico" (iniciada com *Gabriela, Cravo e Canela*). Chamou-me a atenção o fato de que a fase em que Jorge Amado se mantinha em contato com o marxismo e o socialismo e se opunha ao *establishment* é aquela que, de acordo com a interpretação que alguns autores fornecem, este autor tenciona "retratar" de forma tão fiel quanto possível as amarguras de seu povo. No período em que possuía um "compromisso com a verdade", "retrata", curiosamente, a vida dos oprimidos através da relação (platônica) entre um homem "negro" e uma mulher "branca".

Três décadas depois, quando seu compromisso com a literatura se superpõe ao compromisso com a "realidade" – cujo o ícone é a relação entre a "morena" Gabriela e o "árabe" Nacib – vemos Jorge Amado ser aclamado pelo mesmo *establishment* que rejeitara e criticara no passado. Como dito na introdução desse item, *Gabriela, Cravo e Canela* foi

recebido como porta-voz dos anseios dos desprestigiados, abrindo uma escuta, inclusive, do presidente da República e de seus ministros.

Jorge Amado, aparentemente, nunca falou tanto do "real" como quando optou por ser literário e narrativo. Uma narrativa que operou com nossa representação dominante de nação: o desejo erótico entre o (quase) "branco" e estrangeiro colonizador com a voluptuosa e lúbrica "mestiça".

Voltemo-nos, agora, para o universo dramatúrgico de Abdias do Nascimento e Nelson Rodrigues.

3.3 - Abdias do Nascimento e Nelson Rodrigues: Desejo "inter-racial", embranquecimento e tragédia

Conta-nos Rui Castro, autor de *O Anjo Pornográfico* (Castro, 1992), que há muito tempo Nelson Rodrigues tencionava escrever uma peça sobre os "negros". Um evento, não narrado no livro, o teria despertado para a existência da discriminação "racial" no país, em Recife, quando possuía apenas 17 anos. Todavia, fora a amizade com Abdias do Nascimento que o levara a escrever *Anjo Negro*. Os dois amigos partilhavam um repúdio contra o "paternalismo" com que os "brancos" (supõe-se) se referiam aos "negros".

Ismael, o homem "negro" protagonista da peça de Nelson Rodrigues, fora criado para o próprio Abdias. Nelson Rodrigues o concebeu como um "doutor de anel no dedo e orgulhoso de sua raça, mas com todos os defeitos do ser humano branco, amarelo ou furta-cor" (*idem*:203). Contra o "negro" "moleque-gaiato" recorrente no teatro brasileiro, o autor procura oferecer ao público um "herói [...] belo, forte, sensível e inteligente". Diz Rodrigues: "[...] Esse desfile de qualidades não é tudo, porém. Se ele fosse perfeito, cairíamos no exagero inverso e faríamos um negro tão falso quanto o outro. Ismael é capaz também de maldades, de sombrias paixões, de violência, de ódio. Mas no ato de amor ou de crueldade, ele é, será sempre, um homem, com dignidade dramática, não um moleque gaiato" (O Cruzeiro, 1947 *apud idem*:203).

Além do repúdio à folclorização dos "negros" os dois amigos – que vespertinamente faziam incursões aos fundos do teatro Carlos Gomes, onde Nelson Rodrigues flertava com uma corista "negra" – aparentemente, também partilhavam a crítica à idéia de "embranquecimento". A seguinte frase, proferida pelo autor de *Anjo Negro* nos aproxima

de suas percepções: "No Brasil, o branco não gosta do preto e o preto também não gosta do preto" (*idem*:203). As duas peças que serão analisadas a seguir, apontam os descaminhos que a falta de orgulho étnico ou mesmo "auto-estima" podem produzir.

A peça de Nelson Rodrigues foi um estrondoso sucesso e se manteve dois meses em cartaz. Na imprensa foram variadas as interpretações: desde críticas ácidas, passando pela enumeração dos crimes cometidos, até a exaltação. Como esta, de 9 de abril de 1948, do Diário da Noite: "[...] Anjo Negro é bem do nosso tempo e particularmente do nosso mundo brasileiro. Deixemos de falsos pudores e tanto fascismos estéticos bem comportados e policiadores. [...] o Sr. Nelson Rodrigues não procurou fazer teatro de tese com Anjo Negro. A sua peça não é nem racista nem anti-racista, nela apenas se desenrola uma trama que se imaginou num preconceito de cor – existente em nosso país. O teatro do Sr. Nelson Rodrigues está ascendente [...]".

A censura que Abdias do Nascimento sofreu para interpretar Ismael, o protagonista "negro", é bastante conhecida. Ismael, com nome bíblico e contracenando com uma loura, foi vetado para um ator "negro". O Teatro Municipal poderia ser palco para um "espetáculo folclórico" mas nunca para uma peça em que havia "cenas entre o crioulo e a loura". E assim foi... Ismael foi interpretado por um ator "branco", Orlando Guy, pintado de "negro", embora a encenação tenha sido montada no teatro Phoenix.

Na peça, vemos ser desenhada com cores trágicas a impossibilidade de uma relação afetiva-sexual "inter-racial". Em sua encenação, excetuando o próprio autor, sequer se concebia como possível um palco com um homem "negro", que não fosse "folclorizado". Todos esses ingredientes reforçam que o encontro "inter-racial" – especialmente entre homem "negro"/mulher "branca" se configura, como dito anteriormente, como um tabu. Mas passemos às peças.

3.3.1 - *Sortilégio*: desejo sexual "inter-racial" entre a identidade étnica e a mobilidade social

Cenário principal e estrutura do texto

Logo após a apresentação dos personagens, o autor da peça, Abdias do Nascimento, enfatiza que o coro das filhas de santo ("negras") e a macumba que realizam precisam estar envoltas de uma "atmosfera de mistério e realismo". A preocupação de Abdias do Nascimento ao dar esse aviso é a de evitar uma encenação "naturalista". Entende que uma encenação deste tipo prejudicaria a atmosfera que percebe como "fundamental à evolução do *drama íntimo* do herói". O realismo ou "naturalismo" está associado à percepção etnográfica da macumba, à "reprodução folclórica dos rituais negros" (Nascimento, 1959:9; ênfases minhas).

Percebe-se, aqui, como dito anteriormente, uma preocupação similar à de Nelson Rodrigues quanto à caracterização do personagem "negro". Os dois estão afinados com Guerreiro Ramos nesse sentido. Querem evitar a folclorização do "negro", anunciada e criticada anteriormente por este autor. Para Guerreiro Ramos (1956) existe o "negro-tema" e o "negro-vida": o primeiro, objeto de sociólogos e antropólogos, é "mumificado", "curioso", às vezes ameaçador ou mesmo "um traço da realidade nacional que chama a atenção"; o segundo é "protéico", "multiforme", escapa, enfim, dos enquadramentos científicos (*idem*:171).

Um dos problemas apontados por Guerreiro Ramos refere-se à "atitude de formalização" dos estudos antropológicos e sociológicos relativos ao tema das relações entre os grupos de "cor" no Brasil. Operando mais uma distinção, agora entre idéias e fatos, Ramos coloca em perspectiva o tema, trazendo para o debate sobre relações "raciais" o "branco" brasileiro. A "brancura" é ideologicamente um "critério de estética social"; entretanto, é factível a identificação de origem "negra" em todas as camadas sociais brasileira (*idem*:171, 172).

O Teatro Experimental do "negro" lhe parece afinado, nesse sentido, com sua percepção: procura "criar uma consciência desta contradição" e desenvolver "uma ação social para resolvê-la" (*idem*:172). Dramatiza, enfim, um dilema que identifica como abrasador na sociedade brasileira. O que me parece inovador na análise desse autor é a estratégia de focalizar os "brancos", colocá-los em perspectiva, no que tange tanto aos

estudos da questão "racial" no país quanto ao próprio dinamismo e peso relativo da "raça" na vida cotidiana.

Mas a mesma perspectiva que aproxima os três autores não elimina significativas diferenças. É importante ressaltar que a despeito da similaridade das peças, da amizade e da possibilidade de interlocução, os dois autores estavam em lugares sociais muito distintos.[17] O desafio de Abdias do Nascimento é, de certa forma, até maior nesse contexto. Como inserir seu personagem em um dos principais sinais diacríticos da chamada "cultura negra" – o candomblé – sem folclorizá-lo? Vejamos a seguir.

O cenário: um bosque, o pegí de Exu, uma zagaia africana, três filhas de santo "negras" de cócoras, vestidas de branco, panos na cabeça, colares... um despacho; e, mais: azeite de dendê, farofa, charuto, galo preto, "um grito agudo de ave estrangulada" se espalha pela noite. Tudo se desenrola numa única noite; uma noite fundamental de ajuste de contas na qual o herói da peça se encontra literalmente com seus fantasmas e suas dores. Em meio a um despacho é que o drama se inicia. O drama de Emanuel, que descobrimos, logo de início, ser um "Doutor". A descrição do cenário na primeira cena anuncia que estamos entrando no universo da cultura "negra" africanizada... a importância disso para a história veremos adiante.

O coro das filhas de santo nos conduz aos aspectos principais da peça. Emanuel, "negro" e doutor; Efigênia, que tinha nome de santa e "horror de ser "negra" (Nascimento, 1959:13). Em seguida, o vaticínio: "ninguém escapa da sua cor". A questão central da peça, é a mesma de *Anjo Negro*, de Nelson Rodrigues: "negros" que renegam sua "cor"; "negros" que desejam "embranquecer". A impossibilidade do "branqueamento" (aliada às trágicas conseqüências da negação da cor) é explicada pelo coro: "Ninguém escolhe a cor que tem. Cor da pele não é camisa que se troca quando se quer [...] raça é fado... é destino". Efigênia quis ser "branca", se "entregou" a muitos homens: "belos, fortes, brancos"... e foi castigada pela pomba gira, se "entregou" aos homens "até se destruir" (*idem*:13).

Renegar a "cor" significa, neste drama, renegar a cultura negra, cujo maior símbolo é o candomblé: "preto quando renega Exu... esquece os orixás, desonra Obatalá. Merece morrer, desaparecer". [:13] diz o coro. Exu que faz o bem mas também o mal, quer Emanuel. O motivo? Emanuel, o doutor, não "assumiu" a sua "cor". Mas o título de

---

[17] Ver Rui Castro *O Anjo Pornográfico*, 1992.

advogado é apenas um dos símbolos da tentativa de branqueamento. O pior deles é o que o título, a ascensão social, permitiu: Margarida, a esposa "branca"; cuja imagem "branca e odiosa" está impressa em Emanuel. A articulação direta entre o título e a escolha por uma "branca", em especial, uma loura, aparece explicitamente: "negro formado só quer saber de branca. Loura" (*idem*:44).

Quando o "Doutor negro" aparece em cena é explicitado o drama "racial". Emanuel surge na mata fugindo da polícia por ter assassinado a esposa "branca" que o traía[18]. Na fuga, Emanuel se depara com o Pegí[19]. Para o "negro" doutor que renegou a "cor", o candomblé é sinônimo de primitividade: "tantos séculos no meio da civilização... e o que adiantou? Ainda acreditamos em feitiçaria... praticando macumba... evocando deuses selvagens... " Deuses que "come[m], bebe[m], dança[m]" (*idem*:21) e... fazem amor. É clara, neste ponto, a referência à igreja católica e as oposições primitivo x civilizado, magia x religião, "negro" x "branco".

Tratam-se das reflexões de um "negro" acuado e perseguido, reflexões que o levam a reminiscências... o catecismo, a reza junto com a mãe, o casamento com Margarida: "Noiva linda [...], véu longo, carne branca"... o espanto na face dos convidados e a vergonha expressa nas feições da mãe da noiva. A escola, a discriminação na voz dos colegas, o xingamento: "ti... ção... ti... .ção... ti... ção!!!!" (*idem*:26).

Ao longo da peça, Abdias do Nascimento contextualiza socialmente o drama de Emanuel. O cenário em torno do herói denuncia a discriminação vivida em amplos aspectos: na relação com a polícia (reforçada pelo fato do "negro" ser advogado), na escola, no catecismo que, em oposição ao candomblé, estrutura a estratégia de assimilação (e aniquilamento enquanto indivíduos) dos "negros". A escolha por uma profissão de prestígio e por uma esposa "branca" parece ser a saída de Emanuel - que aqui simboliza todos os homens "negros" – contra a exclusão social e a dor da discriminação. Escolha, esta, que o autor com exus, despachos e filhas de santo vai, aos poucos, desenhando como um engodo.

---

[18] Os enfrentamentos com a polícia são destacados como um problema recorrente como mostra sua primeira fala: "Desta vez vocês não me pegam. Não sou mais aquele estudante idiota que vocês meteram no carro forte. Aos bofetões. Preso por quê? O carro não pode regressar vazio à delegacia. Me racharam a cabeça como socos e cassetetes. Me obrigaram a cumprir sentença por crimes que jamais pensei cometer" (*idem*:19).

[19] E, novamente, o medo da polícia e a denúncia da discriminação racial: "[...] como vim parar nesse lugar? Isso aqui é perigoso. [...] A polícia costuma dar batidas nos 'terreiros'". O diálogo entre o coro das filhas de santo e Emanuel desenha os contornos do drama: basta ser "negro" para ter problemas com a polícia. O crime? A "cor" e tudo associado à cultura "negra".

O drama sexual-afetivo serve para acionar todas as outras instâncias da vida social; funciona – para evocar uma imagem antropológica clássica – como um "fato social total", que liga os aspectos religiosos, econômicos, jurídicos e artísticos, encaminhando para um mesmo sentido (Mauss, 1974). Mas vamos ao drama amoroso.

Cor, ascensão social e desejo: o triângulo amoroso entre o "negro" Emanuel, a "branca" Margarida e a "negra" Efigênia

Efigênia estudava ballet clássico, mas aparentemente a opção não foi por vocação. Emanuel, então seu namorado, não a queria "misturada aos sambas de morro, de gafieira nem nos terreiros – onde se pode aprender "a dança, o ritmo dos pontos sagrados... " (Nascimento, 1959:32). Mas nada disso trazia felicidade ao casal.

Emanuel sentia-se inferior aos homens "brancos", era inseguro quanto ao amor de Efigênia e ao próprio valor. A superioridade "branca" (e a inveja "negra") transparecem na certeza da facilidade com que um homem "branco" pode conseguir "dormir" com uma mulher "negra". O "olhar de dono" que os homens "brancos" lançavam para Efigênia, era a prova de sua percepção. O misto de inveja, ciúme, sentimento de inferioridade que o herói sente em relação aos homens "brancos", impede-o de sentir remorso por Efigênia ter se tornado prostituta[20].

Efigênia, que em certo momento da peça acusa Emanuel (*idem*:44) de ter se casado com uma "branca" porque havia se tornado advogado, perdeu a virgindade aos 17 anos com um "branco". Menor de dezoito anos, foi à polícia denunciar para conseguir, mesmo que por estas vias, um marido "branco" e o que encontrou foi pura humilhação; aprendeu que a lei protegia a virgindade das "brancas" que eram menores mas não das "negras". Resultado: Emanuel agrediu o delegado e foi preso. "Procedeu como malandro do morro", diz Efigênia em mais um momento de troca de acusações.

A impossibilidade de se estabelecer uma relação afetiva "inter-racial" aparece em vários momentos da peça. O aspecto dramático de uma relação deste tipo reside no tipo de atração que une os amantes. Não há um desejo genuíno; o desejo está continuamente

---

[20] "Oh, que altera mais uma "negra" no bordel? Tinha certeza que você não seria minha [...] nem de qualquer outro rapaz de cor. Uma "negra" formosa como você?", diz Emanuel (Nascimento, op. cit.:34).

embebido/mergulhado na falsidade. "Em que é que branco melhora a raça?", pergunta uma das filhas de santo do coro, que continua afirmando: "Serem defloradas e atiradas para o lado que nem cadela é limpar o sangue?" (*idem*:39).

Efigênia ganhou fama e notoriedade como bailarina. Como Emanuel, Efigênia "pecou", se embriagou com doses e doses da sedução que a possibilidade de "embranquecer" (e ascender) oferecia. "Negro é maldição. Que rapaz de cor me ofereceria a festa desta noite? (...) só vão me levar à boate. Faz parte da minha carreira, querido", diz ao inseguro namorado (*idem*:48). Seduzida por vestidos elegantes, perfumes franceses, música, *whisky*, Efigênia acaba por se prostituir: "Usei meu corpo como se usa uma chave", afirma (*idem*:49). Cabe, neste ponto, uma referência ao Mauss de "As Técnicas Corporais" (1974): do *ballet* em oposição ao samba, dos vestidos caros se opondo às roupas baratas, do perfume à música e do *whisky* em contraposição à cachaça vemos a tentativa de incorporação de um *habitus* de "branco" e de rico. Mas falta-lhe, todavia, algo que é central na análise de Mauss: a aptidão. À ânsia de incorporação se opõe a impossibilidade de apreensão de padrões culturais que não são característicos da "raça negra". A "cor", nesse sentido, estaria acima da educação e da socialização: "raça" é mesmo "destino", como disse uma das personagens e "destino" somente se aceita; está dado anteriormente, imposto por forças não sociais.

O desejo de ascensão (e de "embranquecer") supera também o amor: "gostava de ti como jamais gostei de nenhum outro homem. Mas precisava vencer. Do meu talento não queriam saber. Só do meu corpo. Fiz dele minha arma". Mas o regozijo de satisfazer os desejos masculinos sobrepujou os anseios materiais: "só importava meu desejo de homens. Vermelho ou amarelo. Belo ou feio, baixo, alto, gordo, desdentado" (Nascimento, 1959:49).

A oposição "branco"/"negro", civilizado/primitivo se desfaz, como veremos à frente. Nesse drama afetivo-sexual com contornos psicológicos, a mulher desestruturada, sem identidade, sucumbe: é "pega" pela pomba gira. O desejo agora não tem mais "cor", nem qualquer outra distinção. Efigênia também possui complexo de inferioridade e a ambição de entrar no mundo "branco", que se ameniza não mais apenas através da satisfação do desejo do homem "branco", mas de qualquer homem. O drama vivido soa como um aviso: virar as costas para sua cultura assumindo falsos valores é como se apenas

lhe restasse a identidade reservada pelo sistema de dominação "branco", a de mal necessário. Nesta altura, o coro anuncia: "o desejo não vê cor" (*idem*:14).

A igualdade entre o homem e a mulher, aqui, serve também para expor a fragilidade masculina. A mulher sexualizada ameaça a hierarquia doméstica e social. Nas duas peças, ou as mulheres se tornam prostitutas ou traem o marido.

Emanuel se envolveu com Margarida enquanto ainda namorava Efigênia; é a namorada "negra" que nos conta a história: "vivia enrabichado pela branca. Uma obsessão. Só falava em branca, branca, branca". (*idem*:62) No caderno de poesia de Emanuel, Efigênia encontrou um "Cântico dos cânticos à Eva Imaculada". As adjetivações do herói da peça para se referir à amada eram: "colo de marfim", "pele alva de neve", "ancas alabastrinas", "cabelo de orvalho amanhecente".

Margarida lutou para ter Emanuel, o cercava nas ruas, fazia cenas. Lutou duramente para ter um marido "negro", não por amor ou desejo, mas porque *não era mais virgem*: "branca quando casa com preto está tapando algum buraco" (*idem*:65), diz o coro. O marido somente soube que a esposa não era mais virgem na noite de núpcias e foi percebendo o malogro do casamento nas noites que se seguiram: "percebia que você sofria. De noite, no nosso quarto. Em nossa cama. Nossas noites sempre frias, flácidas. Sem entusiasmo nem paixão. Você tinha nojo de encostar em mim", diz Emanuel para a imagem de Margarida (*idem*:65).

Margarida salvou a ***honra*** da família conquistando um marido, mesmo sendo ele um "negro". Em princípio, pior do que casar com um "negro" era ser uma celibatária que já havia perdido a pureza. O casamento não significava, entretanto, que estivesse interessada em garantir sua continuidade, em manter laços biológicos e de parentesco com um "negro". A esposa "branca", assim como a Virgínia de *Anjo Negro*, também assassinou o próprio filho por causa da "cor" (*idem*:67-68). Mulheres que renegam a maternidade, assim como o próprio papel de esposa, tornam-se malditas. Uma ênfase que busca ressaltar que no jogo honra/vergonha, o casamento "inter-racial" não permite de fato a salvação da honra, antes ao contrário, produz mais constrangimento e vergonha.

Na peça, a impossibilidade de se viver uma relação "inter-racial" aparece, igualmente, quando a mulher é "branca" e o homem "negro". Uma impossibilidade que se desenha tanto no campo afetivo – os desejos e amores não são verdadeiros – quanto no social. Quando já era noivo de Margarida, na volta de um baile de madrugada a polícia os parou: "Negro beijando branca. É um assalto... está agredindo". Socos, ponta-pés, surra, enfim, Emanuel é jogado novamente na prisão. Nas peças, em outras palavras, tanto em *Sortilégio* quanto em *Anjo Negro*, como será visto adiante, demarca-se a impossibilidade de qualquer relação "inter-racial", independente da "cor" dos casais, embora o foco esteja ajustado para a relação homem "negro"/mulher "branca".

Na percepção de Maués (1991), toda a desigualdade racial denunciada pelo Teatro Experimental do "negro" (TEN) era deslocada para o próprio "negro", afunilada como um problema que poderíamos qualificar como de ordem mais psicológica. Os "negros" apareciam revestidos de complexos e os dramas vividos nas peças procuravam assinalar a necessidade de "uma espécie de mudança interior do negro". Ainda que concorde com a visão da autora e tenha percebido em *Sortilégio* uma solução similar à mencionada, creio que tanto quanto ser uma estratégia que aloque no indivíduo a responsabilidade por reagir contra a desigualdade "racial", os dramas têm por objetivo construir, esse mesmo indivíduo.

Ao utilizar um discurso étnico e reavivar as raízes africanas, Abdias do Nascimento lança mão do drama "negro" - através de uma religião que fascinou (e assustou) por ser tida como não-ocidental, como uma "sobrevivência" do "mundo primitivo" - para, pouco a pouco, desenhar o contorno do "negro" como indivíduo, fornecer o caminho de sua elaboração. Esse discurso parece operar, parafraseando Michel Foucault, uma espécie de "dipositivo de etnicidade", possibilitado pelo cultivo de uma certa interioridade etnicizada e tomando como referência o passado africano.

Trata-se, em parte, do indivíduo como valor, no sentido que lhe atribui Dumont (1992), articulado, construído não através dos valores que caracterizam o universo e o indivíduo modernos, mas, sim, um mais holista e hierárquico. Esse jogo de identidade articula aspectos que, no autor francês, aparecem referidos em termos de oposição, mas que se encontram com distintas ênfases tanto nas sociedades holistas quanto nas individualistas. No caso analisado, somente através do encontro com uma subjetividade "negra" perdida,

aquela referida ao passado africano, que fora oprimida pelo sistema de dominação "branco", é que este indivíduo poderia construir (e recuperar) sua força, a força da sua identidade, para viver no mundo branco, moderno. Um discurso que fez escola, como mostro em minha dissertação de mestrado (Moutinho, 1996), que articula cultura "negra" africanizada à noção moderna de indivíduo na tentativa de fornecer-lhe uma subjetividade própria e original[21].

Contra o "negro" "folclorizado" e "etnográfico", Abdias do Nascimento traz à tona um triângulo afetivo-sexual "inter-racial"; constrói um "drama íntimo" para o herói, como anunciado na primeira página da peça. Na trajetória biográfica dos personagens, vemos uma tentativa de individualização e explicitação de dilemas subjetivos, com o intuito de se forjar uma identidade e subjetividade sociais propriamente ditas, que era percebida por aquela "*inteligentsia* negra"[22], até então, como não somente ausente, mas responsável pelos piores males que acometiam os "negros".

Ao final da peça, Emanuel vai se transformando e se (re)encontrando. Afirma que *nunca* foi "fascinado" pela "brancura da loura" e que simulou desejo ao longo do tempo em que permaneceram juntos: *"branca azeda idiota [...] quem tinha* ***nojo*** *de você era eu. Aquelas coxas amarelecidas que nem círio de velório me reviravam o estômago. Teu cheiro: horrível. O pior: teus seios mortos de carne de peixe"* (Nascimento, 1959:76, ênfases minhas). Nesse (re)encontro Emanuel percebe o malogro do "embranquecimento" e renega o filho assassinado: "Tu matou para se desforrar da minha cor, não foi? Outro erro teu. Eu não podia amar uma criança que teria a marca de tudo que me renegou. Sonhei com um filho de face escura. [...] Cabelos duros indomáveis. Pernas talhadas em bronze... punhos de aço para esmagar a hipocrisia do mundo branco" (*idem*:76). Afirma o amor por Efigênia, se liberta, finalmente reconhecendo a força e a grandeza de sua "raça".

Nesse momento, desconstrói-se completamente a oposição hierárquica que se insinuava, no início, entre magia x religião. Uma relação de igualdade já havia sido afirmada anteriormente: "Deus de padre é feitiçaria de branco. Feitiçaria civilizada" (*idem*:58). Diante dessa nova percepção, o herói tira as roupas que representam o mundo branco, entra nu no Pegí, evoca os Exus, enquanto o coro diz, em tom litúrgico: "saravá".

---

[21] Um dos projetos financiados pela Fundação Ford na década de 80 objetiva ensinar "dança afro" na favela para preparar os alunos "para a vida". (ver Moutinho, cap. 2, 1996)
[22] A expressão é de Maués (1991)

Emanuel sai do pegí com a lança de Exu nas mãos, vestido para uma cerimônia religiosa. Mas é tarde para o "negro" que renegou sua "cor" e sua cultura; aparentemente, foram muitos os pecados cometidos. Emanuel não pode mais escapar da ira de Exu. Entra a batida fúnebre de Jubiabá e as filhas de santo o abatem com lança de Exu.

Emanuel morre, mas seu drama - pelo menos esse é o objetivo do autor - permanecerá presente na memória daqueles que assistiram à peça: um ensinamento, um aviso e um caminho foram oferecidos para aqueles que se sentem discriminados. Contra a folclorização, levantou-se a bandeira da africanização ou, para usar as palavras de Guerreiro Ramos (1956): "... é fácil perceber o que a peça tem de marcante: é o fato de ser escrita por um negro que assuma sua condição étnica, por um negro não 'embranquecido' pela cultura e que alcança as possibilidades de uma verdadeira estética negra [...]".

Como veremos no próximo capítulo, Guerreiro Ramos não é o único intelectual afinado com Abdias do Nascimento. Na verdade, a peça de Nascimento parece, em parte, uma dramatização das idéias de outro intelectual: Roger Bastide[23], que inclusive, escreveu uma elogiosa resenha sobre a peça.

3.3.2 - *Anjo Negro*: confinados ao (e pelo) desejo "inter-racial"

O cenário

Primeiro ato, o ambiente: uma descrição da casa de Ismael – "O grande Negro". O caixão de um "anjo", senhoras pretas o rodeiam... função profética, tristes presságios", nos adianta o autor. Velando o "anjinho", em pé, está o "negro" Ismael com um engomado terno de Panamá e sapatos de verniz. De costas para a platéia está Virgínia, a esposa branca, "muito alva", com luto fechado. Uma casa descrita como sem teto, "para que a noite possa entrar e possuir os moradores" (Rodrigues, 1987:125); com muros grandes que crescem ao fundo, "à medida que aumenta a solidão do negro".

---

[23] Um trecho de *Religiões Africanas no Brasil* evidencia a proximidade que estou tratando de ressaltar. De acordo com Bastide, a partir da abolição dos escravos o candomblé passou a sofrer muitas perseguições, mas não foi dizimado porque desempenhou para seus adeptos a função de resistência, refúgio e apoio. Nas palavras do autor: "poder-se-ia dizer que logo que ele [o negro] entre em seu sindicato, seu grupo religioso ou quando vai às compras, fecha a porta do seu 'Pegi' e reciprocamente quando entra no seu 'Pegi', deixa à porta suas vestimentas de brasileiro, sua mentalidade influenciada pelo capitalismo, por uma economia fundada no dinheiro e por uma sociedade fundada nos modelos ocidentais (1971:235).

Logo de início uma informação central: é o terceiro "anjinho" que morre, todos com a mesma idade. Sua cor? Polêmica. "Moreninho, mulatinho disfarçado, mulato, moreno... preto"! Debatem as senhoras pretas em volta do pequeno caixão. As especulações sobre a morte: "Má vontade de Deus? Ou o ventre da mãe é que é ruim? Mulher "branca" de útero negro!", acusa uma das senhoras negras. E, por fim, a frase que soa como maldição e lamento: "O preto desejou a branca". Mas não é somente este o problema porque "a branca também desejou o preto!". Em seguida, a punição: "Oh! Deus mata todos os desejos! Maldita seja a vida, maldito seja o amor!" (*idem*:126).

Ismael é médico, "preto" e muito competente, diz um dos personagens, como para compensar a "cor" "negra". Ele é descrito como "um doutor de mão cheia", mas "não fale em preto que ele se dana", afirma um dos coveiros. Ao que o outro personagem, um cego, que somente adiante vamos descobrir ser seu irmão, responde: "Quer ser branco, não perde a mania".

A frase do irmão evidencia o cerne, a questão central da peça: uma narrativa contra a possibilidade de através da "mistura" e do contato "inter-racial" se "embranquecer". Vale enfatizar, que essa é uma questão de perspectiva já que, dependendo dos valores atribuídos à "raça" e a forma de se conceber a "mistura", pode-se perceber a miscigenação como uma tendência ao "embranquecimento" ou, como na África do Sul, ao "enegrecimento".

Ismael é um "negro" que apesar do *status* adquirido, de ser bem sucedido na carreira de médico e de possuir alto padrão econômico, não é merecedor do afeto de ninguém. Elias, o irmão "branco", nos explica o porquê: "ninguém pode gostar dele... desde menino ele tem vergonha; vergonha, não, ódio da própria cor. Um homem assim é maldito. A gente deve ser o que é [...]" (127).

Ismael evitava tudo que era associado aos "negros": nunca se embriagou – "cachaça era bebida de negro". Estudava muito, não apenas porque quisesse ser médico, mas por desejar "ser melhor que os brancos". Arremessou pela janela um quadro de São Jorge, porque esse "era um santo de pretos". Apesar de ser caracterizado como "sensual", "destruiu" seu desejo por mulheres "negras" e "mulatas" e acalentava o desejo secreto de estuprar uma mulher branca. Não "perdoava" o irmão porque este era filho de "brancos". Quando o pai de Elias, um italiano, ficou viúvo, "juntou-se" com a mãe de Ismael. Elias era menino e foi submetido a todos os tipos de maus tratos pelo irmão de criação mais velho,

que era filho de "negros". Por inveja, Ismael trocou os remédios que o irmão estava utilizando e lhe produziu uma cegueira permanente. Um dia Ismael fugiu de casa, mas não foi embora antes de acusar a mãe: "Sou negro por tua causa". Pelo visto, ao contrário das heroínas de *O Cortiço*, a mãe de Ismael não procurou "instintivamente um homem de raça superior à sua", negando ao "Doutor" a possibilidade de branqueamento. Uma acusação que também evidencia que a "cor/raça", ou melhor, a possibilidade de "branqueamento" é algo que se obtém do pai – em especial, como visto, do homem "branco" e estrangeiro.

Virgínia, que não era somente "branca" mas alva, linda e órfã; foi criada por uma tia – "fria e má"- que tinha cinco filhas, solteironas e virgens, com exceção da caçula que iria se casar. Virgínia amava em silêncio o noivo da prima. Certa noite este chegou mais cedo que o de costume e a encontrou sozinha. Sem nada dizer, ele de súbito, a beijou, "deslizando a mão pelo seu corpo". Isso foi tudo o que aconteceu, mas a tia e a prima assistiram toda a cena. Resultado: o noivo fugiu e a prima se enforcou.

Ismael, a quem Virgínia já conhecia como médico e amigo, acalentava uma paixão pela "branca" e virginal moça e foi chamado pela tia, para que a "violasse". E, assim foi, apesar do gritos lancinantes da vítima. Em seguida, o "negro" Ismael comprou a casa em que esta morava, mandando embora a tia e as virgens.

Virgínia passou a viver em cárcere privado sem poder ver ninguém. O marido tinha horror que ela visse um homem "branco". Como Emanuel, Ismael também se sentia inseguro e inferior ao macho "branco". Por ocasião do enterro do terceiro filho – o terceiro assassinado pela mãe -, apareceu Elias, que seduzido pela moça, acabou por engravidá-la. Virgínia queria "um filho vivo e não morto... um filho que não precisasse morrer" (:161), um filho "branco". O marido enlouquece de ódio quando descobre a traição; percebe que a esposa não esquecerá o "amor inocente" experimentado com seu irmão branco. Mas contraria as expectativas, não a ameaça de morte e, sim, ao filho que ela espera. Desesperada, para dissuadi-lo desta idéia, convece-o de matar seu próprio irmão. Pouco antes do assassinato, Virgínia diz a Elias: "[...] sinto que amarei teu filho não com o amor de uma mãe, mas de uma mulher".

Virgínia dá a luz a uma criança "branca", mas contrariando novamente as expectativas não nasceu um menino, mas, sim, uma menina: Ana Maria. No terceiro ato da peça, ela já está com 15 anos. Uma menina que foi criada odiando os "negros", sem saber

UNIVERSIDADE CANDIDO MENDES - UCAM
Biblioteca Frei A

que o pai era um. O próprio pai de criação, que a cegou quando ainda era bebê, encarregou-se da produzir este ódio. Pai e filha nutrem adoração um pelo outro. O incesto é novamente insinuado ao longo de vários diálogos e, por vezes, soa como se a prática condenada por um dos dez mandamentos fosse menos pecaminosa e diruptiva que a própria relação "inter-racial".

A cegueira produzida na filha e no irmão (e o próprio cárcere privado que confinava Virgínia) podem ser percebidos como um medo e, como sugere Süssekind (1982) como forma de negar a alteridade "racial" e a diferença. A escuridão e a solidão produzidas são, entretanto, "racializadas". É como um malogro que esta tentativa de se prevenir da alteridade "racial" aparece, pois concomitantemente à intenção de impor aos entes queridos um olhar e uma percepção independente da "cor", Ismael "racializa" esta percepção. A filha, por exemplo, acreditava que somente *ele* era "branco" no mundo.

Após uma violenta discussão com o marido, Virgínia recebe de Ismael a autorização de contar à filha toda a verdade sobre ele. Ao longo de três dias ela conversa com a menina. Neste mesmo período, Ismael constrói um mausoléu para se trancafiar com Ana Maria. À esposa, Ismael decretou que, após a conversa, fosse embora daquela casa, não sem antes acusá-la de sempre tê-lo odiado pelo fato de ser "preto".

Virgínia não consegue, como previra Ismael, convencer a filha de que seu pai é "preto", de criação e assassino do pai biológico. Uma frase emblemática de Ana Maria sintetiza tudo: "Pai é o que a gente quer, o que a gente escolhe... como um noivo. (...) Eu escolhi outro pai... ele é o noivo... claro, alvo... eu sinto quando ele vem, quando ele está [...]" (Rodrigues, 1987:181).

O diálogo final entre Ismael e Virgínia é, para os objetivos dessa análise, um dos mais significativos. Diz Virgínia: "[...] Eu não sabia que te amava, mas *minha carne pedia por ti*. Mas agora sei!" e pede, suplica para não ser expulsa. Para dissuadir Ismael, lembra da primeira noite, a noite do estupro. Recorda que durante o ato, voltaram à sua memória quatro "pretos" que viu carregando um piano quando tinha cinco anos e entendia "agora" porque a imagem havia surgido de modo tão forte naquela primeira noite: "*Esse foi meu primeiro desejo, O primeiro*". Este desejo que se anuncia como um aviso na infância de Virgínia a diferencia, como mulher, da sua competidora, a filha.

Ismael percebe, nesse momento, que a adoração da filha por ele é um engodo. Ela ama "sem sofrimento ou pavor", ao contrário da mãe, mas não sabe que o pai é "um negro hediondo". Após trancafiarem Ana Maria sozinha no Mausoléu, os dois se encaminham para o quarto: "Virgínia se estende na cama. Ismael, já atormentado pelo desejo que renasce, vai ao encontro da mulher". Mas o circuito de mortes não foi interrompido. O coro de mulheres "pretas" anuncia mais uma gravidez e mais um "anjinho negro". O desejo da mulher "branca" pelo homem "negro" e vice-versa não garante a reprodução e a continuidade da sociedade, é de tal forma diruptivo, que a condena.

3.3.3 - Análise das peças

Se nos clássicos da historiografia anteriormente discutidos o desejo "inter-racial" está excluído do circuito de trocas matrimoniais, nas peças analisadas a sexualidade e a afetividade são vividas no interior do casamento.

De acordo com Carneiro (1987), os textos de Nelson Rodrigues (e creio que o comentário, neste caso, também se aplica aos de Abdias do Nascimento) apontam, de uma forma geral, para a tensão existente entre os papéis tradicionais constitutivos do modelo patriarcal de família e as modificações nas relações entre indivíduo e sociedade que foram produzidas com a modernização pela qual passava a sociedade brasileira dos anos 40 e 50.

Tradicionalmente, o modelo de família patriarcal utilizado como referência nas análises sobre família, gênero e sexualidade operam com aquele construído por Gilberto Freyre em Casa-Grande & Senzala (1933)[24]. Nesse modelo de organização social, a autoridade máxima é exercida pelo *pater familias*, que, através de relações pessoalizadas, articula o público e o privado em torno de seu poder de mando. A imagem do *pater familias* funciona em Freyre (e nas análises que a tomam como um modelo) como a representação da virilidade – com sua dupla moral sexual - e, ainda, como um modelo nacional de dominação, vide o sadismo de mando – algo que abarca desde a conduta mais individual até uma representação nacional. Às mulheres cabe, nesse modelo, atuar no espaço doméstico e

[24] Curiosamente, não aparece nas citadas análises o modelo fornecido em *Sobrados e Mucambos* (1936), no qual o autor aponta para as modificações a que o mesmo é submetido com a passagem da Casa-Grande para os Sobrados, ícones do processo de mudança e decadência do patriarcalismo poligâmico, pelo qual a sociedade brasileira passou com a vinda da corte portuguesa para o Rio de Janeiro (Araújo, 1994).

zelar, através de uma conduta moral e sexual retilíneas e da educação das crianças, pela honra da família. Aos homens, no "patriarcalismo poligâmico", é concedida a autoridade máxima como pai e marido. O *pater familias* não vivia com a esposa "branca" a satisfação do desejo sexual, e sim com a amante "negra". O casamento, aliás, não é o espaço para a vivência da sexualidade: nem para o homem, nem para a mulher.

As peças ora analisadas operam com um modelo de família e casamento tradicionais. No modelo patriarcal, no entanto, não há lugar para um homem "negro", ainda que com *status*, no lugar de chefe e pai de família. Nota-se, nas peças, o interesse em mostrar esse homem deslocado na cena familiar: tenta viver a sexualidade e a afetividade no casamento; procura exercer um poder viril que não é obedecido. Apesar de Ismael colocar a esposa em cárcere privado, esta o trai com seu próprio irmão. Aliás, o próprio cárcere já é um indício de que ela não está apta a desempenhar seu papel como esposa, e tampouco a defender a honra da família, pois qualquer "branco" é uma ameaça. Uma ameaça também retratada em *Sortilégio*.

De fato, como afirma Birman (1991) e outros comentadores, *Anjo Negro* e *Sortilégio* combatem através do casamento "inter-racial", a mestiçagem como caminho para o "branqueamento". Nas duas peças o desejo de embranquecer aparece como um engodo, uma ilusão, cujas conseqüências, antes de beneficiar o "negro", o destrói. Mas como procurei enfatizar anteriormente, o que chama a atenção nesses escritos é o sexo do casal, utilizado como símbolo contra a possibilidade de "embranquecimento" e mestiçagem positiva: homem "negro" e mulher "branca". O par é oposto àquele presente nos autores clássicos da historiografia, nos quais o *casal miscigenador* é composto pelo homem "branco" e sua amante "negra", "mulata" ou indígena.

Nas duas peças, os homens "negros", já possuidores de títulos de prestígio (um é médico e o outro advogado) desejam entrar no mundo "branco", desejam "embranquecer" através do casamento "inter-racial", da união com uma mulher "branca", e, conseqüentemente, da incorporação de uma prole mestiça e "clara". A mudança de *status* verificada no plano sócio-econômico deve ser completada através do casamento, que traz a possibilidade do "embranquecimento". Apenas o título de prestígio e uma situação econômica confortável não parecem ser suficientes para se entrar no mundo dos "brancos", aquele onde se aloca o monopólio do poder e do prestígio.

O que os dois personagens "negros" almejam é construir uma família nos moldes tradicionais. Os papéis masculino e feminino que compõe esse modelo estão, entretanto, deslocados. Margarida, Efigênia e Virgínia são mulheres excessivamente sexualizadas - assim como as primas desta última. Esse ponto merece um comentário: as primas solteironas de Virgínia, impregnadas e tomadas pelo desejo sexual, expressam inveja pelo fato dela possuir um marido – mesmo que seja "negro". Elas reforçam a idéia de que casar é melhor que ficar solteira, mas seus desejos sexuais quase infrenes denunciam que também elas estão deslocadas do seu papel feminino. Mais que desejar um marido e demarcar, por oposição, o problema da mulher sozinha e solteira, as primas *desejam um homem*. Vêem e falam não da ausência de um provedor mas dos problemas da abstinência sexual, que acaba por enlouquecê-las – uma a uma.

Sortilégio se erige sob o registro da falta ou mesmo ausência. Os "negros" estão excluídos da sociedade "branca", denuncia o autor. As tentitivas de inclusão disponíveis soam falsas, ensina didaticamente Abdias do Nascimento. Diante da exclusão e da falsidade só lhes resta lançar mão daquilo que "sobreviveu" do passado africano: o candomblé. Além de separatista o texto é dramático: não há saída para os que renegam a "cultura negra" assim concebida. A morte de Emanuel é, nesse sentido, didática e trágica. Sob toda a poderosa bruma do exotismo Abdias do Nascimento retira, como um mágico de uma cartola, a solução para o drama da discriminação.

Tanto Emanuel quanto Ismael se perdem no processo de individuação. A questão é: quem é o "negro" que ascende e adquire *status*? Como lidar, como enquadrar aqueles que parecem estar fora de lugar? Por oposição, vemos ser reificada a imagem do 'negro" como pobre, trabalhador sem qualificação e casado com uma "igual". Aos "negros" da peça de Abdias são reservadas duas opções opostas: ceder às seduções do "embranquecimento" (um engodo) ou "resgatar" a cultura eclipsada pela dominação "branca" e se fortalecer.

O desejo "inter-racial" aparece nas peças como um desejo maldito, que une mas mergulha seus amantes na tragédia; não concebe a reprodução e a continuidade embora esteja no espaço legítimo do casamento. As duas peças enfatizam fortemente o assassinato dos filhos mestiços, aqueles que seriam os herdeiros da "cor", da posição social e do nome.

O modelo patriarcal, tal como aparece nas análises clássicas, impõe um sistema assimétrico de trocas e alianças e está fundado numa tríade que justapõe gênero, "cor" e

status. O *pater familias* é aquele que detém o poder de vida e morte sobre a família. A mulher "branca" desempenha o papel de esposa/mãe. Trata-se de uma mulher assexuada, sobre a qual pesa o dever de manter a honra da família, o que leva, portanto, a um controle de sua sexualidade. A contrapartida masculina está imersa em permissividade, não sendo, portanto, simétrica. Dado o caráter sacralizado da categoria mãe/esposa, é fora do lar o lugar da satisfação sexual. Se colocarmos "cor" no modelo patriarcal, veremos que este casal é "branco", e que o elemento masculino do casal se satisfaz fora de casa, com a mulher "negra" ou "mulata", objeto de seu desejo sexual. Trata-se, assim, em princípio de uma tríade explícita, na qual o quarto elemento, o homem "negro"/"mestiço", está excluído. De fato, é o que vemos nas análises historiográficas clássicas. Esta troca assimétrica impõe ao homem não "branco" um papel de *excessivamente* doador. Ele fornece mulheres mas não as recebe na mesma proporção. A "cor"/"raça" agrega uma estrutura de prestígio e poder que exclui o elemento "negro"/mestiço deste sistema de trocas.

Se, por um lado, vemos nas peças uma sobreposição das categorias "cor" e prestígio, de modo que o casamento "inter-racial" aparece como um malogro; por outro lado, por oposição, as peças acabam por demonstrar e sublinhar a existência mesma do desejo que tencionam negar. Sobretudo em *Anjo Negro*, na relação entre Virgínia e Ismael, uma relação investida de atração e repulsa. Afinal, como afirmou Leach: "o que mais influi nas regras sobre o casamento e acasalamento são as idéias, não tanto os fatos concretos. [Aquelas] acabam por ser reivindicações do que se deveria fazer. O que passa na realidade é, em geral, muito diferente" (Leach, 1976:97).

No plano das representações, a estrutura escolhida para a decantada miscigenação brasileira é composta pelo homem "branco" com sua esposa "branca" e a amante "negra"/"mestiça". Com Lévi-Strauss (1982), aprendemos que aquilo que nega, acaba, no mesmo movimento, por afirmar. Para Birman (1991), as peças evidenciam que a "cor"/"raça" é um atributo que se herda do pai, de modo que o filho de Ismael é "negro", mas o de Elias é "branco". Mas dada a justaposição das variáveis "cor", classe, prestígio, podemos supor que, além da "cor", é transmitida à prole certa posição de classe e prestigio. O casal "inter-racial", composto pelo homem "negro" e a mulher "branca", ameaça a posição de classe e poder do homem "branco". Dada a força desse modelo, que como visto, se constitui em um modelo de dominação nacional, acaba por se configurar, reitero, como

um **tabu**: elimina o *continuum* anteriormente mencionado entre o colonizador "branco" português e seus descendentes brasileiros.

Se, por um lado, ao contrário dos clássicos da literatura, a disputa se restringe, agora, ao gênero e a "raça" – aquela entre nações não faz mais sentido em um meio urbano da década de 50; por outro lado, a relação do homem "negro" com a mulher "branca" põe em xeque, ao mesmo tempo, tanto a estrutura de dominação colonial – cujas assimetrias configuraram, grosso modo, as relações sociais brasileiras – quanto, nesse sentido, a de classe.

A quebra de um tabu produz ansiedade e conflitos, como demonstraram Mary Douglas (1966) e Leach (1976). No caso analisado, parece impor, igualmente, uma circularidade libidinal perigosa à existência, perpassada por doses de poder e perigo.

Da forma como percebo, esse tabu se reforça pelo fato da mulher "branca" – de modo oposto e complementar ao homem – possuir como função manter a espécie. Na literatura analisada não é à toa que as mulheres "brancas" sexualizadas padeçam: são alcoólatras, histéricas, morrem tragicamente. São, enfim, diruptivas. Para se manter a espécie parece ser necessário operar um controle da sexualidade e, concomitantemente, exaltar a anuência e a submissão femininas. A esta somente cabe manter – reproduzir o mesmo. À "mestiça", atribui-se um papel mais ativo, dado seu caráter ambíguo[25]. Ela é *menos* que as "brancas", porém *mais* que as "negras". Seu papel não é de manutenção: há potencialidade de mudança em seu útero na medida em que este é o lugar privilegiado do melhoramento da "raça", onde reside a possibilidade de branqueamento.

Há, parece-me, um outro aspecto desse tabu que precisa ser ressaltado e que está embutido na lógica de classificação de "cor" brasileira. Em um país onde prepondera a classificação de marca[26], onde tal classificação possui mais força que a de origem. Os mestiços "quase brancos" terão relativamente chances iguais na vida social. Esta parece ser uma outra ambigüidade característica das relações "inter-raciais", constituindo-se em uma ameaça à dominação (quase) "branca" masculina. E, como na vida social, o mestiço em si não traz evidências acerca das suas origens (qual dos seus progenitores é "branco" ou "negro"?), parece ser mais fácil operar uma distinção de classe, ou, em outras palavras,

---

[25] Talvez por isso a mulata seja a "tal".

[26] Para Oracy Nogueira "onde o preconceito é de marca, a probalidade de ascensão social está na razão inversa da intensidade das marcas de que o indivíduo é portador" (1955: 35).

justapor classe a "cor". Se minha hipótese faz sentido, poderíamos inverter a frase de Stuart Hall citada por Paul Gilroy: classe no Brasil (dado o sistema multipolar de classificação de "cor") parece ser o modo como a "raça" é vivida[27].

Conclusão

Pelo que venho investigando, parece que o par homem "branco"\mulher "mestiça", quando circunscrito a uma relação de amasiamento, concubinato, "raparigas" (nunca casamento formal) retira a força de sua legitimação da nação, de uma idéia de nação atrelada à perspectiva do "branqueamento".

O par oposto, nesse sentido, aparece invariavelmente como poluidor: A sua exclusão da literatura, ou mesmo seus destinos trágicos, evidenciam que se trata de um contato tabu – e aqui creio que também uma idéia de nação está em jogo.

Como dito anteriormente, na prática, é tanto "mestiço" um filho de um homem "negro" com uma mulher "branca" quanto o filho do casal com "cor" inversa. Entretanto, se ao peso e *status* da "cor" acrescentarmos as hierarquias de classe e gênero, veremos que o quadro muda completamente: o tom da mistura se diferencia.

Assim, temos: homem "branco" estrangeiro com mulher mestiça\"negra" – par que, através de uma relação de dominação e erotismo, fala sobre a construção da nação. Homem "negro"\mulher "branca" – par que expõe, põe a nu, a diferença de classe. Na medida em que, uma vez sobrepostas ao gênero, "cor" e classe são irredutíveis.

O primeiro par não ameaça a estrutura de dominação e classe, pois ainda que os filhos mestiços sejam incorporados à família, a mulher "não branca" nunca é incorporada, a não ser no legitimado papel de amante, rapariga, concubina ou amasiada mas nunca como esposa. O contrário se dá com o segundo casal. Trata-se de uma articulação - nas peças e romances analisados pelo menos - entre desejo e casamento.

Algo em parte surpreendente, pois a relação entre homens e mulheres "brancos", não aparece sob a égide do desejo. O desejo erótico na "cor branca" aparece somente no pólo masculino, que se completa com a lúbrica "mulata". A mulher "branca" aparece sempre deserotizada nessa relação.

---

[27] Paul Gilroy argumenta, seguindo Hall, que na Grã-Bretanha "raça é o modo como classe é vivida". Identificando na crise social do pós-guerra um sentido e vivências raciais (ver: Gilroy, 2001 e sobre o tema, Wade, 2000).

"branco" e, como dito, a própria estrutura de dominação social e econômica.

Um contato, porém, que se evidencia tabu, na medida em que – como mostra particularmente a peça de Nelson Rodrigues – articula a uma relação formal (deserotizada), o desejo erótico entre o homem "negro" e a mulher "branca". As palavras finais de Vigínia se tornam particularmente expressivas no sentido de evidenciar seu desejo por um homem "negro". Eis a outra face de seu caráter diruptivo.

Para concluir, gostaria de apresentar algumas tabelas nas quais agrupo certos elementos recorrentes nos escritos analisados e que me parecem úteis à reflexão ora desenvolvida. Primeiramente, montei um quadro (tabela 1) com as hierarquias de gênero e "raça" de um modo geral. Como poderá ser visto nesta tabela, o homem "branco" aparece como superior em ambos os itens. Em posição oposta, está a mulher "negra", que aparece como inferior nos dois elementos. Sociologicamente a pergunta é: por que os dois se juntariam? Ignorando todas as variáveis possíveis, é facultativo afirmar que o homem "branco" pode conseguir a mulher que quiser e por que desejaria a "negra"? Nessa matematização sociológica, o par que tem algo a trocar é o homem "negro" com mulher "branca". A ênfase no desejo e na erotização do par homem "branco"\mulher mestiça aparece, como sugeriu Sérgio Carrara[28], como o único recurso possível - se nos atermos às trocas e reciprocidades matrimoniais tal como são concebidas antropologicamente - para justificar essa união.

---

[28] Comunicação pessoal.

Tabela 1- Hierarquias de gênero e "raça"

Sexo\cor	Gênero	Raça
Homem branco	+	+
Mulher branca	-	+
Homem negro	+	-
Mulher negra	-	-

Na tabela 2 montei um quadro com as hierarquias de gênero, "raça" e mestiçagem em geral. Nesta, os homens são superiores às mulheres e os "brancos" aos "negros", sendo que os mestiços (homem e mulher) são superiores, respectivamente, aos homens e mulheres "negros".

Em seguida (tabela 2-2), atribuí os sinais que indicam sua valorização ou não do ponto de vista da nação, tal como aparece nos autores clássicos analisados. O foco incide sobre procriação, erotismo e "embranquecimento". Nesses, o homem "branco" é, de fato, superior – trata-se do "procriador". Mas, se ao gênero feminino e à "raça" acrescentarmos erotismo, veremos que a mulher mestiça (em especial a "mulata") se sobressai, dado que vem dela a chance de embranquecimento. À mulher "branca" (deserotizada) cabe fazer a manutenção da "raça".

Tabela 2 - Hierarquias de Gênero, "Raça" e Mestiçagem

Sexo\cor	Gênero	Raça
Mulher branca	-	+
Mulher mulata	-	+\-
Mulher negra	-	-
Homem branco	+	+
Homem mulato	+	+\-
Homem negro	+	-

Tabela 2-2 \ Hierarquias de Gênero, Erotismo, "Raça" e Mestiçagem (Nação)

Sexo\cor	Gênero	Raça	Erotismo
Mulher branca	-	+\+	-
Mulher mulata	+	-\+	+
Mulher negra	-	-\-	-
Homem branco	+	+\+	+
Homem mulato	-	-\-	-
Homem negro	-	-\-	-

Do ponto de vista dos que propunham (ou simpatizavam com) o "embranquecimento" da nação (a mestiçagem positiva), vemos se delinear (cf. tabela 3), o lugar das mulheres por "cor" na estrutura de procriação, que agrega as distinções de classe. Assim, como diz o ditado: "a "branca" é boa para casar, a mulata para f... e a "negra" para trabalhar". Esse ditado evidencia, ainda, que o homem "branco" pode manter a espécie (e a estrutura de dominação) casando com a "branca" e, concomitantemente, "embranquecer" a nação: mantém intercurso carnal com as "mulatas" – que estão alocadas em um papel legítimo (de amantes) mas não ameaçam a família e a ordem estabelecidas – promovendo, assim, o "branqueamento" da nação.

Tabela 3 -Hierarquias de Gênero Feminino e "raça" para a nação (visando embranquecimento)

Sexo\cor	Casar	Procriar
Mulher Branca	+	+
Mulher mulata	-	+
Mulher negra	-	-

A seguir, procuro agrupar alguns dos elementos recorrentes nas relações afetivo-sexuais "inter-raciais" analisadas no capítulo 3. Procurei quantificar e dar visibilidade aos casais que permanecem juntos, separados e o tipo de relação que estabelecem. Vemos, assim, que dos nove casais perfilados *somente quatro* terminam juntos: em dois deles, à relação é atribuída um valor negativo e em dois positivo. Sendo que um é periférico na narrativa de *O Cortiço* e o outro constitui o clássico casal civilizatório. Diante desse

quadro, impressiona que somente haja um casal formalmente constituído que protagonize uma relação positiva.

Tabela 4 - Casais "inter-raciais" que se mantiveram juntos (estado civil), separados e a qualidade da relação

Casal	Cor	Juntos	Separados	Estado Civil	Tipo de relação
Raimundo e Ana Rosa	Mulato / Branca		X		
João Romão e Bertoleza	Branco / Negra		X		
Jerônimo e Rita Baiana	Branco / Mulata	X		Amasiados	Felizes e degradados
Alexandre e Augusta Carne-Mole	Mulato / branca	X		Casados	Felizes
Amaro e Aleixo	Negro / branco		X	-	
Balduíno e Lindnalva	Negro / branca		X	-	
Nacib e Gabriela	Branco / Mulata	X		Amasiados	Felizes e civilizatórios
Emanuel e Margarida	Negro / Branca		X	Casados	
Ismael e Virgínia	Negro / Branca	X		Casados	Felizes e degradados

Na tabela abaixo (cf. tabela 5), procurei agrupar os casais a partir da variável "procriação". Significativamente, somente Augusta Carne-Mole e Alexandre possuem filhos, mas a única informação disponível em *O Cortiço* é de que sua filha (uma mestiça) está sendo criada pela prostitua Léonie. Os outros foram abortados ou assassinados (pelas mães "brancas") ou não foi mencionada a possibilidade de se gerar filhos.

Tabela 5 - Casais "inter-raciais" com e sem filhos – causa

Casal	Com Filho	Sem filho	Causa
Ana Rosa e Raimundo		X	Aborto natural
João Romão e Bertoleza		X	Aborto induzido
Jerônimo eRita Baiana		X	Possibilidade não mencionada
Augusta Carne-Mole e Alexandre	X		Filha se tornará prostituta
Amaro e Aleixo		X	Ambos são machos
Balduíno e Lindnalva		X	Nunca se tocaram (enteado branco)
Nacib e Gabriela		X	Possibilidade não mencionada
Emanuel e Margarida		X	Assassinados pela mãe
Ismael e Virgínia		X	Assassinados pela mãe

Na tabela 6, estão agrupados os casos em que o cônjuge ou amante morreram. Procurei identificar a "cor", o gênero e a causa da morte. Entre os seis mortos, três foram assassinados (dois pelo parceiro – Aleixo e Margarida) e um pelo competidor (Raimundo). Bertoleza se mata e Lindnalva morre por ter escolhido um caminho disruptivo e suicida, sobretudo, para uma mulher "branca" – a prostituição. Emanuel é assassinado por Exu. Chama atenção que entre os nove casais, seis terminem com a morte do(a) parceiro(a), entre os quais, quatro são do gênero feminino e em um deles - Emanuel e Margarida - ambos acabam mortos: Margarida é assassinada por Emanuel, que, por sua vez, se *deixa ser abatido* por Exu.

Tabela 6: Cônjuge ou amante mortos por gênero e "raça"

Nome\sexo	Tipo de morte	Cor	Gênero
Raimundo	Assassinato	Mulato	Masculino
Bertoleza	Suicídio	Negra	Feminino
Aleixo	Assassinato	Branco	Feminino
Lindnalva	Suicídio	Branca	Feminino
Emanuel	Assassinato	Negro	Masculino
Margarida	Assassinato	Branca	Feminino

Na tabela 7, os casais estão agrupados pelos dois fatores que parecem estruturar as relações "inter-raciais" – mobilidade social e desejo erótico. Eles foram identificados pelo item que se sobressai na relação, embora alguns abarquem ambos os aspectos como é o caso de Nacib\Gabriela, João Romão\Bertoleza, Ismael\Virgínia. Ainda que os dois primeiros (homem "branco"\mulher "não branca") realizem um contrato de "cama e mesa", a marca mobilidade\desejo é diferentemente enfatizada. Dos três casais classificados no item mobilidade, apenas Emanuel e Margarida da peça *Sortilégio,* de Abdias do Nascimento, negam completamente o desejo um pelo outro.

Tabela 7 - Casais – Mobilidade Social\Desejo (Juntos ou separados)

Casal	Mobilidade social	Desejo	Junto\separado
Ana Rosa e Raimundo		X	Separados
João Romão e Bertoleza	X		Separados
Jerônimo eRita Baiana		X	Juntos
Augusta Carne-Mole e Alexandre		X	Juntos
Amaro e Aleixo		X	Separados
Balduíno e Lindnalva		X	Separados
Nacib e Gabriela		X	Juntos
Emanuel e Margarida	X		Separados
Ismael e Virgínia	X	X	Juntos

Como pode ser visto, a variável "desejo" aparece como o elemento mais recorrente, porém há algo de tantálicco nesse desejo, tendo em vista que a maioria dos casais acaba separado. Entre os casais que permaneceram juntos ao final da narrativa, o desejo infrene marca a relação dos casais Jerônimo/Rita Baiana e Nacib\Gabriela – o primeiro, degradado; e o segundo, apresentando uma civilidade própria aos tempos modernos. No caso de Augusta Carne-Mole/Alexandre e Ismael/Virgínia, vemos que o primeiro casal apresenta-se muito periférico na narrativa e, de fato, mais que desejo-erótico, Augusta Carne-Mole explicita uma relação pela chave dos sentimentos. O oposto aparece na vertiginosa e trágica relação de Ismael e Virgínia. Surpreendemente, o casal não somente fecha a peça na cama de seu quarto, como afirma o desejo-erótico um pelo outro: um desejo disruptivo e encerrado em si mesmo. Mas, por fim, algo mais deve ser mencionado: O "negro" Ismael e a "branca" Virgínia, ao afirmarem seus mútuos desejos-eróticos, acabam por erotizar o espaço legítimo da reprodução da espécie: o quarto do pais.

A seguir, convido o leitor a retornar aos autores sociológicos clássicos, cujos escritos irei analisar de posse do instrumental desenvolvido até o momento.

Capítulo 4
Retornando aos Clássicos da Sociologia: A Ascensão do "Mulato" e do "Negro" à Esfera dos Prazeres, do Erotismo e das Trocas Formais

Introdução

No capítulo anterior pude, por meio dos escritos literários, dimensionar alguns dos valores e representações sociais que são atribuídos ao casal homem "negro"/ mulher "branca". Como visto, nos Capítulos 1 e 2, esta relação parece provocar um maior estranhamento que a relação oposta. Em parte, por ameaçar uma estrutura de dominação calcada na "raça" e no sexo "brancos"; mas, igualmente, por erotizar sempre no interior de uma relação formal o casal homem "negro" e mulher "branca" – em geral excluídos das narrativas ou deserotizado.

Com os estudos estatísticos analisados no Capítulo 1, pude construir o ponto de partida desta tese, qual seja, a preponderância da união formal homem "negro"/mulher "branca" no processo de miscigenação contemporâneo, opondo-se à representação corrente que focaliza o encontro erótico do homem "branco" com a "lúbrica mulata".

No Capítulo 2, a preponderância deste casal no processo de miscigenação é reiterada por todos os autores, mas, contrariando a perspectiva mais comum sobre o tema, vimos como essa relação (e a própria viabilidade da nação) somente foram concebidas de maneira positiva em Oliveira Vianna e Gilberto Freyre, que apresentam a sensualidade e o erotismo da "mulata" geridos, ou pela possibilidade de uma união formal, como no caso de Oliveira Vianna, ou na noção de "patriarcalismo poligâmico" de Freyre, no qual a gestão da sexualidade engendra as diferenças de sexo e "raça" no interior de uma certa correlação de forças.

O objetivo deste capítulo é analisar os estudos sociológicos de alguns dos autores clássicos que abordaram o tema das relações afetivo-sexuais "inter-raciais" e, conseqüentemente, as idéias de mestiçagem, gênero e erotismo, que não remetem exclusivamente ao início do período colonial, focalizando o Império, ou recorrendo à história como elementos explicativos para compreender a dinâmica "racial" construída na sociedade de classes. Ao contrário dos escritos analisados no Capítulo 2, aqueles cuja análise compõe este capítulo têm em comum a referência, explícita ou implicitamente,

do casal homem "negro"/mulher "branca" como elemento de grande relevância na construção de seu quadro teórico e conceitual.

Como adiantei na Introdução desta tese, a análise desses autores não iria se constituir inicialmente em um capítulo; entretanto, após a construção do capítulo sobre os textos literários (Capítulo 3) pude identificar uma série de aspectos referidos às relações afetivo-sexuais "heterocrômicas", em especial aquelas evocadas quando da inclusão do par homem "negro"/ mulher "branca". Se até *Casa-Grande & Senzala* e *Raizes do Brasil* os "negros" e "mulatos" somente apareciam no mundo do trabalho (nunca dos afetos e prazeres), agora eles vão, aos poucos, adquirindo uma certa visibilidade que, ao contrário da "mulata", é circunscrito ao sistema formal de trocas e reciprocidade.

Com *Sobrados e Mucambos*, de Gilberto Freyre, que abre as análises empreendidas neste capítulo, o par homem "negro"/mulher "branca" começa a entrar em cena. Focalizarei, mais especificamente, o capítulo "A Ascensão do Bacharel e do Mulato", que será seguido de *Brancos e Negros na Bahia: Estudo de Contato Racial*, de Donald Pierson; "Manifetações do Preconceito de Cor", de Roger Bastide; e "Cor e Estrutura Social em Mudança", de Florestan Fernandes, que compõem o livro *Brancos e Negros em São Paulo: Ensaio Sociológico sobre Aspectos da Formação, Manifestações Atuais e efeitos do Preconceito de Cor na Sociedade Paulistana*; e ainda *O Negro no Rio de Janeiro*, de Costa Pinto; *Nem Preto Nem Branco: Escravidão e Relações Raciais no Brasil e nos Estados Unidos*, de Carl Degler, e *Democracia Racial*, de Thales de Azevedo.

Para tanto, utilizarei uma estratégia analítica similar à encetada nos três primeiros capítulos desta tese. Em outras palavras, nas páginas subseqüentes perscruto os valores e percepções relativos às idéias gênero, casamento, relação sexual e erotismo, a partir das representações veiculadas sobre os relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais", e da categoria mestiçagem, operada pelos autores citados. Menos relevante nesses autores é a noção de "raça" que orienta suas interpretações. Digo menos relevante porque, a partir já de Donald Pierson (1945), o conceito biológico de "raça" cede lugar a uma percepção e importância sociológicas acerca da forma como esta idéia aloca socialmente os indivíduos no espaço social.

Entre os aspectos mencionados que orientarão a leitura dos autores citados, pude identificar um campo de manobra que traz à cena outros dois elementos centrais na promoção (ou não) dos relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais": as noções de

status e prestígios, um campo que se estrutura através da articulação de tais elementos com o sistema de classificação de "cor" no Brasil e aparece, freqüentemente, organizado pela noção de classe social nas narrativas analisadas.

Focalizo estas questões porque elas estão presentes na análise de todos os autores que discutiram o tema das relações entre "negros" e "brancos" no Brasil, subsumidos, recorrentemente, ao uso indiscriminado da noção de classe social. Minha hipótese para a análise subseqüente é de que "cor" e ascensão social, sobejamente articuladas na literatura, são, em alguns desses escritos, mais pensadas a partir de certos atributos de *status* e prestígio que exatamente de classe. Em outras palavras, algo que está atrelado, mas não se restringe ao âmbito econômico.

O ponto que objetivo ressaltar é o seguinte: a noção de classe social indiscriminadamente mencionada, carece de maior qualificação. Da forma como percebo, os autores que interpretam o contato sexual "inter-racial" e, conseqüentemente, a mestiçagem como um campo que mobiliza diferenciados elementos de prestígio que os "negros" podem manipular para se inserir no chamado mundo "branco", estão mais próximos (como em Donald Pierson e Thales de Azevedo) da noção de classe, tal como definiu Max Weber.

Nesta perspectiva, além do poder econômico que determina as posições de classe, há outros elementos que constituem as hierarquias sociais, como, por exemplo, as convenções, os grupos de *status*, os "modos de vida". Em Weber, a ordem econômica é o operador da definição de classe, mas diferentemente de Marx, esta é pensada em termos de "situação de classe", dada pela posição no mercado e não pela estrutura de produção. Assim, se a classe está determinada a partir de um viés econômico, a "situação de *status*" supõe um grupo com um "estilo de vida" próprio e específico. A "honra" de um grupo, assim como seu intercâmbio social, não estão pautados em um critério meramente econômico, e sim em comungarem de um mesmo "estilo de vida". É nesse sentido que o casamento endogâmico é citado por Weber como um fator relevante no que tange à manutenção do *status* social.

Os autores que, por sua vez, compreenderam as relações afetivo-sexuais "inter-raciais" e a mestiçagem como operadores lógicos da discriminação, estão mobilizando uma noção de classe social mais próxima de Karl Marx. Para Florestan Fernandes e Costa Pinto, por exemplo, os elementos de prestígio social que compensariam a desvantagem da "cor negra", são, antes, interpretados como indicativo do preconceito

"racial", dado que inclui, *individualmente*, alguns, e não modifica a estrutura de produção propriamente dita.

Como procurarei demonstrar ao longo deste capítulo, em ambas as chaves analíticas – seja a que mobiliza um viés mais marxista, seja aquela que pode ser interpretada como mais próxima do arcabouço teórico weberiano – o casal homem "negro"/mulher "branca" aparece como o principal operador lógico de suas narrativas. A hipótese que orienta a análise que se segue, supõe que articular um nexo entre "raça", mestiçagem e gênero não pode prescindir do peso relativo da idéia de prestígio e sua inter-relação com a noção de classe social, como um campo de manobra onde se erigem certas possibilidades (ou não) de interação afetivo-sexuais entre os distintos grupos de "cor".

A idéia de erotismo adquire destaque na inter-relação dos elementos perfilados por se configurar, seja explícita ou implicitamente, afirmado ou insulado, como um elemento de prestígio (ou estigma) que preside tais uniões. No mercado dos afetos e prazeres "inter-raciais" – legitimados ou não pelo casamento –, o erotismo, assim como outros atributos de prestígio, aparece, ainda que de forma freqüentemente obscurecida, como um elemento de grande relevância.

Motivados a pensar o Brasil enquanto nação, os autores analisados operam com específicas perspectivas (e entrelaçamentos) de "raça", erotismo, gênero, prestígio e classe social. Ainda que tais pressupostos muitas vezes não estejam explicitados – sobretudo a inter-relação de gênero com erotismo –, creio ser possível compreender como, no âmbito local, tais elementos e clivagens foram concebidos e instrumentalizados para a produção de uma certa imagem de nação, símbolo que estrutura as narrativas destes autores. Em suma, o ponto de convergência desses autores opera-se nos sentidos e significados engendrados pelos relacionamentos afetivo-sexuais e na idéia de mestiçagem – celebrada ou criticada – porém, jamais ignorada.

As sugestões de Ortner e Whitehead (1981) acerca das idéias de gênero, sexualidade e reprodução serão outra referência constante na análise aqui desenvolvida. Na percepção das autoras, a naturalização das relações de gênero, sexo e reprodução são uma base – cuja própria ênfase no fator biológico apresenta-se como amplamente variável –, para a organização cultural do gênero e da sexualidade.

A diferença entre os gêneros são, nessa perspectiva, recorrentemente representadas em termos de oposições binárias: natureza/cultura, que aproxima a mulher da natureza e o homem da cultura; privado/público, no qual às mulheres cabe o mundo

doméstico e aos homens um papel no mundo público. Para as autoras, o ponto de convergência dessas distintas representações refere-se ao fato de a esfera feminina ser encompassada pela masculina, que por sua vez não somente agrega os principais elementos de prestígio social, como depende, em grande medida, da esfera feminina para a manutenção de seu prestígio e honra. Defendem, neste sentido, que a ideologia de gênero deve ser pensada a partir da organização do *status* e do prestígio.

O ponto de vista que sustento nesta tese refere-se ao rendimento dessas idéias para a análise dos relacionamentos afetivo-sexuais "heterocrômicos", que similarmente ao gênero, também devem ser compreendidos no interior da estrutura de prestígio e *status* que lhe confere (e veicula) uma série de significados. Se a estrutura de prestígio e de *status* é central para a compreensão dos significados de gênero socialmente construídos, no caso em questão esta não pode prescindir de sua articulação com "raça/cor" – que também agregam tais elementos.

Como as próprias autoras argumentam, a hierarquia de gênero tanto pode estar amalgamada com outras estruturas de prestígio, quanto possuir um eixo – como, por exemplo, o binômio poluição/perigo, na Índia, que opera similarmente a distinção entre os sexos e as castas, mas que as mantém, entretanto, enquanto esferas diferenciadas. Seguindo essa chave interpretativa, a clivagem de "raça/cor" parece estar, igualmente, perpassada por uma estrutura de prestígio inter-relacionada à classe, como bem observam alguns dos autores em análise, mas, sobretudo, no aspecto que vem sendo introduzido, e cujo nexo venho construindo nesta tese: as estruturas de prestígio intercruzando gênero, "cor" *e* erotismo.

As idéias de *status* e prestígio estão, tanto na literatura que trata do tema, quanto nas falas de meus informantes – como será visto no Capítulo 5 – ancorando fortemente as hierarquias "raciais" e de gênero, que, uma vez entrelaçadas com uma certa idéia ou sentido de erotismo, veiculam um significado específico de mestiçagem. Esse aspecto é relevante para a análise porque a mestiçagem, compreendida, sobretudo, como "embranquecimento", é apontada por vários autores como um fator que motivaria as uniões "heterocrômicas" por parte dos "não brancos".

O recurso ao texto de Ortner e Whitehead procede, em especial, na análise empreendida neste capítulo porque os autores que serão discutidos estão operando – seja para pensar o Brasil colonial, seja para pensar sua "contemporaneidade" – no interior de uma perspectiva patriarcal, com marcadas hierarquias de gênero, "cor" e erotismo, que são fortemente estruturadas a partir de uma certa concepção de prestígio e *status* social.

Assim, seguindo a sugestão das autoras, a tendência "androcêntrica", levaria a uma concepção de feminilidade relacional com o homem, por sua vez concebido em termos de ocupações e *status*: trata-se, neste caso, de um termo (masculino) e uma relação (feminina). Neste sentido, mais do que desempenhar um papel no mundo público, cabe destacar em que ponto da estrutura de prestígio este homem está alocado[1]. Se incorporarmos "cor" neste modelo, encontraremos significativas diferenças e questões, como poderá ser visto ao longo da análise deste capítulo.

Como bem discute Castells (1999) "[...], no patriarcalismo a heterossexualidade é 'compulsória' [e permite] expressões ocasionais particulares de desejo dos homens [e, devo acrescentar, também das mulheres] por pessoas do mesmo sexo desde que mantidas nos becos escuros da sociedade". Esta linha interpretativa talvez explique a marca profundamente *heterossexual* dos estudos que foram analisados nas páginas precedentes, e dos que estarão em foco nas consecutivas. Desta forma, *O Bom-Crioulo*, de Adolfo Caminha, continua a ser uma referência isolada no escopo desta tese. A relevância deste comentário, que talvez o leitor considere algo fora de lugar neste momento, refere-se à importância do contato sexual "inter-racial" na produção de uma certa imagem de nação em disputa pelos autores aqui analisados: seja para celebrar a mestiçagem, seja para criticá-la, seja para utilizá-la como símbolo de uma certa harmonia entre as "raças", seja para apontá-la como o *locus* da discriminação "racial", os autores estão operando (e buscando legitimar) uma certa representação de nação. Assim, à idéia de mestiçagem (que não é produzida em abstrato), deve-se articular a de reprodução. "Raça", mestiçagem, reprodução e sexo – aspectos lidos como iminentemente biológicos – tendem a ser naturalizados no interior de uma concepção patriarcal de família e sociedade, que, por sua vez, se constrói sob a égide da heterossexualidade.

Nesse sentido, procedi à leitura e análise dos textos que seguem a partir dos seguintes critérios: 1) analiso os valores atribuídos tanto aos casamentos, quanto às

---

[1] Marco Antônio Gonçalves retorna à autores clássicos que operaram em suas análises com as diferenças de gênero, no sentido de investigar seu rendimento para a análise da dimensão ontológica da "Diferença". No caso das autoras em foco, o autor defende que tanto a reflexão de Ortner e Whitehead quanto os estudos de gênero em geral investigam os sentidos e significados da "[...] diferença mas não necessariamente passam por um questionamento sobre a ontologia desta diferença; ontologia aqui empregada no sentido mais filosófico do termo, isto é, o universo das qualidades que constituem e engendram essa diferença e como essa diferença produz e é produzida pela Diferença que constitui e funda, de uma maneira mais global, o pensamento sócio-cosmológico" (2000:08). A discussão empreendida pelo autor me estimula a pensar sobre os sentidos veiculados pela articulação de "raça" à gênero na construção ontológica da "Diferença".

relações sexuais "inter-raciais", assim como sua importância na produção de uma especificidade brasileira acerca do contato "racial"; 2) a análise acima não pode prescindir, pelo menos da forma como interpreto, das clivagens de gênero, erotismo, prestígio e mobilidade social, aspectos que são estruturadores das diferenciadas percepções; 3) por último, analiso a relevância da idéia mestiçagem e da perspectiva (ou não) de "branqueamento" como o conceito-chave na leitura das relações entre "brancos" e "negros" no Brasil. Em outras palavras, a possibilidade de "branquear" é, freqüentemente, compreendida como um incitador especial das relações afetivo-sexuais "heterocrômicas"; 4) sempre que for relevante para o quadro explicativo do autor, irei ressaltar a concepção de método comparativo utilizada, assim como seu peso relativo para as análises realizadas.

4.1 - Gilberto Freyre: o "mulato" bacharel no mercado dos afetos, dos prazeres e das alianças conjugais

Em *Sobrados e Mocambos*, Gilberto Freyre focaliza os dois novos triunfos do Império: o bacharel e o "mulato". Tidos como símbolos de diferenciação já no final do período colonial, eles representam uma quebra no "equilíbrio de antagonismos" concebidos pela metáfora espacial da casa-grande e da senzala, que foi substituída pela "nova aristocracia" dos sobrados e a "nobreza" dos bacharéis.

Os bacharéis[2] aos quais Freyre se reporta eram os filhos legítimos dos senhores de engenho ou fazendeiros, eventualmente os filhos de mascates (a nova burguesia) que através da educação e do título conseguiam ascender ao *status* e prestígio dos filhos dos antigos senhores de terra, e o "híbrido eugênico" ("mestiços" ou "mulatos claros") filhos ilegítimos de senhores, cujos ingredientes egressos da química da "mistura" (como, por exemplo, despertar um encanto particular no outro sexo e serem mais aptos a absorver os valores europeus) poderiam, inclusive, na visão de Freyre, torná-los superiores aos filhos legítimos. A ascensão do bacharel pobre, cujos estudos eram custeados pelo estóico trabalho dos pais, mas que não possuía protetores políticos, poderia se dar através do casamento: "Diz-se de alguns moços inteligentes, mas pobres

---

[2] A formação européia dos bacharéis "lhes tirara o gosto pela natureza bruta e quente do trópico substituindo-o por um naturalismo morno e apenas literário [...] embora mulatos, alguns desses bacharéis, quando escrevem verso para celebrar a paisagem dos trópicos, é sentindo dentro do peito, inflamando-o, 'pastores louros', do doce lirismo rural da Europa" (Freyre, 1968:576).

ou simplesmente remediados, que não foi de outro jeito que chegaram a deputado às Cortes e a ministro do Império. Uns, de nome bonito, ou sonoro a quem só faltava o calor da riqueza e o prestígio. Outros, de nome vulgar, que, ligando-se pelo casamento com moças de nome ilustre, os filhos do casal adotaram o nome da família da mãe" (Freyre, 1968:583).

Através de um percurso que segue uma genealogia familiar, Freyre demarca com a ascensão política dos *genros* – muitos dos quais "mulatos" – a passagem do poder patriarcal e rural para a burguesia intelectual (do qual também os filhos participaram), que se tornaram o "nervo político da família" (*idem*:584). Foi este o caso de João Alfredo Correia de Oliveira e o sogro, Barão de Goiana: "Ao que tudo faz supor, no interesse da carreira política do genro bacharel é que a própria sede da família transferiu-se da casa-grande de Goiana para o sobrado, também grande, do Recife, *onde o sogro, belo, alto de olhos azuis mas um tanto amatutado, se tornaria figura secundária ao lado do bacharel* croisé *bem-feito e modos urbanos, que guardava no rosto de mestiço traços de linda e agreste ameríndia que, na meninice, ganhara o apelido de Maria Salta Riacho. Apenas o neto de índia agreste tornou-se ministro do Império aos vinte e tantos anos*". (*idem*: 584, ênfases minhas)

Nas duas citações precedentes, é possível vislumbrar um importante aspecto ressaltado por Ricardo Benzaquen de Araújo acerca da ascensão do "mulato bacharel" e de sua entrada no mercado matrimonial: o filho de *Maria Salta Riacho* se encaixa entre aqueles cujos títulos adquiridos na Europa não eram "suficientes para permitir que as carreiras, principalmente as políticas, fossem inteiramente abertas ao talento. Ainda era imprescindível a sua união, quer com o *nome*, quer com a *riqueza* mais tradicional [...]" (Araújo, 1994:145, ênfases do autor).

Além do casamento, possibilitado pelo título de bacharel, outro meio de ascensão do "mulato" foi a Escola Militar e Politécnica. A farda, diz-nos Freyre, exercia atração sobre os mestiços: "farda agradável à sua vaidade de igualar-se ao branco pelas insígnias de autoridade e de mando e, ao mesmo tempo, instrumento de poder e elemento de força nas suas mãos inquietas" (*idem*:587). Ainda que envolvesse a "mística da branquidade", nenhum título – nem de bacharel, visconde ou nobre – "arianizou" mais que o título de capitão-mor. Ainda que a decadência da sociedade patriarcal (cujas principais características era ser agrária, escravocrata e polígama) seja o aspecto central da análise, aqui e ali Freyre demarca um aspecto, que embora se

diferencie do período colonial, mantém a centralidade do "casal colonizador". O que desejo enfatizar é que tais mudanças não obscurecem – ao contrário reforçam – a presença fundante do casal composto pelo senhor "branco" e a lúbrica escrava mestiça ou "negra". Ao analisar as possibilidades de ascensão dos mestiços a cargos de poder, Freyre ressalta, por exemplo, que títulos nobiliárquicos foram concedidos a mestiços, um dos quais, apressa-se em enfatizar, era fruto de uma "mulher de cor", cujo apelido "*Maria-você-me-mata*", remetia aos seus ardentes dotes juvenis para o sexo.

No leque das mudanças assinaladas, deparamos com a afirmação do país como mestiço. Sua presença não é ressaltada apenas na ocupação dos cargos de poder e na mudança na correlação de forças com os "mulatos", que se anuncia no Império. São vários os domínios no qual Freyre as identifica. Entre as que interessam a esta tese, temos a que se expressa no ideal de feminilidade veiculado na poesia e na literatura, da sua vertente popular à erudita. Vemos se anunciar a substituição da "virgem loura" pela "moreninha dengosa". Esta, porém, não será a tônica de sua análise. Apenas algumas linhas e referências esparsas foram dedicadas às "moreninhas dengosas". O protagonista deste livro é, de fato, o "mulato bacharel": seus talentos, beleza e atrativos. Diz-nos Freyre: "[...] pela *beleza física* e pela atração sexual exercida pelo branco do sexo oposto é que, em grande número de casos, se elevou o tipo mulato em nosso meio: pelo *prestígio puro dessa beleza ou por esse prestígio acrescido de atrativos intelectuais*. [...] O caso de tantos bacharéis mulatos-retóricos e afetados no trajo, uns, outros tão a vontade nas sobrecasacas e nas idéias francesas e inglesas, como se tivessem nascidos dentro delas. Alguns quase helênicos ou quase nórdicos em sua configuração intelectual e no seu próprio *humour*" (Freyre, 1968:592, ênfases minhas).

Da citação acima, gostaria de mencionar um aspecto que me parece central para a forma como Freyre (embora não exclusivamente) concebe a dinâmica das relações "raciais" no Brasil: *a beleza física*. Os principais atributos utilizados para diferenciar as "raças" humanas são capacidade intelectual e moral, força física e beleza. Gobineau, o conhecido "pai do racismo científico" destaca com ênfase, como foi visto no segundo capítulo desta tese, a beleza, entre os "atributos raciais" diferenciadores e hierarquizadores da espécie humana. As "incorreções de forma", os "defeitos de proporção", a "feiúra exagerada" são alguns dos elementos estéticos arrolados por Gobineau na caracterização das "raças" "não brancas". Como será visto ao longo desta análise, a estética é um item recorrente e de grande relevância no quadro explicativo de Freyre. Sua originalidade é utilizá-la tanto para o homem "mulato" quanto para a

mulher da mesma "cor". Aspecto que o diferencia dos demais autores, que, no limite, a aciona como um atrativo a mais da "lúbrica mulata".

De certa forma, creio que este recurso não poderia ser diferente, dada a principal característica do sistema de classificação de "cor" no Brasil: a aparência.[3] Sua força e ênfase a transformam, ainda, em um poderoso elemento de prestígio no mercado dos afetos e prazeres. A estética, porém, parece ser, dada sua ênfase nos próprios escritos de Gobineau, um importante critério de diferenciação e hierarquização entre as "raças", independente da ênfase concedida pelos sistemas classificatórios de "cor" à origem (como na África do Sul e nos Estados Unidos) ou à aparência (como, por exemplo, o Brasil, Cuba e Colômbia).[4]

Freyre, ao abordar a ascensão social do "mulato", em especial o "mulato cor de rosa" – alcunha de Eça de Queiroz a Domício da Gama, o "polido e discreto diplomata brasileiro" (*idem*:594), que o autor se apropria para adjetivar a trajetória dos homens de "cor" – sobrepõe, de forma inextricável, "cor" a classe. Uma longa citação se faz necessária: "Esses mulatos cor de rosa, alguns louros de olhos azuis, podendo passar por brancos em lugares onde não soubessem direito sua origem, não foram raros no Brasil do século XIX. A favor da transferência deles do número dos escravos para o de livres ou da sua ascensão social, de pretos para brancos, houve sempre uma poderosa corrente de opinião, ou antes de *sentimento*. Isto desde o século XVIII. Em 1773 já um alvará del-rei de Portugal falava de pessoas 'tão faltas de sentimento de humanidade e de religião' que guardavam, nas suas casas, escravos mais brancos do que elas, com nomes de pretos ou de negros" (*idem*: 594, ênfase minha).

Na seqüência desta citação, Freyre fala de bastardos "loiros de olhos azuis" vendidos como escravos, e de "senhores mais liberais" que, ou concediam alforria aos "mulatos claros", ou os aproveitavam para os serviços domésticos. Uma vantagem a mais, concedida pelo "sentimento humanitário", dado o "contato civilizador" pelo qual tinham oportunidade de vivenciar com os "sinhôs e sinhás"

Significativamente, o "contato civilizador" é fortemente sustentado e reconstruído através do corpo. As potencialidades da "nação mestiça" são depreendidas através de um conjunto de traços visíveis no corpo dos mestiços, em especial, na

---

[3] Oracy Nogueira (1985) foi o autor que em sua análise, concedeu ênfase e sistematizou a diferença entre os sistemas de classificação de "cor" brasileiro e americano, afirmando que o primeiro se pauta na aparência e desenvolveu um preconceito de marca, enquanto o segundo enfatiza a ascendência e usa, como principal critério de exclusão dos não brancos, a origem. Sobre o autor ver, entre outros, Maria Laura Viveiros de Castro (1998).

aparência e beleza dos homens. "Mulatos eugênicos" e "eutênicos" ("bonitos de corpo e de rosto", diz o autor) evidenciam os traços civilizatórios. Vejamos: "[...] não é raro destacar-se nos mulatos fugidos o tronco grosso como a maioria dos negros, em contraste com os pés pequenos e os dedos da mão finos e compridos, como os de quase todos os senhores. *Dedos compridos como a pedirem anéis de doutor ou de bacharel*" (*idem*:595, ênfases minhas).

Passeando por uma série de atributos, entre os quais, beleza, alta estatura, cabelos, sobrancelhas grossas, dentes perfeitos – todos elementos estéticos que agregam atributos civilizadores –, Freyre acaba, significativamente, por eleger as mãos e os pés como os principais elementos de "ascensão social" que credenciariam os "mulatos" ao mundo dos afetos e prazeres. "Aparência" e "origem" se justapõem, neste ponto de sua análise, com mais ênfase. A relação de continuidade com os senhores, a marca da ascendência "*nobre*", é registrada nessas duas partes do corpo: pés bem feitos (compridos, finos e nervudos) em oposição aos pés primitivos dos "negros" (esparramados, espalhados, apapagaiados, com calombos, joanetes etc.). Pés que não se encaixam nos sapatos e botinas europeus; pés excessivamente rebeldes. Pés e sua capacidade de se adaptar aos calçados, eis o principal critério (e atributo) de civilização. Um sinal diacrítico de classe e de "raça", assim como um potente elemento de prestígio. Em termos de distinção de classe, temos: "o indivíduo calçado em contraste com o descalço ou de pé no chão"; e de "raça": "os próprios pretos bonitos, elevados a pajem no serviço doméstico dos sobrados ricos e vestidos pelos donos com rigor [...] andavam pela rua e dentro de casa, descalços, os grandes pés inteiramente nus" (*idem*:596).

A nobre ascendência do "mulato bacharel" – filho de um senhor "branco" com uma "mestiça" sempre faceira e bonita – é destacada com ênfase: "[...] quanto menor o pé e mais fino, mais aristocracia. Parece que não só os escravos negros, como nem mesmo os portugueses de origem baixa e média, podiam rivalizar com os senhores finos da terra no tamanho dos pés" (*idem*:596). A ascensão social do "mulato" multiplicou, segundo Freyre, os pés compridos e pequenos. Da discussão precedente, é possível depreender que os "mulatos" bacharéis herdavam de seus pais – os senhores "brancos" – uma gama de atributos civilizatórios – inclusive físicos –, que os tornavam não somente superiores aos "negros", mas, igualmente, como visto, aos portugueses das classes média e baixa.

---

[4] Sobre Cuba, ver Verena Stolcke (1992), e sobre a Colômbia, Peter Wade (1993, 2000).

Dos pais, herdam prestígio, *status* (dados pelos sinais diacríticos de nobreza, como a beleza e os pés) e a possibilidade de branqueamento, que também pode ser interpretado como um elemento de prestígio. Enfatizo este aspecto, pelo destaque dado a ele pelo autor em sua análise, e pelos sentidos e significados acerca de *um certo tipo de miscigenação* que enfatiza, em verdade, não somente suas potencialidades no mercado formal das trocas e alianças matrimoniais como uma origem específica. O autor não trata, nesse livro, da ascensão de qualquer "mulato", mas, sobretudo, daquele que é fruto da relação entre um senhor "branco" e uma mestiça escrava. A herança que se reverte na própria possibilidade de ascensão social é estritamente definida: a "origem nobre" e branca.

É de posse de todos esses ingredientes que o "mulato" entra no mundo dos afetos e prazeres, em especial "quando aristocratizado pela educação, sobretudo a educação na Europa, como no caso do Dr. Raimundo do romance de Aluísio Azevedo" (*idem*:601). Tendo como *parti pris* que Azevedo não "inventou" Raimundo, mas o "fotografou", Freyre se apropria das adjetivações do romancista para ressaltar as virtudes do "mulatão bonito" e aristocrático e seu sucesso com as mulheres, em especial, as "brancas" – a despeito dos preconceitos de "branquidade" – que por ele se apaixonaram e a ele se *entregaram*: "talvez enjoadas dos maridos alvos e pálidos, a quem se entregavam já sem gosto, no silêncio das noites quentes do Maranhão [...]" (*idem*:523). Um *retrato*, ainda tendo em vista o amor avassalador de Raimundo e de Ana Rosa (analisado no Capítulo 3) que evidencia o conflito entre os ditames do amor romântico e os preconceitos "raciais".

A "mulata superexcitada" e "diabólica" também volta à cena. Um aspecto, que Freyre nomeia como psicológico, que, porém, foi o elemento que, em alguns casos, promoveu sua ascensão social: casamento com "*'brancos' idosos*, de famílias ilustres, que buscavam mulatas com jeito de branca, mas com a aparência ou aura de ardência sexual fora do comum" (*idem*:602, ênfase minha).

A mesma mística cerca o "mulato", diz Freyre: "Correm boatos sobre vantagens de ordem física que fariam dele ou do negro o superior do branco puro ou louro no ato do amor. Vantagens ainda mais concretas que as de natureza priápica atribuídas à mulata, em comparação com a branca fina, considerada mulher mais fria" (*idem*:603).

erotismo do homem "negro" e seu poder de atrair mulheres "brancas" (e finas) são destacados entre os turcos, hindus, parisienses e romanos – sempre explicitando, ainda que sem o mesmo destaque – que tal poder não se restringe aos homens, mas também às mulheres mestiças.

Dois aspectos desta narrativa merecem destaque: *a vulnerabilidade da "branca" em relação ao "negro", e a inveja do homem "branco"*. Outra longa citação se faz necessária. Vejamos o que nos diz Freyre: "Para Berkeley Hill parece evidente que tanto o homem como a mulher, mas especialmente a mulher, a branca e fina, a fêmea que ele chama de 'tipo racial superior' é 'suscetível de tornar-se presa da mais forte atração sexual do indivíduo de tipo racialmente mais primitivo'. Daí, furioso ciúme ou inveja sexual de macho de raça adiantada com relação ao de raça primitiva, que explicaria, junto com motivos de ordem econômica, certos ódios de raça. Principalmente da parte do macho branco com relação ao macho de cor. Para contrariar o encanto do macho negro sobre a mulher branca, o branco civilizado teria procurado desenvolver uma aura de ridículo e grotesco em volta do preto e da sua primitividade e – pode-se acrescentar – uma aura de antipatia em torno do mulato, tão acusado de falso ou inconstante na afeição, de incapaz de igualar-se ao branco em verdadeiro cavalheirismo e na autêntica elegância masculina; para não falar da inteligência [...]" . (*idem*:602)

A "guerra" dos sexos e cores, para usar uma expressão de Roger Bastide, recheada de ingredientes como ciúme, inveja e calúnia, não recebe mais ênfase que a aqui mencionada. Na seqüência da análise, Freyre focaliza a inteligência e desloca a discussão do atrativo sexual recorrendo à frenologia e aos "bons cruzamentos".

Percorrendo as páginas de *Sobrados e Mucambos*, em especial do capítulo "A Ascensão do Bacharel e do Mulato", percebe-se a genealogia que Freyre constrói no

sentido de produzir não somente o contato sexual "inter-racial" aceitável, como a "boa" miscigenação que engendra, conseqüentemente, a igualmente "boa" nação. Se os filhos dos senhores herdavam atributos de ordem moral, social, intelectual e estética, em suma, um potencial "civilizatório" revestido de inúmeros encantos, o mesmo não se dava com os filhos de imigrantes pobres. São dois os principais ingredientes que podem ser depreendidos de sua análise para a produção dos requisitos necessários aos "mulatos" como senha de acesso ao mercado erótico-matrimonial, que virá, conseqüentemente produzir a "boa" "mistura": origem social e nacional, com preponderância, porém, para a primeira. Trata-se de "mulatos" produzidos em cortiços e mocambos, filhos de imigrantes italianos e portugueses pobres com "pretas e pardas" – escolhidas em parte por algum "encanto sexual", mas sobretudo por sua disposição para o trabalho. Esses imigrantes "brancos" de camadas baixas são descritos como os novos "procriadores" de "mulatos" – agora no meio urbano. Nas palavras do autor: "Os mulatos desde o começo do século começaram a sair em grande número dos 'quadros', dos 'cortiços' e dos 'mocambos', onde imigrantes portugueses e italianos mais pobres foram se amigando com pretas ou pardas. Não só por nenhuma repugnância sexual desses europeus pelas negras ou pardas, ao contrário, talvez por encontrarem nelas algum *pegajento encanto sexual*, como pelo fato [...] das pretas, principalmente as Minas, representarem considerável valor econômico: mãos de lavadeira, de boleira, de doceira, de cozinheira [...] capazes de os auxiliar nas suas primeiras lutas de imigrantes pobres. *Os imigrantes portugueses e italianos (...) tornaram-se, assim, grandes procriadores de mulatos*" (*idem*:607, ênfases minhas).

Vemos que as adjetivações e atributos desse "novo" casal miscigenador é substantivamente diferenciada daqueles presentes em *Casa-Grande & Senzala*: às mulheres, que ainda são de origem "Mina", o autor enfatiza a capacidade de trabalho. Os atributos sexuais, ainda que mencionados, vêm antecedidos pelo significativo adjetivo de "pegajentos", e as "cores" utilizadas para classificá-las são "negras" e "pardas": as "moreninhas dengosas" e a "mulata lúbrica e cestrosa" saíram de cena. Os imigrantes pobres concedem a possibilidade de branqueamento, mas à "cor" falta claramente um atributo de nobreza e prestígio – ou, em outros termos, a origem nobre. Esse aspecto é interessante, pois não é qualquer contato sexual entre homem "branco" e mulher "negra" ou mestiça, nem, tampouco, é qualquer mestiçagem que isoladamente aparece como um atributo civilizatório. Pelo menos é o que explicita Freyre na seqüência da análise: "Esses mulatos foram os de vida mais difícil, os que muitas vezes,

se esterilizaram em capadócios, tocadores de violão, valentões do bairro, [...] malandros de beira de cais, as mulheres, em prostitutas, faltando-lhes as facilidades que amaciaram os esforços de ascensão social e intelectual de muitos mulatos de origem rural com sangue aristocrático nas veias. Sobre eles, mulatos nascidos e criados em cortiços e mocambos, agiu poderosamente o desfavor das circunstâncias sociais, predispondo-os ao estado de flutuação e de inadaptação aos quadros normais de vida e profissão [...]". (*idem*:608, ênfases minhas)

À origem pouco nobre dos pais agrega-se o meio social. O resultado é a produção de mestiços "socialmente patológicos". Continua, porém, o autor, com mais elementos úteis à discussão ora proposta: "Nesses mulatos, a má origem era completa e para todos os efeitos sociais: ilícita a união de que resultavam; socialmente desprezíveis os pais, socialmente inferior o meio em que nasciam e se criavam – cortiços, 'quadros', mocambos" (*idem*:607).

Freyre menciona a "união ilícita dos pais" – o concubinato; este elemento, porém, também esteve presente em *Casa-Grande & Senzala*. Os filhos dos senhores "brancos" não eram, grosso modo, fruto de uma união formal. Em *Sobrados e Mucambos*, porém, a união informal adquire outros peso e caráter, à esta se articula a "inferioridade" dos pais e do meio social.

Deste último elemento (o meio social), Freyre depreende uma socialização específica que fornece uma nova face às relações "raciais" no país. O "mulato" pobre, filho de imigrante, foi criado em um ambiente de antagonismo social entre o sobrado e o mocambo, ou cortiço, não se beneficiando da "*confraternização*" que existia entre os senhores e os escravos, como puderam fazê-lo os filhos desses "senhores brancos", e mesmo aqueles que não possuíam essa origem, mas eram "mulatinhos", "discípulos" de capelães e mestres-régios. Sobrados e mocambos, casa-grande e senzala, são metáforas espaciais que circunscrevem um campo de possibilidades de contatos e influências, veiculando sentidos e significados que são atribuídos às relações entre "negros" e "brancos": a acentuação do antagonismo entre aqueles dois ambientes sociais (e "raciais") leva a uma equivalente acentuação das relações "raciais", modificando as correlações de força e poder estabelecidas.

Nessas páginas, deparamo-nos com uma perspectiva específica acerca do contato sexual "inter-racial" e de mestiçagem. Não é a miscigenação por si, ou qualquer "mistura", que produz uma "boa" relação entre as "raças", ou pode beneficiar a nação. Trata-se daquela construída em um território específico (o da casa-grande e senzala) e

produzida pelo senhor "branco" (com sua origem nobre e civilizatória) e a "mulata", ou "negra", escravas.

Nas páginas subseqüentes, Freyre recorre a uma série de autores (Araújo Carneiro, Francisco Soares Franco, José Bonifácio, entre outros) com o intuito de descrever o medo "branco" de uma revolta "negra". Em todos eles, o medo. Na maior parte deles, a miscigenação como solução para se conter uma possível revolta "negra". Um em especial parece interessante à análise que ora desenvolvo. Francisco Soares Franco, em ensaio de 1821, propõe uma série de medidas normativas e estatais para que houvesse o estímulo da mestiçagem (com a proibição do tráfico e a promoção da imigração européia) e se introduzissem *medidas legais* para *obrigar os mestiços a se casarem com brancos ou índios* de forma a promover "o baldeamento dos mestiços para a raça branca". Uma proibição similar deveria ser impingida contra o celibato, pois, em primeiro lugar os celibatários são "indivíduos 'desprezados dos vínculos sociais'" e, em segundo lugar, "*todos deveriam contribuir legalmente* para que os descendentes de africanos se *baldeassem* para a raça branca" (*idem*:609, ênfases minhas).

A comparação com a África do Sul é inevitável. O problema expresso por Freyre, refere-se ao medo de uma revolta social, que em nenhum momento evoca qualquer significado relativo à manutenção da pureza "branca". Ao contrário, nas palavras acima é possível entrever que ao *Estado caberia* promover, de certo modo, não somente os casamentos – mas, se invertermos o argumento de John Coetzee (1991), que compreende o *apartheid* sul-africano como uma forma de contenção ou neutralização (*counterattack*) do desejo-erótico "inter-racial" – mas *promover o próprio desejo "inter-racial"*.

A mestiçagem como "solução" aparece em Gilberto Freyre agregando significados complexos, entre os quais, ele parece enfatizar ainda que sub-repticiamente, que a "cor" pode ser manipulada de maneira diversificada e sem um prévio controle. Para comandar a "milícia de pardos" carioca do período colonial foi designado um "branco português". O batalhão expressou oposição à nomeação, demonstrando desagrado à "cor" e à nacionalidade do comandante. Este por sua vez, acabou por adquirir a "confiança" dos comandados, através da afirmação de que era "descendente de africanos".

A conveniência do uso da "cor" e da ascendência, assim como dos elementos de prestígio (ou estigma) que lhes são agregados, é um aspecto que depende, na percepção do autor, dos interesses em jogo ou, em outras palavras, do contexto. Este foi o caso de

Pedroso, um "pardo de natureza" que como "comandante das armas" deu vazão às suas veleidades de poder articulando com maestria "cor" e prestígio para liderar a insurreição de "pardos" e "pretos" no Recife em 1823.

Freyre utiliza outros exemplos, mas os dois acima citados são suficientes para demonstrar que o autor não concebe *qualquer* mestiçagem, nem qualquer contato afetivo-sexual "inter-racial" como positivo. Esse processo poderia ter, creio que é isso que o autor reivindica, *efeitos não previstos*. Essa percepção é claramente expressa em seu comentário sobre o caso de Pedroso: "[...] sua situação de pardo claro, com prestígio militar, permitia-lhe pender para qualquer dos extremos: para a 'classe branca' e dominadora e para a 'classe parda e preta', que, dominada, estava então sôfrega para se impor pelo número como o verdadeiro Brasil independente" (*idem*:611).

À "cor" faz-se necessário articular a socialização em um meio social específico. Como dito anteriormente, o contato civilizatório da casa-grande permitiu aos "mulatos", em geral filhos bastardos dos senhores, ascenderem socialmente. No interior desse espaço físico e social um tipo específico de capital simbólico é veiculado a partir das práticas e de um certo tipo de correlação de forças mobilizada pelo "patriarcalismo poligâmico". Algo que não exclui outra influência decisiva para a formação do "caráter brasileiro": o "maternalismo". Uma influência presente não somente na casa-grande e no sobrado, mas igualmente na senzala e no mocambo. Nestes últimos espaços, a ausência do pai biológico – muitas vezes desconhecido, diz o autor – cede lugar ao "tio sociológico", constituindo-se em uma organização de inspiração africana que de forma alguma obscurece "o culto da figura materna encarnado na mãe biológica". Algumas dessas mães conseguiram – seja através de pequenos expedientes, seja se prostituindo – transformar seus filhos em doutores ou bacharéis, sobretudo aqueles que eram "mais claros" que suas mães.

Freyre argumenta que nessa configuração social – tida como uma sobrevivência africana – conviveram uma forma "[...] patriarcal, maternal e fraternal de 'grande família', africana, com 'pais' e 'tios' investidos de poderes de direção decorrentes da idade, da experiência ou da sabedoria adquirida com o tempo – e não da condição econômica – e irmãos ou 'malungos' por solidariedade de idade ativa – e não por serem filhos biológicos do mesmo pai ou mãe comum [...]" (*idem*:614).

O autor sugere, ainda, que teria sido, por um lado, essa configuração, justamente, a que teria inspirado a "insurreição" ou revolução dos alfaiates ou pardos no fim do século XVIII; e, por outro lado, as idéias "francesas" igualitárias e republicanas.

O capital simbólico mobilizado por esta configuração possibilitou o surgimento de conspiradores como João de Deos, um pardo alfaiate "antiportuguês", que não satisfeito em detratar as idéias portuguesas, procurava, através de acessórios exóticos, não somente "se distinguir dos opressores" como "contrariá-los" (*idem*).

Por fim, Freyre arregimenta mais um elemento que teria comprometido o contato sexual "inter-racial" civilizatório, assim como a "boa" mestiçagem e a antiga "boa ordem": as idéias românticas. Seu peso na "desintegração da ortodoxia patriarcal" está relacionado, tanto às relações afetivo-sexuais, quanto às "relações de subordinação de filhos a pais, de súditos a reis, de cristãos aos bispos e padres da Igreja" (*idem*:616). Sigamos rapidamente a trajetória de Silva Alvarenga: "alto, afamado, de cor parda", foi "doutorado" pelo pai lavrador e acabou por se apaixonar por Laura, cujo amor sobreviveu até o momento em que tomou conhecimento que o rapaz era um "jacobino", "ateu" e "revolucionário". Laura "repudiou o mulato" e recolheu-se em uma vida monástica a partir de então. A interpretação de Freyre é exata para o argumento que estou a sustentar. O drama ilumina os inúmeros aspectos da desintegração do regime patriarcal anteriormente mencionados. Com o recolhimento da moça – que se tornou uma *solteirona* – vemos o abalo no sistema familiar: "[...] um sistema baseado principalmente na glorificação do 'ventre gerador' branco ou negro, aristocrático ou plebeu. O que é interessante no caso Laura-Alvarenga é a confusão de romantismos vários e contraditórios que se reuniram para aproximar e, ao mesmo tempo, separar dois indivíduos, sobre os quais o sistema patriarcal, aliado antes da Santa Madre Igreja e do Rei, Nosso Pai e Senhor supremo, que da raça puramente branca, acabaria triunfante" (*idem*:616-617).

O romantismo constrói um nexo entre amor/erotismo e o elo conjugal. O caso "Laura/Alvarenga", com seus "romantismos vários e contraditórios", é utilizado por Freyre como evidência dos males que as idéias românticas (e o tipo de vínculo amoroso-conjugal que estas possibilitam) vieram a causar no sistema social. Este aspecto parece-me interessante, pois como argumentou Verena Stolcke em sua análise sobre "racismo" e sexualidade na Cuba colonial, o amor romântico configurava-se como um dos elementos promotores dos casamentos "inter-raciais", então proibidos por lei. Creio que tanto na Cuba colonial, quanto na narrativa de Freyre "el amor significaba la afirmación de la liberdad individual de elección por encima de las convenciones sociales" (Stolcke, 1992:110). Eis, sua ameaça.

O ponto de distinção que me parece interessante ressaltar, é que no caso de Freyre, o elo amoroso aparece como diruptivo por possibilitar a união de um certo tipo de casal: promoveu o encontro de um "mulato" de origem pobre (pai lavrador), que se tornara, com o título de bacharel, um jacobino ateu, com uma mulher "branca", aparentemente de origem nobre. Nos exemplos utilizados por Stolcke, o amor romântico promoveu o casamento de homens "brancos" como mulheres de "cor"; na narrativa de Freyre, vemos que os pares estão, não somente invertidos, como (ao contrário do encontro protagonizado pelo "mulato bacharel" filho ilegítimo dos senhores) ameaçam a relação dos indivíduos com o Estado, a Igreja e a família.

Em suma, aparentemente a cena afetivo-sexual "inter-racial" protagonizada pelo "mulato bacharel" (filho ilegítimo de homem "branco" nobre com a "mulata"), sobretudo, no mercado formal das trocas e alianças matrimoniais é representada como um elo para o futuro, que não possibilita mais a existência do "patriarcalismo poligâmico", nem, tampouco, das relações erótico-afetivas acomodadas nesse modelo. A relação metonímica entre colonizador e colonizado, entretanto, não se desconstrói, neste sentido. O tipo de homem "mulato" exaltado por Freyre é aquele que retém os atributos "raciais", de prestígio, poder e erotismo – desiguais e hierarquizados – de seus *nobres* progenitores.

Para finalizar, gostaria de destacar que as idéias desenvolvidas por Freyre em *Sobrados e Mucambos*(assim como aquelas desenvolvidas em *Casa-Grande & Senzala*) serão, nos autores que se seguem, utilizadas, criticadas e, eventualmente, resignificadas. Comecemos com a análise de Donald Pierson.

4.2 - Donald Pierson: "Negro rico é branco, branco pobre é negro"

Donald Pierson, cuja obra *Brancos e Negros na Bahia: Estudo de Contato Racial*[5] é tida como o primeiro, mais "completo" e "importante"[6] estudo sobre as relações raciais no Brasil escrita em inglês, é comumente identificado como o autor que definiu que o preconceito no Brasil era de classe, e não de "cor".

A força e a aceitabilidade brasileiras dessa percepção podem ser depreendidas logo nas primeiras páginas do livro. O provérbio popular transcrito no subtítulo acima foi um dos escolhidos por Pierson como material explicativo da forma como se

---

[5] O original, em inglês, tem o título *Negroes in Brazil: a Study of racial contact* e foi publicado pela primeira vez em 1942 pela Universidade de Chicago. Em 1967 o livro foi reeditado com uma nova introdução do autor.

estruturam, na Bahia dos anos 30, as "relações raciais". Um ditado concomitantemente impactante e sintético, que já aparece citado na Introdução à edição brasileira assinada por Arthur Ramos, que, aliás, concede sua chancela de qualidade ao estudo com o argumento que ressalta e legitima a "objetividade" de seu método sociológico.

As raízes desta ilação, entretanto, merecem ser analisadas e qualificadas. Ao se ler esta clássica obra é preciso, acredito, ter em mente que o contraponto do *ogan* Pierson, assim como de outros autores da época, era a sociedade americana onde vigia um "racismo" com respaldo legal.[7] Este aspecto parece óbvio, mas não o vejo mencionado nas variadas revisões (e disputas), às quais tais obras já foram (e vêm sendo) submetidas. O "paraíso racial brasileiro" da época foi construído e concebido em oposição direta a um país em que a "raça", tal como na África do Sul da década seguinte, era uma forma jurídica de distinção e alocação dos indivíduos na dinâmica e no espaço social. Cabe lembrar, neste sentido, que data somente de 1967 a revogação da lei que proibia casamentos "inter-raciais" nos Estados Unidos e que o *Mixed Marriage Act* sul-africano foi a primeira lei decretada sob o regime do *apartheid*, em 1949.

Assim, perpassa de modo ora explícito, ora implícito, a diferença que a importância relativa da "cor" possui na configuração das relações de poder em ambos os países. Deste modo, reitero, como o dito acima, que é estruturante na sua argumentação e percepção sobre as "relações raciais" no Brasil, o peso do "racismo legal" norte-americano. Logo nas primeiras linhas da edição brasileira, Pierson fornece os principais elementos do quadro explicativo que estruturam sua análise. A Bahia é uma sociedade "multirracial" – fundamentada em uma distinção de classe e não de casta, como os Estados Unidos. A existência, valorização e o lugar ideológico do mestiço, funcionam como o operador lógico que marca não somente esta distinção como, igualmente, fornece os elementos necessários à sustentação da tese do "branqueamento" e, conseqüentemente, de mobilidade social.

Todos os autores analisados neste capítulo, excetuando Freyre, estruturam sua reflexão seguindo uma linha cronológica e histórica que vai da colônia à dinâmica "contemporânea" das relações "raciais" no Brasil. Para todos eles, apesar dos distintos suportes teóricos, o passado escravocrata deixou resquícios que funcionam como uma

---

[6] Ver entre outros Degler (1976).

[7] Aliás, estudos comparativos sobre o tema são valorizados no livro em inúmeros momentos, inclusive na Introdução à edição norte-americana, de autoria de Robert Park, orientador de Pierson e um dos principais autores da chamada Escola de Chicago.

espécie de "sobrevivência", e marca – com diferentes pesos para cada autor – as relações pós-abolicionistas. Uma tendência que Carlos Hasenbalg (1979) identificou em seu estudo pioneiro do trabalho de Florestan Fernandes, mas que, de fato, não é exclusividade deste autor.

Assim, significativamente, Donald Pierson inicia o capítulo "A Miscigenação e a Diluição da linha de Cor" com a afirmação, sobejamente conhecida, de que foi escasso o número de mulheres que imigraram para o Brasil no primeiro século da colonização. E quem eram os homens colonizadores? Creio que o leitor já imagina a resposta: portugueses aventureiros, sem apego aos laços familiares.[8]

Nas linhas seguintes o autor dedica-se a demonstrar como era significativa a necessidade de mulheres no Brasil. Outros sensos comuns da antiga historiografia são então desfiados: para colonizar é preciso povoar, a população de Portugal era, ela mesma, escassa e parte dessa população já havia se aventurado na Índia. Esses elementos compõem o quadro explicativo não somente da ampla miscigenação, como de uma "estimulação deliberada" das "uniões" entre colonizadores e nativas, que se constitui, inclusive, em um racional "plano de ação administrativa", e não em um empreendimento casual e fortuito.

O aspecto interessante que emerge nas linhas subseqüentes, refere-se a uma informação relativa ao próprio funcionamento da máquina colonial. Em outras palavras, de acordo com Pierson o encorajamento às "uniões com mulheres nativas" foi igualmente realizado por holandeses na África do Sul e em Java, e também pelos ingleses na Índia. Algo "natural às condições de colonização". Afirma o autor: "Os primeiros colonos holandeses da África do Sul e de Java foram, quase sem exceção, homens que se uniram às mulheres nativas, a fim de fixar-se em uma fronteira racial e cultural. A prole mestiça destas uniões era tratada com tolerância e consideração e, muitas vezes, mandada à Holanda para ser educada. *Só com a chegada de* ***esposas holandesas****, depois de ter a Colônia do Cabo se estabelecido com certa firmeza, é que a atitude dos holandeses em relação aos mestiços se modificou [...]*" (Pierson, 1945:174).

A mesma política de encorajamento deste tipo de união foi também realizada pelas "autoridades inglesas": "miscigenação e casamento inter-racial são, talvez,

---

[8] É interessante notar que, ainda nesse primeiro parágrafo, uma importante informação sobre as representações relativas ao funcionamento da máquina colonial portuguesa é divulgada. Lançando mão de um dado histórico, Pierson afirma que a escolha dos soldados da guarnição de Thomé de Souza foi realizada levando em consideração o *desprendimento dos laços familiares*.

episódios próprios de toda expansão duma fronteira racial", diz o autor (*idem*:175). Esta é a frase que procura elucidar a similaridade do processo de contato e "mistura" com a população nativa, tanto da Holanda, quanto do Brasil e da Inglaterra. As diferenças, entretanto, não são abordadas. Se o ponto de partida é igual em vários processos colonizadores, o que os diferencia, posteriormente? O autor não se detém neste aspecto; na verdade, é quase distraidamente que Pierson desliza de um lado a outro da questão. Mas, fornece um indício que me permite levantar uma hipótese.

Como visto na citação acima transcrita, na África do Sul a relação dos holandeses com os filhos mestiços (assim como as uniões com as nativas?) se modifica com a chegada das "esposas holandesas". Caberia perguntar: por que? Pode-se supor que a mudança assinalada não está relacionada simplesmente à sua presença. Esposas portuguesas também vieram para o Brasil e não são utilizadas como elemento explicativo para demarcar mudanças no comportamento dos homens "brancos" com relação às nativas e suas proles. Este aspecto parece significativo, porque, como veremos adiante, ele está igualmente presente (e bem sistematizado) na análise de Carl Degler, que atribui à "independência" das mulheres "brancas" norte-americanas um papel central na contenção da permissividade masculina de seus homens.

Parece-me interessante destacar que, de forma mais ou menos explícita, todos os autores concordam que a expansão colonial, o tipo de dominação e correlação de forças que esta estabelece, inclui a exploração sexual das mulheres "nativas" e a própria miscigenação. Entretanto, é somente de forma mais ou menos sutil que vemos se insinuarem as nuanças assimétricas de um padrão de gênero diferenciado entre homens e mulheres como fator explicativo para o desenvolvimento (ou não) de uma maior tolerância "racial". Nesse sentido, pude identificar algo que não vi destacado nas análises (e revisões) sobre o tema: a importância (e a força) das mulheres "brancas" no seio familiar (como mães e esposas) para a contenção do desejo e da permissividade masculinas e, conseqüentemente, para o desenvolvimento de maior (ou menor) "tolerância racial" em países como Brasil, Estados Unidos e África do Sul.

Neste ponto, cabe ressaltar que se a escassez de mulheres "brancas" é um argumento utilizado para explicar o contato sexual "inter-racial" e a miscigenação no processo de expansão colonial em vários países, compondo o que Marshall Sahlins nomeou de "razão prática", no caso brasileiro a "razão simbólica" está, freqüentemente, alocada no caráter híbrido do "branco" português. O aspecto inovador de Pierson – que como será visto, será desenvolvido por Degler – refere-se ao recurso a um outro tipo de

"razão simbólica": a postura ativa das mulheres "brancas" de origem holandesa como fator preponderante na construção e qualificação das relações entre os diversos grupos "raciais" estabelecidos nesses países.

Mais duas explicações, igualmente muito difundidas, complementam o quadro explicativo da "miscibilidade" brasileira: uma população portuguesa de origem moçárabe, e sua conseqüentemente fraca "consciência da raça", argumento, inclusive, que já havia sido desenvolvido anteriormente por Freyre e Paulo Prado, por exemplo. Nas palavras de Pierson, significativamente similares às de Prado e Freyre, "muito antes do descobrimento do Brasil, os portugueses estavam 'acostumados às uniões mistas e à prole delas resultantes'" (*idem*:177). Tanto que os padres jesuítas dos séculos XVI e XVII juntavam, sem discriminação ou preconceito, crianças índias, portuguesas e mestiças em seus colégios.

Se nos primeiros séculos da colonização as uniões entre portugueses e nativas acabaram por ser reguladas pela Igreja e pelo Estado, posteriormente, quando o contingente indígena na Bahia já não era significativo, "mulheres africanas tinham sido importadas em número suficiente para que o processo de mistura racial continuasse de modo extensivo" (*idem*:178-179). O autor destaca que, nesse momento, já se registrava um significativo aumento de "mulheres brancas". Porém, ao contrário do que foi sugerido em relação à África do Sul, o aumento do contingente de mulheres "brancas" não levou à eliminação do contato sexual com as mulheres "negras", mas modificou o tipo de relação que antes era estabelecida: as "uniões sexuais com mulheres africanas [tornaram-se] extra-legais [...]" (*idem*:179).[9]

Além disso, afirma que na Bahia, as "negras" destinadas aos trabalhos domésticos (ao contrário de outros países, onde estes são realizados por donas de casa e imigrantes "brancas") e a prática da mancebia ("uniões conjugais fora do casamento e com certo grau de permanência"), foram os fatores que facilitaram a miscigenação. Na época em que realizou a pesquisa, Pierson notou que a "cor" dessas mulheres (as amancebadas) era, em geral, "mulata": o homem paga moradia e alimentação e a mulher cuida da casa e dos filhos. Esse costume não impede dos homens terem famílias formais, embora "os jovens iniciem estas ligações informais enquanto solteiros" (*idem*:181).

---

[9] Diz o autor: "Assim, durante longo o período de tempo, a miscigenção prosseguiu *espontaneamente* no Brasil. São talvez poucos os lugares do mundo, onde a interpenetração de povos pertencentes a 'stocks' raciais diversos se tenha realizado tão continuamente e em escala tão extensa" (*idem*:179, ênfase minha). Adiante veremos em que termos essa "espontaneidade" foi produzida.

Outro aspecto destacado com ênfase acerca dos "incentivos" sociais para este tipo de encontro na "Bahia de hoje" era o *"branqueamento" do filho em relação à "cor" da mãe*. As expressões *"estou limpando minha raça"* e *"melhoramento da raça"* são falas reproduzidas pelo autor, e aparentemente interpretadas como *algo que traz a estas mulheres um sinal de status*. Uma prática que teve início na escravidão quando um filho de senhor "branco" trazia privilégios para a mulher escrava e negra, entre as quais registra-se vantagens materiais e, às vezes, liberdade.

A ânsia por branquear e adquirir privilégios expressos pela ambição de "casar-se com alguém mais branco" não era, de acordo com Pierson, no único parágrafo dedicado ao tema, restrito à população feminina: "Na Bahia, como no Haiti e nos Estados Unidos, os ***homens pretos bem-sucedidos*** *procuram em geral novas* ***garantias*** *para seu status e para o de seus filhos, casando-se com mulheres de cor mais clara*. A este respeito, ouve-se comumente a expressão: 'Não quero voltar para a África'" (*idem*:182, ênfases minhas).[10] Além disso, o casamento com "mulatos" não era, também, pouco freqüente. O motivo? Sua *"elevada posição social e a prova de suas qualidades morais" e "intelectuais"* tornaram essa união aceita.

A esta altura, é possível operar a seguinte distinção: 1) há uma substantiva diferença em relação ao lugar que as relações afetivo-sexuais entre homens "brancos"/mulheres "negras" ou "mulatas" ocupam – em detrimento do homem "negro" ou "mulato" com a mulher "branca" – no quadro explicativo acerca do processo de miscigenação no Brasil; 2) homens "negros" e "mulatos" são cônjuges possíveis, se "bem-sucedidos" e com elevada posição social, moral e intelectual. Uma relação sempre percebida no interior de um sistema legal de trocas, o casamento formal; 3) as mulheres não brancas, em especial as "mulatas", deslocam-se gradativamente do matrimônio formal para o extraformal, cujas formas aceitas são o concubinato e a prostituição; 4) os incentivos sociais que promoveram os relacionamentos afetivo-sexuais se diferenciaram de forma substantiva para homens e mulheres "negros" e "mulatos". Nos parágrafos precedentes, vimos que a mulher "negra/mulata" *deseja* "melhorar a "raça". O signo de *status* está, neste sentido, vinculado à maternidade. Para os "negros" "bem-sucedidos",

---

[10] Imigrante europeus pobres são destacados como personagens importantes na processo de miscigenação da sociedade baiana da década de 30. As mulheres "pretas" ou "mulatas" são descritas, dada a sua grande capacidade de trabalho, como de grande relevância no processo de enriquecimento desses homens brancos e estrangeiros. Suas características eram: curta estada, desejo de enriquecer, retorno à família deixada na terra natal. Quem mais lançou mão desse recurso foram os portugueses, embora tenha citado também casos de alemães e espanhóis com mulheres mestiças.

porém, à possibilidade de branqueamento da prole, agrega-se outro "incentivo" ou garantia de *status*: o casamento com uma mulher "branca" como forma de se inserir em uma rede de solidariedade e compromissos de classe.

Pierson traz a seguinte explicação para o fato de haver mais miscigenação na Bahia do que nos Estados Unidos: 1) há menos restrição de casamentos mistos na Bahia do que nos Estados Unidos; e 2) destaca que o "*intercruzamento*" de indivíduos que ocupem lugares opostos na escala cromática é, em geral, "extralegal", *mas* torna-se mais freqüente o "*intercasamento*" "[...] à medida que as cores se aproximam, ao longo desse *continuum* (*idem*:184). Creio que sua narrativa permite entrever que, no primeiro item, o autor se refere ao homem "mulato" com a mulher "branca" e que no segundo, por seu caráter extraformal, refere-se à mulher "mulata" com o homem "branco".

Deste modo, acredita que a "linha do branqueamento" tenha sido a seguinte: a porção européia tendeu a "absorver" os mestiços, e os "mulatos" "absorveram" os "pretos" (*idem*:184). Concorda, portanto, com a tendência à "arianização progressiva", uma expressão de Oliveira Vianna, que significa a aquisição de traços mais "europeus" e perda de traços mais "negróides".

Para tanto, reforça a lógica inaugurada por Freyre acerca da predominância, força e lealdade dos laços de família em detrimento daquela que os indivíduos deveriam ter para com o Estado, a Igreja ou outras instituições. Assim, "*pai branco e filho de cor*", legítimo ou não, desenvolvem "intensas afeições pessoais, fato que coloca *o mulato* em posição vantajosa para a ascensão social" (*idem*:184, ênfase minha). A relação filial, como se pode depreender, está calcada em uma forte *relação de intimidade*. Como veremos adiante, esta é uma categoria central nos diversos estudos sobre a questão "racial" no Brasil.

Por ora, gostaria de ressaltar um outro aspecto. Percebe-se que quem está nessa "posição vantajosa", na análise do autor, é *o* "mulat*o*" e não *a* "mulat*a*". Pude notar que quando referidos ao par homem "branco"/mulher "negra" ou mestiça, os filhos dessa união eram do sexo masculino, *nunca* feminino. No par oposto, quando existente, o sexo da prole é indefinido. Este aspecto parece interessante porque assinala a assimetria de sexo e gênero através da qual a miscigenação é concebida. Neste processo, demarca-se a linha de continuidade (e não ruptura, como será visto com o caso sul-africano) do colonizador para o colonizado, do homem "branco" (o pai) para o "mulato" (filho), que não é qualquer mestiço, mas aquele, fruto da relação entre o senhor "branco" e a escrava, em geral, mestiça. Mas, de onde surgiu esta mestiça? Voltarei a esta questão

oportunamente. Vejamos agora como, tendo o referencial teórico e histórico acima mencionado em mente, Pierson propõe mais algumas ilações.

De posse da "percepção generalizada" de que o povo brasileiro está não somente branqueando, como adquirindo traços mais europeus, Pierson faz uma incursão frustrada aos dados estatísticos para comprová-la. Sua escassez e os problemas da classificação de "cor/raça"[11] o levam ao curioso quadro "a origem étnica de cinco mil participantes da Micareta da Bahia de 1936", que vem a confirmar a percepção dos baianos acerca da mestiçagem de sua população: os brancos e os africanos biologicamente puros representam uma pequena parcela da população. Porém, "não se dá o mesmo [...] com os 'brancos' no sentido social".

Pierson investe, então, na análise de mais quinhentos casos das variações das características entre mães e filhos de camadas baixas, para tentar comprovar se há ou não tendência ao "branqueamento" na mesma Bahia de 1936. Uma vez registrada a variação que tende ao "branqueamento", emerge como ponto interessante a afirmação sobre o desconhecimento da origem do pai, dado que estas são "difíceis de obter, pois na parte da população de onde esses casos provêm existe ampla co-habitação sem casamento formal, seja civil ou religioso" (*idem*:194).[12]

Vemos que a tendência ao branqueamento se mantém. Entretanto, esta continua sendo analisada com base no casal homem "branco" mulher "negra" ou mestiça, com preponderância desta última. A "cor" das mães não foi acima explicitada, mas é dita na

---

[11] Para tanto, passa a dissertar sobre as diferenças entre as classificações de cor americana e brasileira: origem e aparência física são o seu referencial; "e aparência física é característica de que a miscigenação tende a modificar continuamente" (*idem*:187). Enquanto origem não. A classificação por ascendência opera uma maior manutenção da pureza: uma gota de sangue negro enegrece, e não branqueia, diz o autor. A distinção do que posteriormente Oracy Nogueira veio a chamar de classificação por marca e por origem, traz uma dupla acepção: a classificação por ascendência (que na versão americana exclui o mestiço, e na sul-africana, não) está mais preocupada com a pureza racial e interpreta a miscigenação como enegrecimento. A classificação que focaliza a "aparência física" traz embutida a valorização do mestiço e a possibilidade de branqueamento e ascensão ao grupo dominante. A título de exemplo, cita os casos de dois homens "brancos" em posição de prestígio, e duas mulheres "brancas de olhos azuis e louras", cujas avós eram pretas. O conhecimento da origem destas pessoas não modificava seus *status* de brancos – algo impensável nos Estados Unidos – mas, adverte, reproduzindo a fala de um "informante": "nunca vamos tão longe em relação ao passado de alguém [...]seria pouco delicado". Seguindo sua explicação sobre os critérios para a produção da "brancura" no Brasil e após analisar as fotografias de quinhentas pessoas que se classificaram como "brancas" no Gabinete de Identificação da Bahia em 1937, Pierson, conclui que "o antigo ditado 'Quem escapa de branco negro é' está agora em grande parte substituído, como diz Freyre, pelo ditado mais brasileiro 'Quem escapa de negro, branco é'" (*idem*:190).

[12]Significativamente, o autor anota o desconhecimento do mito do chamado *throwback* – filho preto de pais brancos: "Assim, por meio de casamentos legalmente constituídos ou por qualquer outra maneira, a miscigenação estende as relações pessoais ao ponto de inibir o preconceito de casta. Apegos pessoais e familiais se desenvolvem até unir firmemente, com laços de sentimentos compartilhados, descendentes das diferentes raças" (*idem*:195). Evidenciando que, no Brasil, o contato inter-racial é sempre percebido como uma possibilidade de "melhoramento" racial da prole.

medida em que a "tendência ao branqueamento" se dá, tomando como base a relação entre a "cor" da mãe com a do filho. Este quadro parece pintado com as mesmas cores e intenções da famosa obra, encontrada no Museu de Belas Artes do Rio de Janeiro, e fartamente reproduzida nas análises acadêmicas, intitulada "A Redenção de Can".

Donald Pierson conclui esta parte de sua análise dizendo que o "moreno" é o novo tipo físico que, segundo alguns, o Brasil está desenvolvendo. O aspecto interessante é que nas linhas subseqüentes, e para surpresa do leitor, não é sobre os "morenos" que o autor vem a dissertar e, sim, sobre a "morena" descrita como "o tipo feminino ideal do Brasil". "A morena típica tem olhos castanhos, cabelos escuros, bem ondulados e traços caucasianos; sua cor é como a de alguém intensamente tisnado pelo sol, ou mesmo mais escura; sua aparência é saudável. Raramente um baiano ouvirá o termo morena sem que imediatamente sua expressão se modifique. Sua face se ilumina e um sorriso lhe aflora aos lábios. O tom com que pronuncia a palavra 'morena' indica afeição, admiração, desejo [na nota 52, acrescenta: a morena tem fama de ser mais desejável do ponto de vista sexual, que as moças mais claras; é comumente descrita como 'mais ardente'] [...]" (*idem*:197).

O erotismo expresso acima é rapidamente relativizado nos parágrafos seguintes. Apoiando-se em Arthur Ramos, o autor apressa-se em afirmar que mais do que a atração sexual – na verdade uma "sublimação" – a morena "exprime um símbolo de união de duas raças (a preta e a branca) e a ausência do preconceito de cor, no Brasil" (*idem*:198). Creio que, dada a lógica patriarcal que orienta a análise da miscigenação no Brasil, de fato, é como um símbolo que a "mulata" aparece, já que no trabalho dos sociólogos que são analisados neste capítulo, é impossível traçar sua genealogia social. Como dito anteriormente, o casal de destaque e responsável pela miscigenação (o homem "branco" e a mulher mestiça) somente possui prole do sexo masculino – o "mulato". A representação da "mulata", que é veiculada por grande parte desses autores, restringe-se à erotização e, como conseqüência, à possibilidade de união com um homem "branco", tendo em vista o "branqueamento" da nação. Neste ponto, livros clássicos da literatura como *O Cortiço*, por exemplo, analisado no Capítulo 3, não se diferencia tanto das análises sociológicas: em ambos, vemos a relação afetivo-sexual entre o "branco" português e a lúbrica "mulata" serem constituídos como uma alegoria da própria nação.

Para a *Bahia dos anos 30*, Pierson monta o seguinte quadro explicativo sobre os casamentos "heterocrômicos". Inicialmente, marca a pouca relevância que o assunto

possui entre os baianos. Não era um tópico sobre o qual pôde registrar que os baianos se debruçassem ou se detivessem. Sua escassa ocorrência entre pessoas de distintas classes, sobretudo entre os extremos, é outro aspecto mencionado com destaque: "[...] a impressão dos moradores da Bahia que conhecem intimamente sua estrutura social, é a de que *os casamentos transpõem mais freqüentemente as linhas de raça que as de classe*" (*idem*:208, ênfases minhas). Uma percepção local, aparentemente, tornada analítica por Pierson.

A dificuldade de se ter dados "exatos" sobre a "extensão do casamento inter-racial" reflete a própria dinâmica do sistema de classificação de "cor". Eis a importância das análises que o autor faz sobre o tema, mencionado anteriormente. Entre setembro de 1933 e dezembro de 1934, foram registrados somente 3,3% de casamentos "inter-raciais". Porém, na sua percepção estes não registram, por exemplo, o casamento de branco com "branqueado", ou seja, daquele que é fenotipicamente "branco", ou quase "branco", na classificação local, mas que possui alguma ascendência negra (*idem*:209).

Dos seus dados pode-se aferir que os "brancos" de classe alta rejeitam casamentos com indivíduos "negros" e "classe" inferior à sua, porém "os consórcios de brancos-negros que envolvem membros da classe 'alta' são ordinariamente extra-legais, fora do casamento" (*idem*:210). A possibilidade de união formal nas camadas altas depende do quanto os cônjuges se aproximam no "*continnum branco-preto*". Assim, se o indivíduo tiver alguma ascendência "negra" (apenas "um pouco de raça"), mas compensá-la com "características pessoais e familiais da classe alta", a rejeição é minimizada.

Por sua vez, quando o casamento ocorre entre indivíduos pertencentes a classes diferentes, é o "branco" que se beneficia da vantagem econômica e social que o "negro" pode trazer. O autor utiliza como exemplo uma mulher "branca" que casou com um homem "preto", sobre o qual "alguém" falou: "foi mais para ela que para ele. Ele tinha dinheiro e ela não". Para o que pretendo sugerir a seguir, é importante reproduzir os seguintes dados apresentados pelo autor: De 72 casos de casais "inter-raciais", 61, ou 85%, possuíam o mesmo nível profissional; dos 11 que transpuseram a linha de classe, oito, ou 73%, o elemento "branco" saiu com vantagem social e econômica. Os outros três casos – "brancos que desposaram indivíduos de cor pertencentes a nível ocupacional inferior, os brancos eram todos MULHERES". A explicação fornecida pelo autor para esta união é a seguinte: 1) as mulheres estão em desvantagem social, dada a assimetria de poder entre os sexos; 2) são pressionadas a evitar o celibato (*idem*:270).

Este é o único momento em que, de fato, Pierson elabora uma distinção, por sexo, dos cônjuges. Porém, outro aspecto que me parece igualmente relevante refere-se à sinalização deste autor para existência de um elemento de prestígio que pudesse compensar o estigma da "cor negra", viabilizando (e incitando) tais relações.

Nas camadas baixas, ao contrário, os casamentos "inter-raciais" costumam ser mais comuns. Entretanto, apenas eventualmente, ocorre com "brancos" que estão ascendendo e raramente com indivíduos pertencentes às camadas mais "altas". Contudo, destaca que a rejeição nas camadas altas não é ostensiva. Um exemplo? O "preto de destaque", Dr. Raul, e seu *sucesso* com as mulheres. Este caso evidencia que "[...]a oposição ao casamento com 'pretos' se baseia mais em classe que em raça; quando a 'cor preta' deixa de identificar o indivíduo como membro da classe 'baixa', a oposição tende a diminuir. Quase não existe oposição ao casamento com mestiços claros, mesmo na classe alta, 'especialmente' se não apresentam traços negróides". (*idem*:213).

Para Pierson, a "classe e não raça é a credencial dominante" – "negro rico é branco e branco pobre é negro", diz o autor. Tanto que a posição de uma "branca" não é ameaçada se o homem "negro" que desposar for "culto" e "requintado", e cita dois exemplos de "homens mestiços escuros" casados com mulheres "brancas e louras".

Assim, a "[...] ascendência africana, embora se constituindo em um obstáculo inegável ao casamento com pessoas pertencentes às classes 'altas' da Bahia [...] *não é barreira absoluta* e pode ser vencida com auxílio de vantagens tais como *fortuna*, *inteligência*, *capacidade profissional*, *beleza* e *encanto pessoal*. O indivíduo em questão será aceito mais em razão das qualidades mentais e sociais que da ascendência racial" (*idem*:216, ênfases minhas).[13]

E, continua, "[...] desde, porém, que não pode fugir à sua cor, mas ao contrário leva constantemente consigo esse sinal indelével de *status* inferior, o negro tende a ser catalogado por quem o encontra pela primeira vez como membro do grupo de *status* inferior. Só à medida que ele simultaneamente ou posteriormente dá provas de ter outras características normalmente associadas à posição na classe 'alta', tais como *educação*, *habilidade profissional, riqueza, boas maneiras*, etc., o conceito original se modifica; e mesmo assim, o fato de parecer-se com membros da classe 'baixa' continua sendo um dos critérios para julgá-lo e constitui em inegável percalço" (*idem*:217, ênfases minhas).

Creio que, neste ponto, cabe recorrer novamente às idéias de Max Weber. Como adiantei anteriormente, para este autor a situação de classe deve ser depreendida da

posição no mercado, e não na estrutura produtiva. Nesse sentido, atributos como "educação", "habilidade profissional", "riqueza", "boas maneiras" são elementos indicadores de uma "situação de *status*" – mais que de classe como definido por Marx –, na qual a desvantagem da "cor negra", uma vez compensada com prestígio, não exclui (ao contrário incorpora) os "negros" nos grupos de *status*.

Embora para Pierson a diferença de tratamento que sofrem os "homens de cor" de "alta" e "baixa" classes seja sinal de que "a desigualdade não se baseia necessariamente em raça, mas em classe", sua argumentação evidencia um sentido mais weberiano que marxista de classe: algo que determina a inclusão em grupos de *status* e estilo de vida comuns. O autor argumenta, por exemplo, que os "[...] homens de cor que subiram de classe, e que por essa razão já não estão sujeitos aos mesmos preconceitos que pesam sobre seus companheiros que ainda não subiram, vê-se que a relação entre raça e desigualdade de tratamento não é direta, mas indireta [...]" (*idem*:217). É, em outras palavras, permeada pelos atributos de *prestígio*, e característico das relações marcadas por um *status* comum.

A preponderância do critério classe em detrimento da "raça" é justificada com a *factível* possibilidade de ascensão social do "preto", ou do "mulato escuro", através da compensação desta característica negativa (a "cor") por meio de qualidades morais e intelectuais. Assim para Pierson "*sua* [do preto e do mulato escuro] *posição social não é fixa, nem rígida. Está sempre sujeita a modificação*" (*idem*:218, ênfases minhas). Na perspectiva marxista, tal como incorporada por Florestan Fernandes, por exemplo, somente se modifica a estrutura de classe com a mudança no modo de produção.

Cabe, neste ponto, recuperar outra distinção importante ressaltada no início desta análise. A referência que estrutura a percepção de Donald Pierson está alocada na comparação com a sociedade americana, então concebida como uma sociedade em que vigia um sistema de casta calcado na "raça" e sustentado pelo "racismo legal". Casta, como mencionado na nota cinco, era definida a partir de dois critérios: forte endogamia "racial" e a impossibilidade de mobilidade social para os "não brancos". Critérios que, por oposição, definem classe: exogamia "inter-racial" e a possibilidade de mobilidade social por parte dos "negros".

Porém, parece-me relevante ressaltar que parte da estrutura lógica utilizada na análise do período escravocrata não se modificou substancialmente na análise do período subseqüente, mais precisamente, a Bahia da década de 30. No que tange aos

[13] Fica explícito, neste comentário do autor, como a "classe alta" é suposta como "branca".

relacionamentos afetivo-sexuais temos a seguinte equação: homem "branco"/mulher "negra" ou mestiça, encontros em geral "extralegais"; homem "negro" ou "mulato-claro", casamento formal, ausência de relações "extralegais".

Minha hipótese é que a preponderância da "classe" sobre a "raça" postulada pelo autor, se deve, em parte, a uma ênfase não explicitada na interpretação acerca da viabilidade de casamentos formais entre homem "negro" e, sobretudo, do "mulato claro", em processo de ascensão social, com mulheres "brancas". A entrada desses personagens, que nos Estados Unidos seriam considerados "negros", aparece para Pierson como "diluidor da barreira de cor".

Esta lógica, construída tomando por base uma distinção de gênero não revelada, foi depreendida em larga medida da relação matrimonial formal entre homem "negro", ou "mulato claro", com a mulher "branca", e não dos casamentos "inter-raciais" concebidos independente da assimetria entre os gêneros.

Pierson utiliza somente três exemplos de casamento entre homens "brancos" com mulheres "morenas", dos quais em dois são ressaltados, como elemento explicativo e compensatório, as qualidades intelectuais, morais e financeiras de seus (delas) progenitores paternos, que eram "mulatos claros". Destes, somente uma "bela morena" pode compensar a diferença de "cor" e classe (uma raridade!) com beleza física.

As características que o autor alega que são eficazes na lógica compensatória da desvantagem da "cor", ou ascendência "negra", são típicas do mundo público e masculino, excetuado talvez o item beleza, citado somente uma vez. Enfaticamente, o autor repete: *educação, habilidade profissional, qualidades mentais e intelectuais*, entre outras. Atributos, em geral – sobretudo na época em que o estudo foi realizado –, característicos do mundo masculino, que se realiza e concebe a partir de sua imagem pública. Neste ponto, tendo em vista os atributos acima enfatizados e a importância da mulher "branca" como aquisição e forma de acesso a certos grupos de *status*, vemos se sobrepor ao argumento de Ortner e Whitehead, acerca do gênero, como estruturada por atributos de prestígio e *status*, a "cor/raça".

Pela análise precedente, parece-me claro que o autor opera com uma **hierarquia não explícita de gênero**, na qual o homem é o elemento ativo e dominador, e a mulher passiva e dominada. Mas a hierarquia "racial", entretanto, é descrita – quando entrelaçada com gênero – como um campo que permite uma série de manobras, sobretudo para o homem "mulato", quando este incorpora certos elementos de prestígio. Manipulando certos atributos, o homem "negro" pode vir a compensar o desprestígio da

"cor" e ocupar um lugar similar ao do homem "branco". O símbolo máximo dessa possibilidade (e incorporação) parece ser o casamento com uma mulher "branca" que possua honra e/ou prestígio social.

A mesma estrutura argumentativa se repete na construção do capítulo "Ascensão Social do Mulato". Seguindo o argumento de Gilberto Freyre, o "mulato" em questão é filho de um homem "branco" com mulher "negra" ou "mulata", fruto de relações informais, mas que se beneficia do poder, prestígio e riqueza de seu pai "branco" desde do período escravocrata. Para ser mais precisa, são três os principais vetores da análise de Pierson que sustentam a tese da preponderância do preconceito de classe sobre o de "raça": a) a possibilidade de casamento "inter-racial" formal (e o casal no centro desta cena é um homem "não branco" e uma mulher "branca"); b) a permissividade sexual do homem "branco" brasileiro, dada pela dupla moral sexual que permitiu que ele mantivesse amantes "mulatas"; e, finalmente, c) a possibilidade de o "mulato", filho de "branco" com "mestiça", ascender ao mundo do trabalho e da política, adquirindo prestígio e *status*.

Embora este último elemento não seja objeto de reflexão nesta tese, e perceba os três vetores mencionados como centrais para sua argumentação, creio que mais os casamentos formais que o mundo do trabalho funcionam como o operador simbólico da possibilidade de integração ao "mundo branco e de elite". Os "mulatos" poderiam ascender socialmente através do trabalho, mas não penetrar na elite "branca". Não é, entretanto, o que Pierson encontra. A possibilidade de se estabelecer uma rede de aliança e troca matrimonial formais, funciona, parece-me, como o principal operador simbólico da preponderância do preconceito de classe sobre o de "cor". E, volto a lembrar, o casal sobre o qual o autor pôde sustentar suas ilações é, ainda que não explicitado, composto de um homem "negro" (ou "mulato claro") e uma mulher "branca".

Cabe, nesse sentido notar, que tendo em vista a endogamia de classe postulada pelo autor, assim como as diferenças de gênero articuladas à "raça/cor" – que de forma ora explícita, ora implícita, orientam a análise do autor –, o casamento formal "inter-racial" (predominante no par homem "negro"/mulher "branca") não representa em si uma possibilidade de ascensão social para o "negro", dado que este, para competir no mercado matrimonial com o homens "brancos", deveria – como o "mulato bacharel" de Freyre – estar de posse de uma série de elementos de prestígio. Lendo o trabalho de

Pierson, percebi que o casamento representa, devo enfatizar, uma "garantia de *status*", como afirma o próprio autor.

Diferentemente de uma das faces da argumentação de Freyre, mais especificamente daquela destacada por Ricardo Benzaquen de Araújo, que aponta para o casamento como estratégia-chave para o ingresso, na política, de "mulatos bacharéis" sem sobrenome ou riqueza, em Pierson, esses homens estão, em todos os sentidos, aparentemente inseridos nos grupos de *status* e poder, tendo que manejar, deste modo, o desprestígio da "cor negra". E, faz-se necessário ressaltar, a possibilidade de ascensão social para os "negros" que manipulam signos de prestígio, levam o autor americano a concluir que a "barreira de classe" – compreendida, aqui, como "situação de classe", tal como definiu Weber – pode ser compensada com atributos prestigiosos privilegiados por certos grupos de *status* e "modo de vida" comuns. Tais ilações, reitero, foram concebidas, sobretudo, no interior de uma lógica específica de gênero e "raça" que focalizada, predominantemente, na possibilidade de ingresso do "mulato" no mundo formal das trocas e alianças de parentesco, contraindo casamento com uma mulher "branca".[14]

Com o próximo autor daremos um salto no tempo, para nos encontrarmos com as análises produzidas para o Projeto da Unesco[15]. Comecemos com Roger Bastide.

---

[14] Neste sentido, vale transcrever a seguinte fala recolhida por Pierson e utilizada como recurso de legitimação de sua hipótese acerca da preponderância da clivagem por classe no Brasil. Disse seu "informante baiano branco": "Eu acho que o sentimento aqui existente em relação ao negro é um tanto semelhante ao sentimento existente nos Estados Unidos em relação ao judeu. Enquanto se conserva judeu, ninguém deseja casar-se com ele. [...] Si for indesejável é deixado de lado. Si for excessivamente ambicioso, agressivo, sempre mostrando-se intrometido, é levado a mal. Si for educado e capaz, mas ainda assim modesto, e ao mesmo tempo renunciar de bom grado a seu separatismo judaico, fica-se disposto a conviver com ele. Quanto menos judeu for, quanto mais procurar assemelhar-se aos outros americanos, tanto mais será procurado por eles. De maneira semelhante, quanto mais o negro repudiar suas ligações com a África, quanto mais vier assemelhar-se aos europeus, mas de maneira modesta, inofensiva, tanto mais será aceito por nós" (*idem*:296). Por fim, chamou-me a atenção nessa fala riquíssima, como o casamento é representado como o símbolo máximo da aceitabilidade (ou não) da alteridade "racial". Algo que, como visto, depende da incorporação de certas "técnicas corporais" tal como definiu Mauss (1974). O trecho nos remete, ainda, à distinção realizada por Freyre entre dois tipos de "mulatos": o arrogante e o "simpático". Este último, um "mulato triunfante", que lançava mão do sorriso e da simpatia como um instrumento de "ascensão social".

[15] Sobre o Projeto da Unesco ver Marcos Chor Maio (1997).

4.3 - Roger Bastide: a "batalha das cores" e dos sexos nos relacionamentos afetivo-sexuais entre brancos e negros

O objetivo de Roger Bastide (1959) é dimensionar a existência e formas de manifestação e exclusão do "preconceito de cor" na cidade de São Paulo da década de 50. Inicialmente, o autor constrói seu quadro explicativo no sentido de demarcar seus contornos sociais.

Significativamente, é através da explicitação das normas e ambigüidades da etiqueta "racial" brasileira que o autor francês inicia sua análise. Seu tom se diferencia, inicialmente, daquele fornecido por Florestan Fernandes (como será visto a seguir), embora seus objetivos sejam similares, como o próprio título do seu capítulo evidencia: "Manifestações do Preconceito de Cor". A ação e a natureza da discriminação por "cor", são da seguinte forma tematizados: "Ideais de democracia impedem manifestações muito brutais, disfarça a raça sob classe, limita os perigos do conflito aberto. Se a isso acrescentarmos certa bondade natural do brasileiro, o hábito adquirido há séculos de viver com os negros, e mesmo, por vezes, uma certa displicência, compreenderemos melhor que o preconceito não se exprima abertamente, mas de um modo mais sutil ou encoberto" (Bastide, 1959:164).

Um "*equilíbrio instável*" entre os anseios democráticos, e a natureza do "preconceito racial" no Brasil, são a argamassa da análise de Bastide. Equilíbrio que, se não elimina o preconceito, constrange e direciona sua ação através da manutenção de fronteiras contra a brutalidade, o conflito aberto, da sobreposição de classe por "raça", *disfarçando-o*, enfim.

Através do texto de Bastide entramos na dinâmica da sociedade paulistana da década de 50. Neste momento, esta tese já seguiu um percurso de quase um século (se tomarmos como marco o romance *O Mulato*, de Aluízio de Azevedo) e, parece-me significativo que a representação do brasileiro não tenha se alterado substantivamente: "bondade natural", "hábito de viver com negro", "displicência" para com a alteridade "racial". Porém, ao ler este trecho, foi impossível me furtar de perguntar: Mas quem são os brasileiros a quem Bastide se refere? Os "negros" continuam como alteridade em relação a uma nação que aparece representada como "branca", assim como, mesmo na década de 50 do século XX, a linha de continuidade com os colonizadores não parece ter sido rompida. Ao contrário, por exemplo, das representações sobre nação operadas pelos ideólogos africânderes do *apartheid* nessa mesma década, como será visto no

Capítulo 6. As adjetivações utilizadas por Bastide, acima referidas, são, de um modo geral, as mesmas utilizadas para os portugueses e os "negros": continuam sendo um "outro" no corpo da nação.

Deste quadro, assim desenhado, o preconceito "racial" dispensa "rituais institucionalizados", agindo antes por meio de "tabus pessoais". Uma forma que, de acordo com o autor, não fere os ideais democráticos brasileiros.

Nesta análise, vemos como a combinação de intimidade com discriminação, presente, de fato, desde de Freyre, volta a se insinuar com força. Vejamos como amizade e hierarquia se manifestam: "O branco cumprimenta o negro, abraça-o, manifesta-lhe amizade, mas deixa-o mergulhar nas camadas mais baixas da sociedade, sem estender-lhe, no seu orgulho étnico, uma mão caridosa para favorecer-lhe a ascensão" (*idem*:165). Continua, em seguida, o autor: "Entretanto, se o negro quiser respeitar a antiga etiqueta da polidez e conservar uma posição subordinada, é considerado membro da família, é tratado com bondade. Os seus filhos assistem às festas de aniversário dos meninos brancos e brincam com eles. [...] O branco tudo faz para não os ferir; quando as senhoras se visitam se a conversa girar em torno de negros, todas baixam a voz, fecham as portas. Em geral, aliás, evita-se o assunto" (*idem*:167).

Perseguindo as sutilezas do que estou nomeando de *equilíbrio instável*, Bastide, centra-se nas artimanhas da "etiqueta racial brasileira", como forma de dimensionar as manifestações e a natureza do "preconceito de cor". Para tanto, também para este autor, o casamento, assim como as relações sexuais "heterocrômicas",[16] emergem como uma seara privilegiada para se analisar suas manifestações[17] na sociedade paulistana.[18]

O significado dado à miscigenação é um marco analítico que, à primeira vista, aproxima o antropólogo francês de Florestan Fernandes. A miscigenação compreendida como "branqueamento", aparece impregnada de preconceito, pois, na ânsia de

---

[16] Faz-se necessário explicitar que apesar de privilegiar em sua análise o mercado dos afetos e prazeres, Roger Bastide não suprime de sua análise os âmbitos do trabalho e do lazer. A seguinte fala do autor, explicita esse ponto: "No trabalho só a classe conta, mas depois do trabalho, a cor reaparece" (*idem*:184).

[17] Inicialmente, centra-se na relação dos imigrantes sírio e libanês, italiano e português com os negros. Em sua análise minuciosa, é possível entrever uma escala hierárquica na qual o primeiro aparece como o mais endogâmico (e preconceituoso), o segundo com uma tolerância calculada e o terceiro, como o mais "democrático".

[18] Ao longo do livro, o Rio de Janeiro é fartamente acionado em oposição a São Paulo, como um lugar ora sem discriminação, ora com uma ação reduzida, se comparado a São Paulo. Uma história exemplificará essa distinção: "Compreende-se, nessas condições, a história da criadinha tão ligada aos patrões e que os acompanhara ao Rio: quando resolveram voltar a São Paulo, encontraram-na em prantos, ela não queria voltar, lamentava muito deixar a família, mas preferia ficar aqui no Rio: 'O senhor compreende, aqui, os pretos são gente" (*idem*:185).

"embranquecer" o "mulato" (tido como "ambivalente"), renega (no sentido estrito da palavra) suas origens e discrimina os "negros", como uma forma de se diferenciar destes. Assim, "preconceito de cor se torna um instrumento na luta econômica, a fim de permitir a *dominação* mais eficaz de um grupo sobre o outro" (*idem*:191, ênfases minhas).

Uma outra face do preconceito no interior da miscigenação é definida pela caracterização da "mulher de cor, não como uma futura companheira, mas como um simples objeto do prazer, uma presa fácil para o desejo do homem branco" (*idem*:205). Discriminação igualmente obscurecida pelo padrão de beleza privilegiado: uma mulher próxima esteticamente da branca, mas "com o acréscimo dessa pontinha de fogo, dessa lascívia atraente que lhe dá o sangue negro, *segundo consta*"..., apressa-se em se explicar o autor (*idem*:205, ênfase minha).

Este padrão, como para outros autores, teve sua origem na escravidão, cujo sistema social relegava a "negra" aos caprichos e prazeres dos senhores. Mas se a industrialização fornece recursos para a "menina de cor resistir melhor aos desejos dos brancos", não destruiu, todavia, o "estereótipo da preta sensual e pronta a prostituir-se" (*idem*:205).

A pobreza e a miséria, aliadas a certa anomia – leia-se "promiscuidade dos pobres" – são os principais fatores que operam a manutenção dessas "uniões ilícitas". Note-se que, neste caso, "união ilícita" não significa concubinato mas, sim, a prostituição da mulher "negra" ou "mulata". Uma mulher que, além de erotizada, aparece como ingênua. A "sufocante" pobreza a faz viver no mundo dos sonhos e acreditar que "dormir com um branco representa uma espécie de promoção social, [fato que a faz aceitar] de boa mente as propostas desonestas do patrão" (*idem*:207). Um patrão, cujos caráter e atitude não se diferenciam dos atributos dos antigos senhores "brancos", pois essa "mulher é sempre abandonada, mais cedo ou mais tarde" (*idem*).

Eis, assim, a face erótica do preconceito expresso na relação da mulher "negra" com o homem "branco": "*O erotismo manifesta, sob uma aparência de aproximação das cores, o mais doloroso de todos os preconceitos: o estereótipo da preta como fonte unicamente de prazer, como um animal feito para a volúpia, que se repele desdenhosamente, uma vez satisfeito o desejo*". (*idem*:207, ênfases minhas).

Como as citações evidenciam, essa mulher é uma vítima da exploração sexual do homem "branco", mas Bastide não a desresponsabiliza por esta situação: ela cede ao "*caprichos*" por desejar ascensão social.

Isto é algo que, mais do que indicar que a miscigenação estaria referida a uma ausência de preconceitos e calcada em escolhas afetivo-sexuais independentes da "cor", promove uma "*ideologia do macho*" que resultará em uma verdadeira "*batalha das cores*" que, através de uma vigorosa competição envolvendo tamanhos, proporções, tempo de coito, entre outros critérios de desempenho sexual, sobrepõe o mundo dos prazeres às esferas econômica e profissional.

Na "batalha das cores" e dos sexos, acusações como a de que a "preta" somente escolhe o branco por "vaidade", "pois de fato ela prefere o negro", compõe um quadro que culmina com a construção de uma "*ideologia do revide*": "a *preferência* secreta da branca pelo preto". Uma "*preferência*" que ela não realiza em função das pressões sociais.

Por fim, vemos que no campo dos prazeres "heterocrômicos", uma verdadeira confusão foi armada: homens "brancos" e "pretos" disputam as mulheres "morenas" e "brancas", sendo que para o homem "preto", esta última representa a sua "grande tentação". Conseqüentemente, as "pretas" reclamam que os homens de sua "raça" não as valorizam. Estes fatores, uma vez agregados à lógica acima explicitada, evidenciam a enorme oposição social (será mesmo disso que se trata?) aos "namoros mistos". Aliás, oposição e ressentimento como os que emergem da interpretação que o autor fornece sobre a importância do tabu da virgindade para os homens "pretos". Trata-se de uma "sobrevivência" do antigo regime. Da forma como é apresentado, é como se ainda "*sobrevivesse*", na memória social dos homens "negros", a lembrança das mulheres "negras" defloradas pelos "senhores", que eles eram obrigados depois a "*receber*". Assim, diz Bastide, as meninas que perderam sua virgindade com o patrão, ou com seu filho, não encontram depois um "marido" entre os "negros".

Roger Bastide nos apresenta uma verdadeira "guerra de sexos e cores", marcada pelo engodo e pela vaidade, como se pode depreender de suas próprias palavras: "Há, na *classe preta*, uma espécie de *nostalgia da cor branca*, a preta tendendo a aceitar como uma honra as carícias do branco, e o preto tendendo a procurar, a fim de mostrá-las ostensivamente aos amigos, amigas brancas, quando não amantes. A *miscigenação*, quando se produz sob *formas ilegítimas*, revela-nos, pois, *menos a fraternidade das cores que a concorrência sexual*". (*idem*:210, ênfases minhas).

Como visto, para Bastide o campo de manobra que a ideologia do "branqueamento" abre a partir da possibilidade da incorporação de elementos de prestígio presentes no mundo "branco", possibilita a miscigenação – como para Donald

Pierson –, mas esta não é interpretada como um símbolo de fraternidade, sobretudo, nos encontros "*ilegítimos*".

Porém, como veremos, as "*formas legítimas*" não apresentam melhor desempenho que as "*ilegítimas*", embora o autor inicie sua análise sobre "casamentos mistos" defendendo tais uniões. Vejamos: "Se o preconceito é patente nos amores ilegítimos, desaparece com a união legal. Ou, pelo menos tende a desaparecer, pois pode despertar se o casal não chega a entender-se e começa a brigar. Ou ainda pode existir numa forma larval quando o casamento não é por amor, quando a mulher de classe inferior, porém branca, aceita um marido de cor de uma condição superior, para melhorar as suas condições de vida ou a sua posição". (*idem*:211).

Um casamento constituído por amor pode vencer barreiras, mas Bastide adverte: deve haver honestidade. Um tom de ceticismo relativo a essas uniões marca sua análise, o risco do engodo é freqüente: nas "uniões efêmeras" é o "branco quem corre atrás da preta", nas uniões formais "os papéis se invertem". Sua marca, porém, é o desejo ilusório; o "preto" tem tanta ansiedade de casar com uma "branca" que escolhe logo a primeira que aparece.

Acrescente-se a isto a oposição familiar. Há um aspecto significativo nesse ponto. A única alternativa considerada para garantir alguma aceitação da família é se o "preto" adquire boa posição, prestígio, e se o "casal é feliz". Tais atributos, porém, não são garantia absoluta, pois, há situações em que a rejeição familiar não se altera.

O mesmo se dá com os vizinhos, em princípio a rede de controle pode se efetuar através das fofocas, mas o autor enfatiza as situações de pressão aberta, nas quais os vizinhos procuram provocar a separação dos cônjuges. Significativo nesse ponto é que a pressão mencionada somente foi registrada como uma ação do meio "branco" sobre a mulher "branca".

Na análise (e denúncia) sobre "as manifestações do preconceito de cor" em São Paulo, um claro desnível de tom e objetivos se anuncia ao longo do capítulo. O início da exposição denuncia a existência do preconceito no interior de um quadro analítico cujas palavras-chave são sua porosidade e sutilezas no interior de uma "etiqueta racial", que preza a não explicitação do preconceito. Ao se deslocar, entretanto, para o campo dos afetos e prazeres "inter-raciais", a referida "etiqueta" sai de cena, cedendo lugar ao "racismo" explícito, não tanto da sociedade abrangente, mas, sobretudo, nos **interesses** afetivo-sexuais dos **próprios** indivíduos. Estes, sim, dominados por vaidades, ingenuidades, ressentimento e engodos de todos os tipos.

Bastide evidencia que a "cor/raça" é um atributo que os indivíduos podem manipular no interior de um vasto campo de manobra. Algo que se modifica, entretanto, quando da abordagem dos relacionamentos afetivo-sexuais "heterocrômicos".

Do ponto de vista que se está analisando nesta tese, mais que denunciar o preconceito "racial" a partir dos casamentos e encontros afetivo-sexuais entre "brancos" e "negros", Bastide constrói uma verdadeira apologia contra a sua viabilidade. Por negação, o desejo-erótico "inter-racial" é evidenciado, mas é igualmente evidente o tom de aversão que este desejo desperta no autor. Há uma saída, *o amor sincero*, entretanto, sua menção não somente é reduzida no corpo da análise como acaba por ser subsumida pelos mais *nefastos* sentimentos que acompanham esses encontros. É com indisfarçável ceticismo que o autor aborda esta possibilidade. Algo que me remete, tendo em vista a eloqüência de sua narrativa, à peça "Sortilégio", de Abdias do Nascimento: narrativas marcadas pela vaidade, o preconceito e o engodo que de modo mais ou menos explícito, permitem, concomitantemente, entrever o desejo-erótico "inter-racial".

Como afirmei anteriormente, a crítica ao caráter discriminatório da miscigenação, à primeira vista parece aproximar Bastide de Florestan Fernandes, mas não nos enganemos. Tal posição, uma vez inserida no quadro analítico da obra do antropólogo francês, adquire novos contornos. Acompanhemos, neste ponto, o argumento desenvolvido por Peter Fry (1985) sobre a distinção elaborada por Bastide entre o candomblé nagô na Bahia e a macumba no Rio de Janeiro. No dizer de Fry: "*Os signos da macumba são tão próximos que não se prestam tão facilmente para receber as representações que guardamos para o 'outro'. Além disso, nem a macumba nem a umbanda se colocam nas representações coletivas como religiões africanas. Todos os estudos recentes indicam que carregam mais valor de brasilidade. Além disso, são tidas como religiões de gente pobre e mestiça*". (Fry, 1985:42-43, ênfases minhas).

Na interpretação deste autor, a busca da "pureza africana" no candomblé é uma reivindicação de pais e mães de santo que adquiriram legitimidade "científica". De fato, na introdução de *Estudos Afro-Brasileiros*, Bastide reitera críticas anteriormente desferidas contra Nina Rodrigues e Arthur Ramos, por terem tratado o candomblé como um "conjunto de sobrevivências", folclorizando-o e destituindo-o de seus "alicerces metáfisicos".

Como Nelson Rodrigues, Abdias do Nascimento e Guerreiro Ramos, Bastide opões-se à caracterização do "negro espetáculo", percebido por este autor como algo evidente na umbanda, mas não no candomblé – uma religião, enfatiza o autor, que

mantém as "matizes africanas" e se afirma como um espaço de resistência cultural contra o capitalismo. A umbanda, por sua vez, expressa o "negro" aculturado pelo processo de industrialização, que visa a ascensão social, aliena-se de si e "redefine-se" através da ótica "branca".

Nessa chave interpretativa, não poderia ser outra a posição de Roger Bastide – tão próximas às de Abdias do Nascimento – em relação aos relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais". Como apontou Peter Fry, a umbanda se opõe à "pureza africana", uma religião miscigenada inscrita em um "mundo desordenado, individualista em que os valores dominantes são o lucro, o interesse e o hedonismo" (*idem*:38). Esse mesmo conjunto de valores, parece orientar a visão de Bastide sobre os engodos dos desejos-eróticos "inter-raciais".

Vejamos, a seguir, como Florestan Fernandes tematiza a questão em foco.

4.4 - Florestan Fernandes: os relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais" como expressão da discriminação "racial"

Florestan Fernandes (1959), no capítulo "Cor e Estrutura Social em Mudança" nos oferece uma interpretação distinta da de Pierson (mas também de outros autores) acerca da maneira como a "cor" alocava socialmente os indivíduos na ordem social escravocrata. Como uma referência visível e uma marca indelével "[...] passou a indicar mais que uma diferença física ou uma desigualdade social: a supremacia das raças brancas, a inferioridade das raças negras e o direito natural dos membros daquelas de violarem o seu próprio código ético, para explorar outros seres humanos" (Fernandes, 1959:83).

Tal interpretação, que possui, em acréscimo, a importante função de "preservação da ordem senhorial", aparece ainda corroborada mais à frente, na identificação da tendência de se "recrutar os cônjuges dos filhos entre pessoas de raça branca, isentas de 'impureza de sangue' e de 'comprovado sangue limpo'". (*idem*:84, aspas do autor).

Diante deste quadro, o "casamento de um indivíduo de sangue nobre com uma mulata" poderia ser percebido como uma "injúria". Significativamente, Florestan Fernandes afirma ser esta tendência uma constante ao longo do período colonial, exceto em períodos de crise econômica, quando se registra maior permissividade dos pais em

mantém as "matizes africanas" e se afirma como um espaço de resistência cultural contra o capitalismo. A umbanda, por sua vez, expressa o "negro" aculturado pelo processo de industrialização, que visa a ascensão social, aliena-se de si e "redefine-se" através da ótica "branca".

Nessa chave interpretativa, não poderia ser outra a posição de Roger Bastide – tão próximas às de Abdias do Nascimento – em relação aos relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais". Como apontou Peter Fry, a umbanda se opõe à "pureza africana", uma religião miscigenada inscrita em um "mundo desordenado, individualista em que os valores dominantes são o lucro, o interesse e o hedonismo" (*idem*:38). Esse mesmo conjunto de valores, parece orientar a visão de Bastide sobre os engodos dos desejos-eróticos "inter-raciais".

Vejamos, a seguir, como Florestan Fernandes tematiza a questão em foco.

4.4 - Florestan Fernandes: os relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais" como expressão da discriminação "racial"

Florestan Fernandes (1959), no capítulo "Cor e Estrutura Social em Mudança" nos oferece uma interpretação distinta da de Pierson (mas também de outros autores) acerca da maneira como a "cor" alocava socialmente os indivíduos na ordem social escravocrata. Como uma referência visível e uma marca indelével "[...] passou a indicar mais que uma diferença física ou uma desigualdade social: a supremacia das raças brancas, a inferioridade das raças negras e o direito natural dos membros daquelas de violarem o seu próprio código ético, para explorar outros seres humanos" (Fernandes, 1959:83).

Tal interpretação, que possui, em acréscimo, a importante função de "preservação da ordem senhorial", aparece ainda corroborada mais à frente, na identificação da tendência de se "recrutar os cônjuges dos filhos entre pessoas de raça branca, isentas de 'impureza de sangue' e de 'comprovado sangue limpo'". (*idem*:84, aspas do autor).

Diante deste quadro, o "casamento de um indivíduo de sangue nobre com uma mulata" poderia ser percebido como uma "injúria". Significativamente, Florestan Fernandes afirma ser esta tendência uma constante ao longo do período colonial, exceto em períodos de crise econômica, quando se registra maior permissividade dos pais em

"aceitar ricos naturais da região (portanto, "mestiços"), como noivos de suas filhas". A seguir, entretanto, vaticina que ainda no fim do Império havia resistência aos casamentos "inter-raciais", e como recurso de legitimação afirma, seguindo uma chave explicativa oposta à de Donald Pierson: "Os especialistas que investigam esse problema são unânimes em ressaltar que o intercasamento estava estritamente subordinado e limitado pelas determinações do preconceito de cor". (*idem*:86).

Florestan Fernandes busca, em sua análise, ressaltar as oposições aos casamentos formais entre "brancos" e "negros" com o objetivo de enfatizar a existência da discriminação "racial". A lógica de sexo e "raça" que esta percepção explicita, indica significativas diferenças e relevâncias no que tange à forma como tal oposição se desenha. Vejamos: primeiramente, o autor registra a oposição ao casamento de um homem "branco" com uma mulher "mulata" como expressão máxima do preconceito; em segundo lugar, para debelar qualquer possibilidade de dúvida, registra como única exceção possível o casamento nas seguintes bases: em períodos de retração econômica, e quem aparece é um homem "mestiço" rico, como noivo de uma mulher "branca", egressa de uma família em dificuldades financeiras.

Ao se ater à lógica da discriminação "racial" no mercado formal de reciprocidade e troca matrimonial, não poderia ser outra, acredito, a equação possível. Nenhum dos autores analisados – e Florestan Fernandes não é uma exceção – , registra a "mulata" como um cônjuge possível no mercado formal para o homem "branco". Se o intuito é dimensionar o preconceito "racial", utilizando como recurso o universo emblemático da intimidade e aliança entre grupos, de fato, o referido casal serve perfeitamente como o símbolo máximo dos constrangimentos aos casamentos "inter-raciais" formais. Recorrentemente erotizada e sexualizada, sem bens ou *status*, o que teria a oferecer como moeda de troca, ao homem "branco", no sistema de aliança formal? A contrapartida, não é equivalente. O homem "negro" ou "mulato", pode, socialmente, compensar essa desvantagem e, dentro de condições específicas, participar do mercado das relações conjugais formais. Mas, voltemos à analise de seu texto.

Uma vez explicitada a hipótese da discriminação "racial", Florestan Fernandes se pergunta: 1) por que o preconceito de cor se concentrou em torno das proibições de casamento? 2) Por que razão as proibições apontadas não se estenderam às uniões sexuais extraconjugais e não exerceram nenhuma reação limitativa na miscigenação de brancos com negros? 3) Qual seria, então, a relação específica entre o preconceito de cor e a preservação da ordem senhorial existente? (*idem*:86).

Como resposta à primeira pergunta, o autor destaca que o parentesco representa o princípio fundamental de atribuição de *status* social. Além disso, com um casamento "inter-racial" estaria estabelecido o "reconhecimento formal da igualdade social entre branco e o negro ou o mulato", daí as "representações contrárias". Os mesmos critérios não se aplicavam às relações sexuais, ou seja, as "proibições" se atinham às relações matrimoniais. E já estamos entrando na resposta à segunda pergunta. O princípio *partus sequitur ventrem*, em outras palavras, o princípio de que os filhos nascidos de uma escrava são escravos, e o fato de a mulher ser escrava (não se igualaria aos "senhores"), eram fatores que contribuíam para sua aceitabilidade. Desta forma, o casamento formal envolve a possibilidade de aliança entre famílias que, mesmo que sejam de classes distintas, operam com um princípio de reciprocidade, troca e aliança. *O princípio citado acima, em latim, traz a possibilidade do contato sexual (e, conseqüentemente, da miscigenação) sem ameaçar, como adiantei anteriormente, a ordem social estabelecida.*

Mas por que se buscava prazer, ou melhor, "relações sexuais" não somente fora do casamento, mas com escravas? Para Florestan, são dois os principais motivos: 1) escassez de mulheres brancas – e, neste ponto, também Fernandes se atém ao argumento demográfico e à "razão prática" nele embutida; 2) a "organização da família patriarcal impelia os homens a procurar satisfação sexual na constelação periférica da família grande, constituída por criados, crias, escravos e agregados" (*idem*:87). E, em seguida afirma: "seria uma 'função' regular da escrava proporcionar aos senhores a satisfação das suas necessidades sexuais" (*idem*). Não creio que as respostas acima resolvam a questão, pois caberia perguntar por que as escravas possuíam tal atribuição ou função, para usar as palavras do autor? E por que os homens "negros" e "mulatos" escravos não são mencionados ou considerados? Argumentar que seja algo relativo à dominação de gênero e à dupla moral sexual masculina "branca", parece-me ser apenas parte da resposta. E, além disso, se o prazer deveria ser buscado fora das relações formais, por que não com mulheres "brancas", que ainda que escassas, existiam? É possível perceber, que dos quatro elementos que compõe esses dois pares, a mulher "branca" é a menos tematizada. Na linha argumentativa de Fernandes, todos esses elementos evidenciam uma certa lógica funcional que vem a reforçar o modelo com que este autor opera. De modo que não é possível descartar desse tipo encontro, seu caráter meramente utilitário, nem, tampouco, incluir os atores ora excluídos.

Fernandes atribui valores distintos ao contato sexual "inter-racial" e à miscigenação, dimensionando pioneiramente (e de forma eloqüente) a *função* do

"preconceito racial". Atém-se, entretanto, ao mesmo quadro explicativo utilizado por outros autores. Vemos, em sua análise, que os casamentos formais, no limite, somente seriam possíveis entre o homem "negro" em ascensão, com a mulher "branca", que a miscigenação se efetuou através de amancebamento e/ou exploração sexual dos homens "brancos" com mulheres "não brancas", em especial as "mulatas", mas talvez algo mais possa ser dito sobre esse aspecto.

A miscigenação entre "brancos" e "negros" é, justamente, resultado do contato sexual "inter-racial" e não de laços matrimoniais. Se, por um lado, esta é uma perspectiva comum aos autores que trataram de algum modo do tema, por outro lado, seja atribuindo um valor positivo ou negativo, seja para celebrar e constituir a nação, ou para denunciar a "discriminação racial", o contato sexual (e o desejo-erótico que o preside) é, recorrentemente, percebido como aquele existente entre o homem "branco" e a mulher "negra" ou "mestiça". São quatro os elementos da dominação operantes nesses textos: do homem sobre a mulher, do "branco" sobre o "negro", do homem "branco" sobre o homem e a mulher "negros/mestiços" e do homem "branco" sobre a mulher "branca", que recorrentemente aparece deserotizada e precisando de um cônjuge "não branco" para compensar alguma desvantagem social.

Como dito anteriormente, acredito que a máquina colonial e sua estrutura de dominação e poder operem um certo fluxo libidinal não mencionado nas análises sobre o tema, no qual gênero e "raça" são axiais. Adiante voltarei a este ponto. Passemos, antes, à resposta à terceira pergunta colocada pelo autor.

Recapitulando, qual seria a relação entre o "preconceito racial" e a "ordem senhorial"? Perpetuar a ordem senhorial vigente. Tratava-se de um operador de segregação. Entretanto, "ele não visava evitar, nem mesmo restringir a miscigenação. Mas, ao contrário, fazer que esta se processasse sem afetar substancialmente as posições recíprocas dos dois grupos de raças no sistema social" (*idem*:88).

Vemos, então, que Florestan Fernandes oferece uma interpretação à miscigenação substancialmente diferenciada da que encontramos até o momento. Para o autor, a miscigenação, antes de promover uma "diluição das linhas de cor", como postulava Donald Pierson, era não somente produzida pela discriminação "racial" como seu próprio operador. A diferença entre os dois se circunscreve no interior dos referenciais teóricos que ambos mobilizam para interpretar a relação entre prestígio e "cor/raça". A noção de classe operada por Fernandes está mais próxima da lógica marxista que aquela presente na argumentação de Pierson. Florestan Fernandes, antes de

interpretar os atributos como forma de compensar o desprestígio da "cor", que sinalizaria uma forma de acesso aos grupos "brancos" de status e poder, o interpreta como uma forma de cooptação individualizada, que não modifica de forma substantiva – ao contrário a mantém e alimenta – a estrutura de produção.

As brechas à participação do escravo na vida social são interpretadas como ações que visavam a uma maior efetividade da dominação. A promoção de certa "*intimidade*" tinha por função não operar mudanças nas posições sociais estratificadas. Por exemplo: filhos menores podiam brincar com filhos dos escravos para que se criassem *laços de lealdade* e fidelidade do escravo para com seu dono; mucamas não possuíam restrições nas relações com seus donos, e forte "*afetividade*" poderia, inclusive, surgir entre eles; forte *paternalismo* na relação do senhor com o escravo, em especial a do serviço doméstico. Algo que criava a expectativa de que ele libertasse os filhos naturais com as escravas, concedesse-lhes algum benefício, assim como aos escravos leais.

Entretanto, tais relações não obscureciam, na narrativa interpretativa do autor, o "fato" da dominação do gênero masculino "branco", nem sua perversidade. Os "senhores", por exemplo, às vezes engravidavam as escravas e obrigavam que um escravo se casasse com ela. Em várias linhas essa disputa (desigual) entre os machos de "cores" distintas pelas mulheres "não brancas" é mencionada. Um outro exemplo utilizado, refere-se ao recurso que os "senhores" lançavam mão para incentivar casamentos entre os escravos, visando a sua estabilidade na fazenda, mas que não lhes impedia de "*freqüentar*" a "negra" sempre que o quisessem. Debret, citado pelo autor, diz que havia "uma negra para quatro homens", que as mulheres mais bonitas eram "as mais solicitadas", que separavam homem de mulher, que não se tinha, enfim, consideração pelos sentimentos dos escravos (*idem*:97), apenas para citar algumas das denúncias que Florestan Fernandes faz em sua análise.

E o que aconteceu com esses padrões ao longo das transformações que a ordem escravocrata passou na sociedade paulistana? Veremos a seguir.

O viés marxista de Florestan Fernandes se evidencia com mais clareza neste ponto de seu argumento. Ele enxergava no interior do próprio sistema escravocrata aspectos que contribuíram para sua destruição: "A miscigenação e o fundamento pecuniário da escravidão constituíam dois fatores de perturbação e de instabilidade nos liames que determinavam a relação senhor-escravo" (*idem*:98). Entre estes, registra-se a concessão de alforria de filhos com escravas, assistência moral e financeira lavrada em testamentos, concessão de alforria aos escravos cuja relação era "mais estreita e íntima",

em especial aqueles que compunham o núcleo doméstico e no meio urbano. Vemos se insinuar novamente a importância que a categoria *intimidade* possui nos estudos em foco. *Na análise de Fernandes, ela ora é referida como um facilitador da dominação, ou em outras palavras, um operador perverso da "discriminação racial" e da exclusão, ora é, dada a sua ambigüidade, um elemento desestabilizador do próprio regime.*

Se, por um lado, havia restrições aos libertos, por outro, esta não se aplicava a *todas* as "pessoas de cor", em especial aos "mulatos claros". Por que? Pois bem, está constatado que, em São Paulo, "homens de cor" ocuparam cargos importantes, diz o autor. O motivo é que "[...] pelo casamento, associado à posse de riqueza e da terra (nos fins do século XVIII) ou ao *prestígio* conferido por títulos acadêmicos e as atividades sociais correspondentes (nos fins do século XIX), alguns mulatos mais claros conseguiram incorporar-se ao núcleo legal das famílias senhoriais" (*idem*:122).

Essa pequena mobilidade – articulada de forma implícita através do casal homem "negro"/mulher "branca" – possuía também a importante função de manter a dominação "branca", conferir-lhe uma chancela de prestígio. Vejamos mais um trecho do autor: "A mobilidade que afetava a constituição social da população de cor não repercutia na posição recíproca das "raças brancas" e das "raças negras" (*idem*:124). Entretanto, a condição de homem livre – e Fernandes, aqui, não está se referindo ao homem com "h" maiúsculo, e sim ao macho da espécie – mudou certas representações e repercutiu na conduta e mentalidade dos "negros" e mestiços: 1) produziu uma nova autoconcepção de *status* e papéis sociais; 2) formou, entre os "mestiços ideais de personalidade e de vida que enalteciam e valorizavam a cor, a pessoa e a cultura dos brancos" (*idem*).

Esta ordem de fatores ajudou a referendar uma "mística da branquidade", à qual se articulava a ausência de solidariedade "racial" ou étnica: "Ser aceito como *branco*, ou igualar-se aos *brancos* representava, sem dúvida, um incentivo fundamental. Mas esse incentivo poderia sofrer uma neutralização (e mesmo repulsão), se existisse entre os indivíduos de cor algum sentimento de lealdade de fundo racial ou alguma identificação racional de interesses sociais". (*idem*:126, ênfases do autor).

Um argumento similar ao apresentado por Pierson, mas ao qual Fernandes atribui outros significados: uma evidência da forma como a discriminação "racial" atua na manutenção da estrutura de classe, e não, como preferiu Pierson, como um campo de manobras possível aos "negros" e, sobretudo, "mulatos" para ascender socialmente e compensar o desprestígio da "cor negra".

O casamento formal, tal como em Freyre, Pierson e Bastide, aparece novamente referido ao homem "escuro" com a mulher "mais clara", que através de uma distinção de gênero recorrentemente ocultada, busca dimensionar a ação do preconceito "racial": os mestiços "claros" – *incorporados à camada dominante por meio do casamento* – adquiriam circulação no *núcleo legal* e, neste caso, "*o preconceito de cor ajudava*", pois os "mulatos claros", com uma estética mais próxima dos brancos "podiam ser selecionados positivamente" (*idem*:129).

Diante do exposto, Florestan Fernandes afirma não haver "comprovação analítica" da tese que articula miscigenação à ausência de preconceito. A miscigenação se desenrolou em um plano sexual (meramente, diz o autor) e material. ***Assim como é exceção e não regra a aceitação de mestiços como brancos***. E para tanto, era necessário que se atribuísse aos mestiços, que possuíssem "traços africanos" amenizados, "*status* na camada senhorial".[19] E, devo acrescentar, o autor aqui está se referindo aos mestiços do sexo masculino.

Os efeitos desta incorporação caracterizavam-se por: 1) exclusão dos mais antigos; 2) manutenção dos antigos estereótipos acerca da incapacidade moral e intelectual dos "negros" e mestiços, pois eram poucos os bem-sucedidos; 3) operava uma manutenção da ordem senhorial, assimilando aqueles que poderiam competir com os "brancos". Uma percepção que, como apontou Carlos Hasenbalg (1979), creditava à abolição uma mudança de *status* jurídico-político, mas que não alterou a estrutura social no que tange à alocação e oportunidades dos indivíduos por "cor", especialmente, nesse caso, *dos homens*.[20]

As restrições teriam, inclusive, aumentado tanto que, na interpretação do autor, se manteve a "*mística da branquidade*" e o "*tabu da cor*": "as referências à cor deles precisam ser feitas ocultamente ou sob ficções aceitas socialmente", diz o autor. Além disso, registrou-se uma preocupação de mostrar que seus antepassados, ou *ancestrais*, eram "*puros de mestiçagem*". Em outras palavras, a idéia de embranquecimento, seu prestígio e *status*, *mantinha* a tendência dos "mulatos claros" em "passar" por

---

[19] Diz o autor: "[...] os processos que determinavam a aceitação de certos mestiços como brancos beneficiavam, exclusivamente, os indivíduos peneirados e os seus descendentes que se mantivessem na mesma posição social. Eles não repercutiram, pelo que se pode perceber, nas atitudes e avaliações sobre o negro e o mulato, incorporadas à cultura da camada senhorial e partilhadas, com maior ou menor intensidade, pelos brancos em geral" (*idem*:130).

[20] No dizer de Carlos Hasenbalg (1979:73): "Fernandes não vê o preconceito e a discriminação como resultado parcial da mudança legal do *status* dos negros".

"brancos".[21] (*idem*:147, ênfases minhas), ao mesmo tempo em que, com a desintegração da família patriarcal, o "problema da cor se torna mais grave", pois tal contato, como por exemplo, o casamento, poderia a partir desse momento significar, na interpretação fornecida pelo autor, "decadência". Nas suas palavras: "[...] reduziram-se ao mínimo os intercasamentos e neutralizavam ao máximo a atuação dos novos canais de ascensão social dos mestiços e dos negros. [...] Assim a proscrição da filha que casasse com pessoas de cor contra a vontade dos pais, chegava às vezes a tornar-se definitiva. Relataram-nos, por exemplo, que uma senhora não alcançou o perdão e a benção de sua mãe no próprio leito de morte desta [...]". (*idem*:149).

Exemplos como os acima transcritos são explorados pelo autor com o intuito de dimensionar a força da "discriminação racial" e da perversidade de um preconceito, cujo principal mecanismo se encontra no interior da própria mestiçagem compreendida como "branqueamento". Eis, neste sentido, a importância das relações afetivo-sexuais entre "brancos" e "negros" na análise deste autor. Porém, no caso acima referido, é possível perceber que a possibilidade de "discriminação racial" contra casais "heterocrômicos" não segue um caminho neutro em relação ao gênero, embora esta distinção esteja freqüentemente oculta em sua narrativa. O foco incide, como em outras situações, sobre o "mulato" e o "negro" que visavam completar o mecanismo de ascensão – já que se supõe que eles possuam títulos ou prestígio, passaporte para o mercado matrimonial formal – casando-se com uma mulher "branca". Vale ressaltar que, nesta lógica, o casal composto pela mulher "mulata" ou "negra", com homem "branco", acaba silenciado. Descortina-se, nesta análise, a inviabilidade formal dessa união. Cabe, porém, perguntar: eram eles, de fato, inexistentes?

Creio que na construção do quadro da discriminação "racial" no país, os relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais" são de suma importância e seguem, fundamentalmente, duas abordagens, que, ainda que não sejam claramente distinguidas por gênero pelo próprio autor, são assim dimensionadas: primeiro, pela relação não formal (freqüentemente interpretada como exploração sexual) do homem "branco" com a mulher "negra e/ou mestiça", conseqüentemente, caracterizada pelo erotismo; segundo, pela oposição social ao casamento formal e, neste caso, embora o autor não

---

[21] Essa tendência foi interpretada por Hasenbalg como resultado de "uma concepção unívoca e idealizada da ordem social competitiva – uma sociedade 'competitiva', 'aberta' e 'democrática', cujas bases econômicas, morais e políticas são incompatíveis com a perpetuação de estruturas segmentárias arcaicas – e sua suposta potencialidade de transformação social" (1979:76).

explicite, o casal em questão é composto de homem "negro" (sobretudo "mulato claro") com mulher "branca".

A seguir, gostaria de dimensionar, ainda que brevemente, a importância e o lugar que a idéia de *comparação* ocupa na perspectiva analítica de Florestan Fernandes.

Ao responder a algumas das críticas desfavoráveis que a obra recebeu, em especial àquelas relativas ao uso dos conceitos "preconceito" e "discriminação", Florestan explicita que os pesquisadores decidiram "por prudência, evitar assimilar a situação de contato racial brasileira à norte-americana" (*idem*:IX). Em outras palavras, diante da não uniformidade das definições e usos desses conceitos, e do fato dos autores considerarem que os estudos a respeito somente haviam sido realizados até então nos Estados Unidos, em um "regime de segregação racial que "combinava" os regimes de "casta e classe", optaram por somente utilizar tais análises "comparativamente", e de forma estrita: "mais no plano da sociologia geral [...] [visando] conhecer a natureza e a função do preconceito racial" (*idem*:323).

Tal atitude reflete uma mudança de rumos e intenções relativas à percepção do contato "inter-racial" no Brasil. O próprio subtítulo do livro já fornece indícios acerca dessa sua percepção: trata-se de um estudo sobre as "manifestações atuais e os efeitos do preconceito de cor" em São Paulo. Seu interesse, portanto, era dimensionar o preconceito e a "discriminação raciais" em uma *certa* região brasileira e, para tanto, fez-se necessário recusar, ou mesmo se distanciar, da forma que tais manifestações assumiram nos Estado Unidos.

De certa maneira, Florestan Fernandes parece descartar a própria possibilidade de comparação, dadas as diferenças entre as duas sociedades. Era do seu interesse analisar o "preconceito" e a "discriminação raciais", algo que tomou por universal, em um contexto que não vivia um "estado de conflito". O autor não partiu do pressuposto de que não havia preconceito na sociedade brasileira; antes, seu *parti pris* era conseguir identificar "as formas como se exprimiam e as funções que preenchiam" (*idem*:IX).

Com esta estratégia de distanciamento, Florestan Fernandes se afasta também das armadilhas que a comparação havia produzido até aquele momento, ou seja, a minimização (ou, segundo a opinião corrente, negação) do "preconceito racial" no Brasil, quando olhado do alto da colina que enxergava e privilegiava os Estados Unidos como alvo de comparação.

Contudo, para finalizar, gostaria de alinhavar mais alguns comentários acerca da sobreposição de "raça", gênero, erotismo e prestígio. Nesses autores, evidencia-se uma

dominação de gênero e "raça" que resulta, segundo a perspectiva adotada nesta tese, em dois grandes vieses analíticos que, de uma forma ou de outra, perpassa a produção sobre o tema: 1) em muitos momentos, há a exclusão do homem "negro" ou "mulato" do mundo dos afetos, prazeres e relações formais com as mulheres "brancas"; 2) sua inclusão possível é representada quando, de alguma forma, o homem "não branco", sobretudo se for "mulato claro", compensa com prestígio, *status* profissional ou riqueza o estigma da "cor". Nesta chave, excetuando-se algumas das linhas desenvolvidas por Gilberto Freyre, esse homem aparece deserotizado; 3) A "mulata" e a "negra", mas sobretudo a primeira, aparecem no âmbito das relações informais e objeto privilegiado no mercado dos prazeres; está, portanto, marcada pelo erotismo e excluída do mercado matrimonial formal; 4) A mulher "branca", por sua vez, é deserotizada, e somente está apta a contrair um casamento com um homem "negro" quando, de alguma forma, está em desvantagem em relação às outras mulheres "brancas". Sobre esta mulher, recai ou um completo silêncio (como no caso dos autores brasileiros, excetuando Freyre em *Sobrados e Mucambos*) ou, como no caso de Pierson, a sugestão de que, ao contrário das mulheres "brancas" da África do Sul e dos Estados Unidos, as brasileiras controlavam (ou tinham menos condições de controlar) a infidelidade de seus homens com as "mulatas".

Outro aspecto de significativa relevância é, mais uma vez: de onde vêm *as "mulatas"*? Não há uma menção na literatura de casais "inter-raciais" – sejam "brancos" com "negras", "negros" com "brancas" – que possuam uma filha "mulata". Parece-me interessante como, por um lado, a "mulata" funciona como o elo que funda a nação – seja para construir a "boa ordem" possível, seja para marcar a degenerescência, como visto no segundo capítulo desta tese –, e, por outro lado, os filhos das uniões de homens "brancos" com "mulatas", ou não são mencionados, ou são homens que irão dar continuidade, supõe-se, ao projeto de "branqueamento". O par homem "negro"/mulher "branca" é, por sua vez, como dito anteriormente, recorrentemente estéril.

4.5 - Costa Pinto: Mestiço – "como se fosse, mas não é"

Em *O Negro no Rio de Janeiro*, Luiz Aguiar da Costa Pinto apresenta ao público o resultado de sua pesquisa sobre a dinâmica das relações "raciais" no Rio de Janeiro da década 50, elaborada como parte integrante do Projeto da Unesco.

No capítulo intitulado "Atitudes, Estereótipos e Relações de Raça", Costa Pinto se atém de modo mais específico à análise dos significados dos relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais" na sociedade brasileira. Seu foco incide tanto nas manifestações de preconceito "racial", encenadas nessas relações, quanto nos seus significados e sentidos relativos à representação da mestiçagem e, desta maneira, no lugar social ocupado pelo "mulato" no Brasil.

Seguindo uma estratégia comum àqueles que compuseram o Projeto Unesco,[22] Costa Pinto dedica parte de sua reflexão à identificação e análise de estigmas e estereótipos relativos à "raça". Como nas demais pesquisas, também esta acaba por isolar não somente o preconceito "racial", no caso no Rio de Janeiro, como identificar os *locus* privilegiados de sua ação e manifestação. E, recorrentemente, como se tem demonstrado ao longo desta tese, os relacionamentos afetivo-sexuais se configuram como um espaço privilegiado nos escritos de diversos autores para localizar a encenação do "racismo", em outras palavras, encenam e revelam a pregnância dos valores "raciais" na vida social.

O autor aplicou uma série de questionários entre estudantes, a fim de detectar as atitudes discriminatórias. Excetuando as respostas relativas ao "casamento inter-étnico", seja de alguma pessoa da família, seja do próprio entrevistado, todas as outras não expressaram posicionamentos "racistas". Porém, Costa Pinto apressa-se em afirmar que os questionários indicam, como uma espécie de sismógrafo, a derrocada da "visão ingênua" sobre a questão no Brasil: as respostas relativas ao casamento heterocrômico apresentam uma tendência "nitidamente discriminativa" (1953:187).

As atitudes hostis são maiores em relação ao "intercasamento" com "preto" do que com "mulato". E a rejeição à possibilidade de o próprio entrevistado se casar é

---

[22] O Projeto da Unesco pareceu ao autor como uma (bem-vinda) possibilidade de realizar uma pesquisa sobre questão "racial" em áreas metropolitanas do Rio de Janeiro e São Paulo. Como outros autores, Costa Pinto também se opunha às "monografias folclóricas" que somente enfatizavam o aspecto "anedótico" e exótico" dos "negros"

muito maior do que a rejeição apresentada à possibilidade de um irmão ou irmã contrair um casamento "inter-racial". Os resultados, uma vez compilados, revelam o seguinte:

a) a *discriminação* contra "pessoas de cor" *aumenta*, "independente dos matizes, na medida em que aumentam o grau de aproximação e *intimidade* nas relações sociais";
b) "nas posições de *maior distância social* a definição das atitudes é *menos nítida*, embora haja clara predominância de respostas não discriminativas. *Nas posições de aproximação e intimidade como no caso dos intercasamentos, as atitudes discriminatórias são nítidas*".
c) A "aproximação" com o "mulato" se dá de forma menos preconceituosa do que com relação ao negro. Acredita que a "aspiração ao branqueamento" deve-se, largamente, a este fato. *Quanto mais clara a pessoa melhor se dá a "aproximação" e a "intimidade*". (*idem*:187, ênfases minhas)

Em todos os autores analisados, a categoria *intimidade* tem funcionado como o principal indicador do grau de preconceito e da discriminação "raciais". Voltarei adiante a este ponto. Por ora, cabe perguntar quais são, diante do quadro acima descrito, os significados que o autor depreende de sua pesquisa sobre a mestiçagem, e sob ***quais condições*** sociais esta se processa? Ele mesmo responde: "A mestiçagem, que está em contínuo processo, resulta do cruzamento de grupos étnicos que historicamente têm ocupado posições sociais extremamente desiguais, ao ponto dos membros de um grupo terem entrado na nossa história social na condição de propriedade privada dos membros de outro grupo. Isto faz com que a mestiçagem e os produtos da mestiçagem, embora em contínuo processo, não se faça, nem se manifestem, sem gerar tensões e ressentimentos, no plano sociológico e psicológico". (*idem*:193). O tom abstrato, referido a grupos e etnias, é substituído, páginas adiante, pelo peso relativo da "cor" e das expectativas de gênero no mercado erótico-conjugal.

Cabe acompanhá-lo na análise de algumas respostas relativas aos casamentos "heterocrômicos": Uma jovem "negra", por exemplo, afirmou que se casaria com um descendente de "pretos" desde que ascendência do rapaz não fosse notada. Costa Pinto, como outros autores, interpreta que : "[...] *o problema fundamental é o da cor*, sinal mais aparente de filiação étnica – *e não a filiação étnica como tal*, que deixaria de ter importância desde que não fosse aparente" (*idem*:201, ênfases minhas).

Outra jovem, agora "branca", respondeu que talvez contraísse um casamento "inter-racial", mas que *evitaria* ter filhos. Algo que pode ser interpretado, é o que faz o autor, como reconhecimento do preconceito na sociedade brasileira e a recusa à maternidade seria uma forma de evitar que seus filhos sofressem.

Costa Pinto, entre os autores analisados, é o único que levanta uma questão não refletida pelos sociólogos e historiadores, mas que se apresenta sobejamente representada na literatura que foi analisada no segundo capítulo desta tese: haverá ou não uma tendência à "infecundidade voluntária" nos casamentos "inter-raciais"? Sua hipótese é que essa tendência se manifeste com força "quando, entre os cônjuges o branco, for a mulher". Afirma que entre as mulheres entrevistadas "é extremamente significativa a freqüência de respostas no sentido de evitar casamentos "inter-étnicos" por "causa dos filhos", ou tolerá-los, "contanto que se *evitem* os filhos" (*idem*:202, ênfases minhas).

A lógica de descendência operada por Costa Pinto o aproxima de Gilberto Freyre (assim como de Nelson Rodrigues e de Abdias do Nascimento) nesse ponto, pois ao voltar seu olhar para as falas de mulheres "brancas" e sua resistência à proles mestiças, vemos que "cor", assim como prestígio, é algo que se transmite através da linhagem paterna. A diferença em relação a Freyre reside na ênfase que este autor concede ao tipo de contato sexual civilizatório: aquele entre o "branco" nobre e a "mulata" cestrosa ou ao "mulato" *enobrecido*, fruto desse contato. Costa Pinto recorre ao mesmo casal, mas atribui à sua prole um sinal negativo, dada a sua ilegitimidade.

A grande maioria dos "rapazes", por sua vez, afirmou que *não* se casaria com uma "mulher de cor". O que, para o autor, não "indica qualquer repugnância à ligação meramente sexual, extra-conjugal, com negras e mulatas" (*idem*:203). Na verdade, Costa Pinto conclui que é esta mesma mulher "de cor", mais especificamente a "mulata", aquela escolhida para as relações "sexuais não conjugais". Daí o fato de não aparecer qualquer referência à questão da descendência nas falas masculinas. Recorrendo ao que podemos nomear de um padrão diferenciado de gênero, relativo à preocupação como os filhos, o autor reitera que os homens "brancos" não estão, nesse tipo de relação, preocupados com a paternidade e com a prole, justamente por não se sentirem responsáveis por ela.

Na análise dos estereótipos atribuídos aos "não brancos", conclui – em uma lógica próxima da percepção africâner sobre os *coloureds*, como será visto no Capítulo 6 – que "[...] existe sobre o mulato um conjunto mais integrado e melhor definido de

julgamentos e valorações estereotipadas do que sobre o negro. Dir-se-ia, nesse sentido, que *o mulato oferece-se como mais vasto campo de formação de estereótipos* precisamente porque, como *mestiço, quebra, por sua simples existência e presença, a rigidez e simetria de esquema e de posições sociais em que pretos e brancos se têm historicamente defrontado na sociedade brasileira*". (*idem*:213, ênfases minhas).

E, acrescenta, recorrendo a uma lógica implícita de gênero, que o "*mulato brasileiro*, como tipo social e psicológico, é, antes de mais nada, um *produto da extrema desigualdade de posições sociais existentes entre os dois grupos étnicos cujo cruzamento ele resulta*" (*idem,* ênfases minhas).

São dois, para Costa Pinto, os problemas centrais da forma como se procedeu (e procede) no Brasil o contato afetivo-sexual "inter-racial":

1°) Dada a assimetria de gênero e "raça" e a desigual correlação de forças que a constitui, o homem "branco" possui *fácil acesso* à "mulher de cor": "homem branco numa situação de domínio absoluto sobre a mulher de cor e para esta, uma condição de absoluta acessibilidade ao assalto sexual daquele". Constituindo uma mestiçagem que "se processou e em grande parte se processa, como conseqüência direta da inferiorização social do negro, o que torna a mulher de cor presa fácil da concupiscência do homem branco".[23] (*idem*:214).

2°) Dado o caráter *não formal* das relações "mistas", a maioria ser (e ter sido) constituída em moldes extraconjugais. Afirma que todo o material lendário, folclórico e científico revela as "virtudes excepcionais da mulata como companheira sexual", mas nunca para o casamento. Para o autor, tais idéias são apenas "*racionalizações da acessibilidade da mulata à sedução do branco*".[24] (*idem*).

Dessa figuração social, e diante da ausência de estatísticas sobre o tema, Costa Pinto levanta as seguintes hipóteses de trabalho: a) a maior parte dos mestiços brasileiros, quando não são filhos de dois mestiços, são gerados de uniões nas quais o homem é o elemento de pigmentação "mais clara" do que a mulher; b) a *ilegitimidade* é maior entre os filhos de uniões em que a mulher é o elemento "mais escuro" e o homem o elemento "mais claro".

---

[23] Nas palavras do autor: "[...] a primeira historicamente é mais que uma hipótese, é um fato. Na medida em que foram lentos e restritos os efeitos da mobilidade social dos grupos de cor e em que permanece, no nosso sistema de estratificação social, uma acentuada diferença de posição objetiva entre os grupos étnicos – ela se justifica em sua aplicação à situação presente" (*idem*:215).

[24] De acordo com Costa Pinto, "a segunda hipótese é apenas decorrência da primeira", se as relações de homem "branco" com "mulher de cor" são extraconjugais, "forçosamente os frutos dessas uniões tendem a ser também, do ponto de vista estritamente jurídico, *ilegítimos* (*idem*:216, ênfases minhas).

Disto resulta que: o homem "branco" não casa, mas mantém relações sexuais com a mulher "mulata" e não assume a prole. A mulher "branca" e a "mulata" ou não casam, ou não desejam ter filhos com o homem "negro". Ainda que perspicaz, vemos também na análise de Costa Pinto, a impossibilidade de que a miscigenação se dê através do homem "negro" com a mulher "branca", que, embora presente na análise, não aparece como relevante para o processo de miscigenação, mesmo contemporaneamente.

No "mulato" carioca (e brasileiro em geral) está impresso um caráter de marginalidade – "ambivalência" de julgamentos e valores. Esta condição marginal e ambivalente é explicada por sua "origem", igualmente marginal e ilegítima. Uma vez que as linhas de classe são porosas em relação às linhas de "cor" (de modo que na estratificação social esses dois critérios estão acoplados), o "mulato", se por um lado, está em relação ao "negro" em posição de vantagem, por outro lado, dada a sua "ambigüidade social", acaba por ser um alvo maior de estereótipos que aqueles. Na percepção do autor, "[...] essa ambivalência reflete-se de mil maneiras, inclusive na multiplicidade de modos e palavras existentes para designar os diversos graus de mestiçagem e os diversos estados de maior ou menor receptividade ou hostilidade em relação ao mestiço". (*idem*:217).

Assim, dada a sua "ambivalência", Costa Pinto compila as três principais "linhas" de "definição de posição" e alocação dos mestiços na dinâmica social, das quais, para os objetivos desta tese, focalizarei apenas uma delas:

1) Destaca que o grupo "branco" (como "mecanismo de defesa e purificação racial") enfatiza o que "há de preto no mulato". Porém, como isso se efetua? Tendo em vista a etiqueta racial brasileira de ocultar o racismo, não é através de uma hostilidade explícita que a discriminação se efetua, embora Costa Pinto nunca a descarte totalmente. Certa ***amabilidade excessiva***, por exemplo,, é um destes mecanismos. Em outras palavras, tem-se o cuidado de "***tratar alguém como se fosse***", como forma, inclusive, ***de dizer o que "não é"***.

Além disso, uma "discriminação positiva" ou, pode-se dizer, individualizada, atua de modo a favorecer alguns "elementos de cor", mas não todos – e, neste ponto, Costa Pinto se aproxima do argumento de Florestan Fernandes. A origem desse procedimento remonta à escravidão, e tem como palavra-chave a categoria "intimidade": da mulata da cama e do cafuné, ao negro do eito, da intimidade ao

anonimato, vemos o estabelecimento de um *continnum* do preconceito "racial", ou de uma forma de "discriminação positiva", para usar as palavras do autor, que se resume à escolha de "*honrosas exceções*" para entrar no grupo "branco".

Nesse empreendimento, Costa Pinto procura apontar para os aspectos negativos e ambíguos, tanto da "mestiçagem", quanto do "branqueamento". *Ambigüidade* advinda da condição desigual que o originou: *fruto de uma* ***relação extraformal*** *entre homem "branco" com mulher "mulata" ou "negra"*. Este é, na análise do autor, um aspecto central, o operador lógico das significações que atribui à mestiçagem.

Para os objetivos desta tese, o aspecto significativo da linha interpretativa do autor refere-se aos pressupostos que informam sua argumentação: o "mulato" é filho de uma relação ilegítima entre um homem "branco" e uma mulher "não branca". Caberia perguntar: que tipo de quadro explicativo poderia ser construído se Costa Pinto se detivesse nas relações entre os homens "negros" com mulheres "claras" ou "brancas", em geral constituídas como uma relação formal.

Além disso, continua sem resposta de *onde* vem ***a mulata***. Toda a estrutura argumentativa do autor, ainda que marcada recorrentemente pelo uso do gênero indeterminado, indica sub-repticiamente o campo de manobra, com suas possibilidades e constrangimentos, disponível para ***o*** mulat***o***.

Dito de outro modo, o que estou procurando destacar é a força do pêndulo que paira sobre o casal homem "negro"/mulher "branca", em grande parte dos trabalhos clássicos que abordaram o tema: ora invisibilidade, ora o pêndulo tende para sua inviabilidade. No caso em questão, vemos que Costa Pinto, fornece ao tema uma solução similar à de Abdias do Nascimento e Nelson Rodrigues: as mulheres "brancas" que casaram com "doutores negros" nas peças, não desejam, como as informantes utilizadas pelo o autor em questão, ter filhos "negros" ou "mulatos".

Creio que essa tendência registrada nos trabalhos até o momento analisados, deve-se, em parte, a uma ausência de dados quantitativos sobre o tema. Minha hipótese, é que sua ausência contribuiu para que os autores pudessem se manter culturalmente cegos, ou mesmo, alheios à união do homem "negro" com a mulher "branca". Para tanto, contribuíram, ainda, a força da ideologia nacional acerca do processo de mestiçagem: a relação homem "branco"/ mulher "mulata".

Minha hipótese é que, por um lado, estes autores, alimentados por uma certa representação da nação que opera com o par homem "branco"/mulher "mestiça", aliada a uma ausência de dados estatísticos sobre o tema, acabaram por se manter cegos ou

mesmo alheios à representatividade sociológica do par homem "negro/mulher "branca". Mesmo quando reconheciam a sua existência, esses casais não ganharam visibilidade sociológica mais relevante: inviabilidade e/ou invisibilidade continua sendo sua tônica; por outro lado, este mesmo casal, sobretudo o campo de manobra aberto para o homem "negro", igualmente se mostrou, embora não estivesse explicitado, sua importância para a percepção sobre a questão "racial" no Brasil, operada pelos autores em foco.

Para concluir, as relações afetivo-sexuais "inter-raciais" e a mestiçagem aparecem não somente para Costa Pinto, mas para os demais autores aqui analisados que trabalharam para o Projeto da UNESCO, como o *locus* da especificidade, não apenas da nação brasileira, como anteriormente aventado por outros autores, mas de uma nação que discrimina com base na "raça". O mecanismo (ou campo de manobra) que tanto seduziu Pierson, é interpretado, tal como por Florestan Fernandes, como uma lógica excludente que visa: a) proceder à aceitação de alguns não "brancos" em detrimento de outros, que são excluídos das fontes de poder, riqueza e prestígio; b) esse mecanismo é individualizado e se constrói sobre o que Florestan Fernandes nomeou de "mística da branquidade", ou seja a "amenização" dos traços "negros/africanos". Algo que tem como corolário a desmobilização da identidade "racial"; c) os relacionamentos afetivo-sexuais entre "negros" e "brancos" aparecem como centrais na constituição das ilações dos autores referidos; d) grosso modo, temos a seguinte distinção entre sexo, gênero, "raça", erotismo e prestígio: a mulher "negra/mulata", antes tida como o *locus* da sedução, aparece representada como a principal vítima da discriminação "racial", dado que é destacada como objeto sexual sem condições de disputar no mercado matrimonial formal. A crítica e o reconhecimento da discriminação não obscurece que é o casal mulher "negra/mulata" no interior de relações não formais, o motor da mestiçagem. Na análise de Costa Pinto a relação entre homem "negro" e mulher "branca/mulata" somente aparece rapidamente e no sentido de marcar sua infertilidade. Em Florestan Fernandes e Roger Bastide, tal como nas peças de Nelson Rodrigues e Abdias do Nascimento, esse casal aparece como fruto do engodo (e dos males) da possibilidade de "branqueamento".

Vejamos, a seguir, de que forma Carl Degler articula, valora e analisa os elementos acima mencionados.

4.6 - Carl Degler: as mulheres "brancas" na constituição do "mulato" como "válvula de escape"

Carl Degler constrói uma análise comparativa entre Brasil e Estados Unidos na qual o método empregado é o de seguir a uma "comparação constante", como diria (e criticaria) Mauss, (1974:43) passo a passo, ponto a ponto, construindo comparativamente a configuração das relações "raciais" nesses dois países. O percurso é o mesmo dos outros autores analisados: remonta-se ao passado escravista desses dois países para se compreender o presente. Seu objetivo último, entretanto, é buscar, através da comparação com outra realidade social, cujo tamanho do território nacional e a força da comparação são equivalentes no Continente americano, compreender as relações entre "pretos e brancos" nos Estados Unidos.

Para Degler, o "mulato" é a chave para se entender a diferença entre Brasil e Estados Unidos (1976:12). O argumento é potente – de um modo ou de outro está presente em toda a bibliografia sobre o tema – e me estimula a inquirir (e problematizar) este quadro explicativo com a inclusão de outro ator: a África do Sul, que como afirmou Peter Fry (1991), reconhece ideológica e oficialmente a categoria mestiço, nomeada *coloured*. Antes, porém, de voltar-me para este ponto, é necessário discutir alguns aspectos da análise de Degler, que são centrais para esta tese.

Como adiantei anteriormente, também para este autor, a categoria "*intimidade*" é central na construção de seu quadro explicativo. Vejamos como ele inicia o capítulo I, intitulado "O desafio do contraste": "No Brasil a expressão "minha nega" (corruptela de "minha negra") é muitas vezes empregada pelos brancos e tem sentido afetivo. Para qualquer pessoa familiarizada com o relacionamento racial nos Estados Unidos, tal utilização da palavra "negra" não só é desconhecida como inconcebível". (*idem*:17). E, em seguida, ao perfilar diferenças e semelhanças entre o processo escravista de ambos os países, deparamo-nos com outra palavra-chave: *prestígio*. No dizer do autor: "Não apenas não existem leis que estigmatizem os negros como inferiores, como a história do Brasil oferece muitos exemplos de negros ou mulatos que alcançam *status* relativamente alto na Igreja e no Estado". O exemplo que segue e sustenta seu argumento, ainda que referido aos Estados Unidos, é retirado de Gilberto Freyre. Degler menciona "viajantes" americanos que se "surpreenderam" com "[...] senhoras negras com vestido de seda e enfeitadas com jóias, seguidas de escravos de libré" [...]. Diversas têm maridos brancos. O primeiro médico da província é um homem de cor; o mesmo acontece com o presidente da província". (*idem*:19).

Adiante, "negros", "mulatos", "mulatos-claros" compõem a galeria das ilustres pessoas "de cor" que na sociedade brasileira adquiriram *status* e prestígio. Esse arcabouço, assim composto e desenhado, foi o que indignou Eduardo de Oliveira e Oliveira (1974), cujas idéias estão presentes na clássica resenha que escreveu sobre o livro em questão.

A miscigenação, embora admita que seja mais aceita no Brasil que nos Estados Unidos, está longe de ser, mesmo lá, em tão pequena escala quanto se pensa. Para Degler, esta é de fato mais comum do que a propalada "pureza de sangue" norte-americana consegue admitir. Justamente esse argumento, ausência (ou presença) da idéia de "pureza racial", que permite avançar em sua (da miscigenação) aceitabilidade ou não.

Mas o que o historiador americano deseja, de fato, enfatizar, é a resistência no Brasil aos "casamentos inter-raciais": "A despeito dessa diferença, é importante reconhecer que no Brasil a maior mistura que ocorre hoje como no passado, ocorre fora do casamento, especialmente entre as classes média e alta" (*idem*:196). Como nos demais estudos analisados, creio que há uma distinção de sexo e "cor", subjacente a este comentário. Dada a moral sexual então existente, é possível talvez supor que a "mistura" *exterior* ao casamento envolva a relação entre homem "branco" e mulher "negra" ou "mulata" e o oposto, a resistência ao casamento formal, parece se dirigir à relação entre homem "negro" e mulher "branca", mais mencionado na bibliografia nesse âmbito, que o contrário.

Degler continua sua análise sobre a resistência aos casamentos "heterocrômicos" recorrendo aos estudos e dados de Donald Pierson, Thales de Azevedo, Harry Hutchinson, Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso, Otávio Ianni e Oracy Nogueira. Em todos eles a resistência, em todos eles a indistinção de sexo, exceto Florestan Fernandes – que indica homogamia "racial" no Brasil, registrando 11% de "negros" que casaram com "brancas", e 25% de "mulatos" que também casaram com mulheres de "cor clara" - mas os dados passaram desapercebidos do autor

A maior freqüência de casamentos "heterocrômicos" entre as camadas baixas em detrimentos das altas e médias não foi comprovado por Degler: "existem diferenças entre as classes quanto à atitude perante o casamento entre brancos e pretos, mas não são tão marcantes" (*idem*:198). Seguindo uma tendência já registrada na grande maioria dos autores que trataram do tema, Degler recorre "à virtual apoteose que se faz da mulata no Brasil como grande amante" como justificativa ao "incentivo" às relações

sexuais entre "negros" e "brancos" fora do casamento. Afirma não encontrar paralelo nos Estados Unidos, exceto no século XVIII, "[...] em South Carolina, onde os pretos eram mais numerosos que os brancos, a imprensa pública discutia os méritos do amor com a mulher negra, num grau jamais visto em todo o resto da América continental inglesa" (*idem*:199). O autor apenas menciona o "fato", e como nos demais trabalhos analisados, atém-se ao argumento demográfico, sem discuti-lo ou problematizá-lo.

A "vênus negra" de Roger Bastide, ou em outras palavras, "o mito da mulata linda, erótica" é, para os brasileiros, na visão do autor, "o máximo da atração sexual". Apesar de considerar a "experiência brasileira refrescante e esclarecedora" para um norte-americano, Degler não deixa de dimensionar o preconceito "racial". Através de Costa Pinto e sua análise sobre "casamentos inter-raciais", Brasil e Estados Unidos se aproximam. Mas não apenas nesse aspecto. Vejamos: "É apropriado lembrar aqui que a mulher negra de pele clara também é objeto sexual favorito nos Estados Unidos, reconhecida pelo seu ardor e beleza. Os chamados bailes dos *octoroons* de Nova Orleans pré-bélico atestam esse interesse de forma concreta. A mulher negra de pele clara reúne em sua pessoa, tanto no Brasil como nos Estados Unidos, a acessibilidade da negra com a aparência da branca" (*idem*:200).

A estreita relação entre "raça", gênero, erotismo e prestígio merece um comentário. Na citação do autor, é explícita a marca de erotismo atribuída à mulher "negra". Algo que se mantém – como que por herança – na *miscigenada* "mulata", mas, deve-se acrescentar, da "raça" superior e deserotizada, a "mulata" herda o prestígio da aparência "branca".

A relação "mulata-prostituição" aparece em sua narrativa, tanto como proteção à pureza da mulher "branca", quanto como em relação à exploração sexual propriamente dita, independente do ingrediente relacional acima mencionado. Um trecho específico traz elementos muito significativos: "Era uma espécie de anedota, [...] que os homens brancos quando não eram casados... não sabiam que as mulheres brancas eram capazes de manter relações sexuais". E finaliza, esse aspecto da discussão afirmando: "[...] a conclusão que se pode tirar dessa história não é 'que o amor derruba as barreiras e une os seres humanos', mas que 'as ideologias raciais ampliam seus conflitos até mesmo no amor'" (*idem*:201). Talvez, para ser mais exata, se pudesse dizer: na relação sexual, pois não é exatamente do amor (o sentimento) que o autor está tratando.

O filho mestiço e a percepção da mestiçagem como desejo de "branqueamento" são o ponto seguinte da agenda "inter-racial" de Degler, que, como outros autores, o

interpreta como um incentivo às relações afetivo-sexuais "inter-raciais". A linha argumentativa anterior não se modifica nesse aspecto. Concomitantemente com as propaladas vantagens do "embranquecimento" e dos anseios dos "negros", identifica a existência do preconceito "racial"; frases como "os negros 'são loucos por mulheres brancas'", são utilizadas para demonstrar o desejo de... embranquecer! Na percepção do autor, não basta "embranquecer" para ascender socialmente, porém, além de o tornar superior às pessoas de pele mais escura, "[...] *para os pobres é mais fácil conseguir clarear a pele dos filhos que obter dinheiro ou educação*" (*idem*:202, ênfases minhas). Nesse mercado, parece ser claro para Degler que não se trata de uma disputa entre iguais, de modo que os diferentes sexos e "cores" possuem moedas de troca igualmente distintas. Privilegiados, são assim os homens (e na disputa por "embranquecer" os homens "negros" em relação às mulheres da mesma "cor") que saem com vantagem, pois "a mulher não casa com quem ela quer, mas com quem quer ela" (*idem*:200). Além disso, há outro aspecto que precisa ser mencionado. No par homem "branco"/mulher "negra", o que impulsiona a relação é o **desejo-erótico**; no par oposto, homem "negro"/ mulher "branca", **a marca é o desejo de ascensão social (e "branqueamento")**. De comum, temos o fato de que quem sempre deseja ou, em outras palavras, quem opera o fluxo desejante é o homem, seja ele "branco" ou "negro".

No caso do homem "negro", a senha de acesso indicada é a mesma que vimos anteriormente: o título de doutor. Integração como uma palavra correlata à miscigenação, é o caminho brasileiro suposto por Degler, naquilo que identificou como o anseio de melhorar o *status* dos filhos, *embranquecendo-os*. O paradoxo? A concomitância na "crença da democracia racial" aliada à expectativa do "desaparecimento eventual dos negros" e mais: a expectativa e o desejo de se "branquear" a população, coligados à oposição aos casamentos "inter-raciais".

O fenômeno do "embranquecimento" também existe nos Estados Unidos, entretanto, seu formato é distinto. O caminho norte-americano é o conhecido "*passing*": oculta-se os ancestrais, muda-se de cidade e "passa-se" por "branco". Diz-nos o autor: "O sistema nem encoraja a integração nem trata do assunto. Na prática, é claro, centenas, se não milhares dos assim chamados negros, passam para o mundo branco a cada ano e, dessa maneira, ocorre o embranquecimento a despeito do sistema" (*idem*:202).

Porém, o que me parece interessante ressaltar é o cálculo do "branqueamento" realizado por Degler. Considerando a oposição aos "casamentos inter-raciais" no Brasil,

ele prevê um caminho lentíssimo – "exasperadora lentidão", ele diz – ao "embranquecimento" da população. Lentidão considerada ainda maior no sistema norte-americano. Apesar de não negligenciar a ação do preconceito "racial" no Brasil, Degler deixa transparecer sua *simpatia* pelas vantagens acerca dessa possibilidade como uma solução aos problemas da discriminação e tensão "raciais". Mas, estejamos atentos, a *simpatia* de Degler supõe a miscigenação como "branqueamento" da população.

A vantagem adicional do sistema brasileiro – o lugar ideológico do "mulato" aliado à possibilidade de "embranquecimento" – refere-se à suposta redução dos conflitos e descontentamentos sociais entre os "negros": "Assim, um negro no Brasil pode esperar que os filhos quebrem as barreiras que o prendem, se puderem casar com pessoas mais claras. Resumindo, seus filhos poderão progredir social e ocupacionalmente, mesmo que ele não possa. Uma tal possibilidade age como uma *válvula de segurança* sobre o descontentamento e a frustração entre negros e mulatos" (*idem*:206, ênfases minhas).

O "mulato" como uma "válvula de escape", ou "saída de emergência", funciona como o operador lógico de uma série de distinções entre os dois países, cujas principais perfilo a seguir:

1) A existência do "mulato" torna "difícil, para não dizer impossível", um sistema de segregação "racial" tal como o norte-americano.
2) O problema central identificado por Degler, refere-se à sua operacionalidade e praticidade: um sistema desse tipo que reconhecesse o "mulato" seria muito dispendioso, como, por exemplo, no caso do transporte. Além disso, dada a variabilidade das tonalidades dos filhos mestiços, iria se operar uma separação entre as famílias. Algo considerado impossível pelo autor por conta da importância da família na cultura ocidental. Esse é um aspecto interessante, pois a *história sul-africana* evidencia, justamente, que tais fatores não impediram a constituição do racismo legal.

Tal configuração não se reduz, entretanto, aos aspectos mencionados. O historiador americano interessa-se em saber as origens históricas que possibilitaram tal atribuição de sentido e lugar ao "mulato". O contato sexual entre o homem "branco" e a mulher "negra" são novamente acionados como "mito de origem" da especificidade brasileira.

Para Degler, a preferência dos portugueses pelas "mulheres de cor" somente explica parcialmente esse contato. A distinta atitude deles nas demais colônias, como em Angola, Moçambique e Goa os leva a outras especulações: "Obviamente outras forças estavam em jogo. Entre elas o pequeno número de homens portugueses tanto nas feitorias africanas como indianas, que eram essencialmente estabelecimentos militares. Nessas circunstâncias, produziam menos filhos que os homens portugueses que se estabeleceram em número substancial nas *plantations* do Brasil. [...] Resumindo, os processos de fixação e o estado da cultura nativa eram mais importantes do que a libido dos homens portugueses". (*idem*:236).

Deste modo, o historiador americano acrescenta novos elementos às clássicas abordagens sobre o tema, ainda que os demais elementos explicativos alçados por outros autores anteriormente, não se modifique de forma substantiva. Tanto que, já na página seguinte, a clássica "escassez de mulheres brancas" dos primeiros séculos da colonização – uma *razão prática* – volta a protagonizar a cena histórica da miscigenação. Voltamos, assim, ao argumento demográfico, que por sua vez não nega que, pelo menos no Brasil, os portugueses tiveram "ampla oportunidade de exercer" sua preferência por "mulheres de pele escura" – uma *razão simbólica*. A diferença em relação ao processo norte-americano é, igualmente, conhecido na historiografia: para os Estados Unidos imigraram famílias inglesas inteiras.

Na perspectiva adotada, as relações sexuais, assim como o casamento de homens portugueses com mulheres "negras" funcionaram como um fator para abrandar a tensão racial, pois "[...] em tais circunstâncias os homens brancos passam a ver os negros como menos diferentes e estranhos, uma percepção, aliás, que não é apenas dos negros que casam ou se amasiam com mulheres negras. Outros brancos não podem deixar de se influenciar, de modo positivo, vendo e tendo conhecimento de que mulheres negras são esposas ou amantes de homens brancos". (*idem*:240).

Nos parágrafos subseqüentes, a diferença no tratamento, e o lugar que os filhos mestiços ocupavam nos dois países em questão é trazida novamente à cena. Filhos mestiços também existiram nos Estados Unidos, entretanto, essa prole não foi reconhecida "tão abertamente" como no Brasil. Tal diferença, além do fato numérico – menor quantidade de envolvimento sexual com as mulheres "negras" por parte dos homens americanos – envolve distintos padrões culturais de gênero. Em outras palavras, no quadro explicativo do autor, *a postura, o lugar e o papel das* ***mulheres brancas***

desses dois países é central na configuração do padrão das relações "raciais" estabelecidas.

No Brasil, Degler não nomeia, mas trabalha com os elementos que compõem o que se denomina de família patriarcal: permissividade e duplo padrão sexual masculino, que, por seu lado, não deve negligenciar o bem-estar da sua família, a mulher deve ser fiel e virgem antes do casamento e se ocupar da criação dos filhos. Nas palavras do autor: "Se hoje em dia a família brasileira é aquela na qual a mulher tem pouca independência e certamente nenhum controle sobre as ações ou o comportamento do marido, o padrão era ainda mais acentuado nos períodos coloniais e de independência"[25] (*idem*:242). Essa é a atmosfera da permissividade masculina, que inclui o assédio às escravas e ao contato sexual "inter-racial" em geral, e que possibilitava a entrada dos filhos bastardos e mestiços no núcleo familiar legítimo.

O contraste com a colonização inglesa na América é estruturante de sua argumentação. O lugar ocupado pelas mulheres "brancas" na vida social é não somente mais ativo, como caracterizado por mais independência e, inclusive, competência na condução dos negócios, seja dos maridos, seja dos pais: "As mulheres dos negociantes eram particularmente notadas pela sua independência e habilidade social, e seu grau de liberdade era totalmente desconhecido pelas mulheres ibéricas" (*idem*:244). Resumidamente, o autor recorre a uma série de exemplos para mostrar como da Inglaterra à América, passando pela própria cultura puritana, as mulheres "brancas" estavam em relação às "brancas" brasileiras em um lugar de reconhecimento social que lhes possibilitava cobrar dos seus homens o não contato com as escravas, "negras" e "mulatas", ou ao menos que seus maridos não tornassem esse contato público. O divórcio, inclusive, era um recurso possível contra os maridos infiéis. Diz o autor: "Ocasionalmente, as mulheres iam além do divórcio. Nos anos de 1820, p. ex., as mulheres brancas de Nova Orleans iniciaram uma campanha para acabar com os famosos "Quadroons Balls", nos quais *homens brancos procuravam os favores sexuais de lindas e claras mulheres negras*. A luta por sua proibição foi bem-sucedida, mas a sua execução não. Seria inimaginável pensar num ato desses por parte das mulheres brasileiras". (*idem*:247).

---

[25] Complementa o autor: "um visitante francês do século XIX escreveu que o velho provérbio português ainda vigorava no Brasil: *uma mulher é bem educada quando sabe ler corretamente suas preces e sabe escrever sua receita de goiabada. Mais do que isto seria um* ***perigo*** *para a situação doméstica*" (*idem*:242, ênfases minhas).

Além da diferença entre o papel social das mulheres brasileira e americana podemos notar que, mesmo em um sistema que operou com "racismo legal", a origem e a ascendência como forma de classificação "racial", a hierarquia da aparência não está descartada. Socialmente, no interior do grupo de "cor negra" se evidencia um *continuum* nessa e em outras citações do autor. Vejamos: as mulheres que os homens "brancos" procuravam eram as *negras lindas e claras*.

Além disso, as mulheres "brancas" norte-americanas, dada a sua posição, impediam que os homens assumissem seus filhos mestiços. Degler detecta um padrão comum aos homens brasileiros e norte-americanos: ambos tendiam a proteger seus filhos e a libertá-los (mais que aos "negros", diz o autor). Portanto, vemos que, significativamente, os homens "brancos" desses dois países eram substancialmente iguais, a despeito dos valores culturais distintos nos quais estavam inseridos, e mesmo das diferenças anteriormente assinaladas. *Enquanto os homens "negros" e mestiços continuam excluídos da cena, às mulheres "brancas" (aliadas a um padrão cultural de gênero diferenciado) recai a responsabilidade pela produção (ou não) de uma sociedade "mestiça" e, (quase) conseqüentemente, de uma maior tolerância "racial".*

Na verdade, o cuidado de Degler em arrolar distintos elementos explicativos acerca da diferença entre o contato "racial" nos países em foco não obscurece a posição rígida de alguns desses personagens, nem, tampouco, a força (dada a repetição) de certos argumentos. Recapitulando, os principais fatores mencionados foram: a "razão prática" explicitada na diferença demográfica ("escassez de mulheres brancas" no Brasil), distintos padrões culturais de gênero que possibilitaram maior independência e cobrança por parte das mulheres "brancas" norte-americanas. Porém, a despeito desse quadro, vemos que o homem mestiço continua excluído desse circuito – pois, o momento considerado mais importante, a alavanca da miscigenação propriamente dita, foi o período escravocrata; o homem "branco" (independente da nacionalidade) deseja a mulher "mulata"; esta, dadas as condições impostas pelo próprio regime, continua disponível sexualmente para os homens "brancos" e, por fim, o único fator de fato diferencial é a atitude, como visto, das mulheres "brancas" nesses dois países, em relação às experiências extra-conjugais dos maridos com as escravas, e para com os filhos mestiços.

Degler não parece expressar *muita* simpatia com relação à atitude das suas conterrâneas, tanto que termina o último parágrafo dessa parte da análise dizendo: "Diversos fatores se aglutinam para dar conta da ***falha*** dos Estados Unidos em

desenvolver a 'saída de emergência' do mulato". Os fatores, resumidamente perfilados, são de ordem demográfica e "a *posição relativamente elevada das mulheres na sociedade e na família, o que impediu os homens de reconhecerem os filhos mulatos que podiam ter através das oportunidades oferecidas pela escravidão*" (*idem*:247-248, ênfases minhas). Oportunidades estas que, seguindo a linha argumentativa do autor, os homens "brancos" brasileiros parecem ter tido a "***sorte***" de aproveitar. Para finalizar este item da análise, gostaria de ressaltar alguns aspectos:

A diferença entre Brasil e Estados Unidos tem sido mais fortemente marcada a partir das diferenças do sistema de classificação de "cor/raça". A multiplicidade de categorias classificatórias pautadas na "aparência" resultou no que Oracy Nogueira intitulou de classificação por marca; o uso da ascendência como critério foi nomeado pelo mesmo autor para a classificação por origem. O primeiro é característico do Brasil e o segundo dos Estados Unidos, embora, de fato, sejam classificações presentes em ambos os países, porém, com ênfases distintas.

O operador lógico dessa distinção é a existência (e valorização) da categoria *mulato*. Aparentemente, perceber a miscigenação como "branqueamento" ou "enegrecimento" tem como base os valores que são atribuídos à "mistura". Em uma sociedade que valoriza o "branqueamento", o "mulato" aparece como fruto de um "negro" (em geral "negra"), "branqueado", e aquela que valoriza o "enegrecimento" entende que qualquer mistura, qualquer gota de sangue "negro", "enegrece". De modo que o *mulato* é classificado como *negro*. Desde a década de 20 que a categoria americana para *mestiço* não está presente nos censos. Mas e a África do Sul?

Diante do exposto, a África do Sul emerge como um *locus* privilegiado para a análise da questão. Ao mesmo tempo em que reconhece ideologicamente a categoria "*coloured*", instituiu "racismo legal" (tal como os Estados Unidos), além de possuir uma classificação estrita de "cor", que não é, entretanto, nem bipolar e nem múltipla, como no Brasil.

Blood-mixing é a categoria-chave sul-africana para nomear o processo de "mistura racial". No Brasil, diferentemente, a categoria utilizada é *miscigenação*. Essas categorias evidenciam um processo cultural marcadamente diferente na forma de conceber e classificar a "mistura" entre "negros" e "brancos" e o próprio desejo-erótico "inter-racial" que a promove e sustenta: *blood-mixing* indica sangue misturado; enquanto miscigenação implica, como procurei demonstrar no segundo capítulo, um

tipo de "mistura" que, ao mesmo tempo que mantém as diferenças[26] (como os óleos miscíveis), as hierarquiza, como procurei enfatizar.

Somente através do estudo dos processos criminais enquadrados nas leis sul-africanas *Mixed Marriage Act* e *Immorality Amendment Act*, foi que pude perceber a especificidade – frente ao Brasil e aos Estados Unidos – do sistema de classificação de "cor/raça" sul-africano. Esses processos serão analisados no Capítulo 6 desta tese, entretanto, gostaria nesse momento de demarcar que apenas um olhar de soslaio para a África do Sul, já coloca em questão os principais argumentos de Carl Degler.

No momento apropriado irei retornar a estas questões, mas cabe recuperar a conversa que mantive com uma amiga "*coloured*" sul-africana na Cidade do Cabo. Lucy é uma professora aposentada que ministra aulas de inglês em uma escola para estrangeiros. Sempre morou em um bairro "*coloured*" chamado Woodstock. Foi casada com um homem "*white*" holandês, fato que a obrigou a viver por muitos anos na Holanda, dado que este tipo de relação era considerada crime na África do Sul. Seu próprio pai era "*white*" (também holandês) e sua mãe "*black*". Ela me contou que por ocasião da instalação do regime do *apartheid* sua família foi toda separada. O lado "*white*" não poderia manter contato com o lado "*coloured*", dado que corriam risco de serem reclassificados "racialmente" (não somente presos), caso o fizessem. No início eles ainda freqüentavam a mesma Igreja aos domingos, mas tinham que assistir à missa sem se falar e mesmo sentar próximos.

Creio que esta pequena narrativa evidencia que o mero reconhecimento social e ideológico da categoria "mestiço" (o "*coloured*" sul-africano, como demonstrou Fry, 1991) não parece ser argumento forte o suficiente para desmobilizar a constituição de "racismo legal". Do mesmo modo que as questões relativas à praticidade, gastos financeiros e operacionalidade, ressaltados por Degler – dado que as diversas tonalidades dos "mestiços" no Brasil iriam separar a famílias – também não parecem ser suficientes para permitir (ou não) a constituição do "racismo jurídico". O exemplo histórico da África do Sul, mostra como estas questões foram contornadas. Como irei sustentar no Capítulo 6, creio que o foco deve se deslocar para os valores relativos às idéias de "separação" e "mistura" e sua articulação com as concepções de "raça", gênero e desejo-erótico que sustentam de forma mais ou menos rígida as noções de "pureza" nos países em questão.

Passemos à análise do trabalho de Thales de Azevedo.

---

[26] Ver Araújo (1994).

4.7 - Thales de Azevedo: o homem "negro" ou "mulato" na esfera das trocas matrimoniais formais

Democracia Racial, de Thales de Azevedo, é o último trabalho clássico que aborda o tema das relações afetivo-sexuais "inter-raciais" até fins da década de 80, quando Elza Berquó e Nelson Valle e Silva, retomam a questão operando, porém, com um viés quantitativo. Nas décadas de 80 e 90 inúmeros trabalhos de orientação antropológica foram publicados, enfatizando conjugalidade, gênero e sexualidade. Entretanto, a "cor" ou "raça" não são tomados como dado de análise em nenhum desses estudos.[27] O livro, ora em foco, na verdade reedição de capítulos e artigos anteriormente publicados, trata, como o título indica, de discutir o tema da "democracia racial" no Brasil.

A percepção de Thales de Azevedo sobre os casamentos "inter-raciais" e "uniões livres de certa estabilidade" se diferencia ligeiramente de outros autores analisados nessa tese, pois antes de percebê-lo como um indicador privilegiado da discriminação "racial" (como em Florestan Fernandes, Roger Bastide e Costa Pinto, por exemplo) ou mesmo como exemplo de como à "cor" se sobrepõe a outros fatores sociais (como em Donald Pierson), Azevedo o entende como um *locus* privilegiado de acesso às "implicações de cor e *status* no Brasil" (Azevedo, 1974:61, ênfase minha). Atitude que se não descarta a ação do preconceito, esforça-se por, concomitantemente, identificar a dinâmica social na qual estas relações se inserem. O autor desenvolve, neste sentido, uma análise da mestiçagem na qual a estratificação social – aqui percebida através da articulação de prestígio, *status* e "cor" – funciona como o operador lógico dos encontros afetivo-sexuais "inter-raciais". Uma perspectiva que, nesse caso, também o aproxima da noção de classe social operada por Weber.

Seguindo, uma percepção mais qualitativa e intuitiva, posto que não havia até aquele momento dados estatísticos muito confiáveis,[28] Azevedo parte do pressuposto que é *alta* a incidência de casais e uniões livres "de certa estabilidade" "inter-racial" no país. Sua percepção, como a de outros autores, está mais orientada pela idéia de que há no Brasil "uma ideologia racial permissiva e assimilacionista" (*idem*:61), que, todavia

---

[27] As exceções são, em parte, Pacheco (1986) e Rosa (1999).

[28] Azevedo reconhece a precariedade dos dados estatísticos sobre o tema e usa como principal referência, entre outros trabalhos, o pouco conhecido trabalho de Austin Staley, tido como o primeiro estudo sistemático sobre o tema que opera um viés quantitativo, intitulado "Racial Democracy in Marriage: a Sociological Analisys of Negro-White Intermarriage in Brazilian Culture", University of Pittsburg, 1959. De acordo com este autor, os "intercasamentos" no Brasil se dão na faixa de cerca *3 a 20%*.

não exclui o "sentimento coletivo dominante [...] contrário às uniões heterocrômicas", particularmente nas camadas altas.

Nesse espectro, o "casamento inter-racial" aparece, também para Azevedo, como um canal que possibilita a ascensão de "mulatos claros" às camadas altas. Na articulação entre "cor" e *status*, o indivíduo "claro" pode tornar-se "socialmente branco" e ao casar-se com uma pessoa "branca" (mais um atributo de prestígio), constituir uma prole "clara" ou "branca" que significa a senha de acesso ao grupo de "branco" de *status*.

Dada a especificidade acima descrita, Azevedo propõe que denominemos tais casamentos como "heterocrômicos", uma atitude que significa compreendê-los como casamentos entre "*pessoas de cor*" diferentes e não "*casamentos inter-raciais*". Nesta acepção do problema, o "*dogma da cultua prevalece sobre o da raça e o que determina a posição recíproca e as relações, inclusive para o casamento, entre os denominados brancos e os de cor são critérios de ordem estética relativos aos tipos físicos*" (*idem*:62, ênfases minhas).

A forma de se conceituar a "raça" em países diversos, dos quais um dos usados como exemplo é a África do sul, o leva a construir dois quadros explicativos distintos acerca da questão central tratada nesta tese. Tanto para a África do Sul quanto para os Estados Unidos, a "raça" é percebida como algo diretamente vinculado à biologia. Assim, reproduz, embora não o discuta nem analise, de Lestes Ward, citado por Staley, algumas das "leis biológicas da preservação da raça". transcrevo-as a seguir:

1) *Mulheres* de *qualquer raça* ***aceitarão*** livremente os *homens* de uma *raça* que considerem mais *alta* do que a sua;
2) As *mulheres* de *qualquer raça* ***rejeitarão*** veementemente os *homens* de uma *raça* que considerem *inferior* à sua.
3) Os *homens* de *qualquer raça* ***preferirão*** acentuadamente as *mulheres* de uma *raça* que encarem como *superior* à sua.
4) Os *homens* de *cada raça*, na falta de mulheres de uma raça superior, ***contentar-se-ão*** com mulheres de uma raça inferior.

Como dito, o quadro é somente apresentado (e não discutido) por Azevedo. Mas gostaria de tecer alguns comentários, tendo em vista o tema central desta tese. Ao ler o quadro, perguntei-me quais eram exatamente os elementos que indicavam a "preservação da raça", já que significativamente o quadro *não* é constituído como tendo por base a endogamia "racial". De que forma, portanto, os elementos mencionados

engendram e articulam uma lógica de "preservação"? Como pode ser visto, esta aparece pautada em um padrão diferencial de sexo, que marca a rejeição das mulheres por homens "racialmente" inferiores – nesta lógica, o útero se mantém assim, preservando a "raça", mesmo quando *ela* for de "raça inferior". Quanto aos homens, a *escassez* de "mulheres de raça superior" não ameaça a "ordem racial" se ele "*contentar-se*" com mulheres inferiores "racialmente" – os homens não *desejam* mulheres de outra "raça", mas precisam satisfazer suas necessidades sexuais, operador da sempre freqüente "razão prática" relativa ao tema. Assim, lendo de outro modo o quadro de Azevedo, vemos que nos países onde vige a "raça" com ênfase na biologia, será considerado (por oposição) "poluidor" o contato das mulheres (de qualquer "raça") com homens de "raça" inferior. Uma lógica que não se aplica ao caso oposto.

Um outro aspecto interessante refere-se às palavras utilizadas para se referir à conduta de homens e mulheres com relação à "preservação da raça". As mulheres "de qualquer raça" ou "aceitam" ou "rejeitam" os homens. Estes, por sua vez, ou "preferem" ou se "contentam". Palavras que alocam as mulheres em uma posição de passividade e subordinação, enquanto os homens estão em posição oposta: ativos e dominadores. Nestes termos, nos homens o desejo sexual parece ser algo da esfera masculina; enquanto as mulheres, a ele subordinadas cabe, de fato, selecionar, mas não desejar.

Por último, tendo em vista a referência à "escassez de mulheres de uma raça superior", a assimetria de sexo e "raça" que o quadro explicita parece se referir ao momento de expansão colonial. Uma empresa eminentemente masculina, que envolvia não somente a possibilidade de contato sexual entre os homens "brancos" e colonizadores com as mulheres nativas, como, de fato, promovia esse "encontro". A "razão simbólica" que pode ser depreendida das leis biológicas da preservação da "raça" indica que o contato sexual realmente poluidor é aquele com um "homem de raça inferior", enquanto o oposto *não ameaça* este esquema lógico de "preservação racial" – que, igualmente, supõe uma certa lógica de dominação.

Em seguida, Azevedo reproduz, também de Staley as regras de casamento no Brasil, onde vige o preconceito de "cor" (e não de "raça"), no qual o autor procura distinguir as "normas ideais" dos "padrões efetivos". Vejamos:

Normas Ideais	Padrões Efetivos
As pessoas de cor diferente, o que implica de certo modo distância social ligada à histórica posição em classes sociais diversas, podem casar livremente;	Todavia, esses casamentos sempre produzem algum mal-estar ou mesmo abalo nas famílias e nos meios em que ocorrem, sendo mais intensas e duradouras essas repercussões à medida que se ascende na escala social.
São mais aceitos, parecendo mais 'naturais', os casamentos entre homem mais escuro e mulher mais clara;	Esse é, de fato, o arranjo mais freqüente, como verificado por vários autores; combinações de tipo oposto verificam-se, mas produzem muito maior tensão, sobretudo nos grupos mais altos.
São mais aprovados os casamentos entre indivíduos de características antropofísicas não muito distantes, particularmente nas classes altas;	A união formal, e mesmo a união livre entre tipos acentuadamente divergentes diminui nitidamente à medida que se marcha da classe baixa para a mais elevada.
Homens escuros são mais bem aceitos para casamento com mulheres claras, e mesmo brancas, quando têm *status* superior ao da esposa. [...]	A mulher mais clara tende mais a aceitar o cônjuge escuro, quando este compensa a diferença de tipo com a superioridade de títulos, de modo que tais uniõcs são menos favorecidas entre indivíduos do mesmo nível social (*idem*:64).

O quadro acima transcrito possui um aspecto significativo; analisando com cuidado, é possível notar uma indistinção nos três últimos itens entre as "normas" e "padrões", excetuando o primeiro, que registra, na segunda coluna, constrangimentos aos casamentos "heterocrômicos" não referidos nas normas, na primeira coluna.

Cruzando os dois quadros apresentados, vemos que a posição dos homens "negros" emerge como um fator claramente diferencial, posto que do primeiro quadro – aquele referido à "preservação biológica da raça" – eles estão excluídos do contato com qualquer mulher; enquanto no quadro referido ao Brasil, são eles os privilegiados nas relações "heterocrômicas" formais e não os "homens brancos". Parece-me interessante como, de fato, os dois quadros, ainda que inicialmente referidos à lógicas distintas, supõe a existência de contatos sexuais "inter-raciais", mas os critérios de "separação" e "mistura" se evidenciam como marcadamente diferentes.

A relação entre "cor" e posição de classe do segundo quadro merece um exame detalhado. O autor focaliza o casal em que o homem é o elemento "mais escuro";[29] sua aceitabilidade social está calcada em dois aspectos que articulam "cor", classe e prestígio: a diferença de "cor" entre os cônjuges, não sendo acentuada, indica, ou melhor, não explicita, a diferença de classe dos cônjuges, dado que a "cor" funciona também como um indicador não somente de prestígio, mas de classe social; quanto "mais escuro", mais identificado é o indivíduo com as camadas inferiores. Deste modo, na percepção de Azevedo, "toda união heterocrômica consiste em um simultâneo rompimento de preconceitos de cor e das distinções sociais derivadas da posição e da consciência de classe" (*idem*:65).

Esta hipótese explicaria a maior aceitabilidade dos casamentos "heterocrômicos" nas camadas mais baixas, mesmo quando a união acontece com "pretos retintos". E em relação às camadas altas? Por que uma predominância do arranjo em que a mulher é o elemento mais claro? Nesse momento, Azevedo recorre à antropologia e postula a existência de um *padrão matripolar* de transmissão de *status* e valores: "[...] é através da *linha materna que mais fortemente se transmite a herança cultural.* [...] Desta, recebe parte considerável de seus valores, de suas relações primárias, de seu *status*" (*idem*:65-66, ênfases minhas).

O vetor classe aparece como um elemento preponderante em sua análise. Por um lado, como visto acima, a união "heterocrômica" operaria um rompimento das distinções de classe – daí a maior aceitabilidade de casais em que a diferença de "cor" não é acentuada, assim como sua maior freqüência (mesmo de casais com clara diferença de "cor") nas camadas mais baixas, para cuja aceitabilidade também contribui uma certa "anomia", que levaria a uma maior "igualdade racial" e, conseqüentemente, menor distinção com base na "raça"; por outro lado, nenhum desses argumentos poderia ser convincentemente utilizado para as camadas mais altas. Algo minimizado pelo recurso explicativo derivado das teorias de parentesco, a saber, *o padrão matripolar de transmissão de status e valores*. Para a "transmissão" ou "compensação" ser completa, entretanto, faz-se necessário que o homem "negro" esteja de posse – antes mesmo do casamento – de elementos de prestígio.

---

[29] Diz o autor: "Nas classes altas os casamentos extremos fazem-se, diz René Ribeiro, 'quando é decidida a superioridade econômica do homem preto ou negróide, ou flagrante a inferioridade da mulher, inclusive por *defeito fisico*, mas assim mesmo são raridade" (*idem*:64, ênfases minhas).

O par oposto, quando a mulher é o "elemento mais escuro", não possui as mesmas alternativas sociais. Este é um argumento que faz sentido, operando-se com a lógica matripolar. Neste caso, dada a uxopolaridade, o homem branco contrai um casamento hipogâmico associado, nesse sentido, à perda de prestígio. Diz-nos o autor: "[...] *em suma, o branco que se casa com a escura* ***desce*** *de classificação, porque, de acordo com um refrão muito conhecido, 'quando uma moça se casa, sua família ganha um filho': este passa para o mundo das pessoas de cor de que se origina sua esposa. Ao passo que o homem escuro* ***sobe*** *ao integrar-se na família da esposa clara ou alva*". (*idem*:66, ênfases minhas).

É recorrente nos estudos sobre a chamada "questão racial", operar uma distinção entre camadas baixas e altas no que tange à incidência da discriminação e à freqüência dos encontros afetivo-sexuais "heterocrômicos". As primeiras, seja pela percepção de que à pobreza se associaria uma certa anomia (Bastide, Fernandes), seja pela preponderância do problema econômico que incitaria à luta pela sobrevivência se sobrepondo às demais clivagens existentes em outras classes sociais (Fernandes e Bastide Azevedo, entre outros), estaria mais propensa à realização de tais encontros. A segunda, ao contrário, mais ciosa de suas posses e *status*, discriminaria – como já havia apontado Pierson – mais os encontros afetivo-sexuais "heterocrômicos", não os eliminando por completo, desde que sejam com "mulatos claros" e que possa compensar com prestígio, títulos acadêmicos, posição política a desvantagem da cor (*idem*:68).

Outra distinção de classe freqüente, refere-se à pequena incidência de casamentos formais nas camadas baixas, e sua preponderância nas altas (*idem*:68). Sobre este ponto, afirma Thales de Azevedo: "A mestiçagem, como se vê, opera na classe alta e dentro do regime do casamento formal, mas a sua maior extensão, aquela que realmente produz a variedade de tipos mistos na sociedade brasileira, é a que ocorre nos extratos sociais baixos e particularmente por intermédio das uniões livres".[30] (*idem*:70).

Thales de Azevedo enfatiza a clivagem operada pela estratificação social como um impedimento para as relações afetivo-sexuais "heterocrômicas". A *intimidade* convivência pessoal, lazeres comuns, escolas mistas, aliados à etiqueta "não

---

[30] E, acrescenta: "O sentimento coletivo dominante é contrário às uniões heterocrômicas pelo casamento, particularmente na esfera superior de classificação e convívio social" (*idem*:71).

discriminativa" das relações "raciais", podem levar a uma diluição das barreiras a esta "afeição" e ao "intercasamento". Este ponto é interessante por evidenciar – ainda que não explicitamente – a proximidade de Azevedo com a noção de classe de Weber: lazeres, escolas comuns, são elementos de contato de um grupo de *status* com "modo de vida" similar.

Uma percepção que, ao menos em relação a este aspecto, o distancia de Costa Pinto, cuja análise, em diversos momentos e perspectivas, se esforça por negar a associação entre algum grau de intimidade associada a relações "raciais" mais amenas. Aliás, ao contrário, seu estudo desmonta, ponto a ponto, passo a passo, essa tradicional percepção. Esforça-se, em outras palavras, por explicitar os sentidos e significados degradantes implícitos à mestiçagem e ao contato sexual "inter-racial", seja ele legitimado ou não pelo casamento.

Thales de Azevedo é, entre os autores e trabalhos analisados neste capítulo, o autor que se alia a Gilberto Freyre na forma explícita como dimensiona o lugar do homem "negro" no mercado matrimonial – outros também o fazem, mas, como visto, de maneira mais ou menos implícita. Oferece ao leitor algumas interpretações e conclusões acerca de um tema que pode ser percebido como *tabu*: o reconhecimento da relação afetivo-sexual entre mulheres "mais claras" que os homens – vide a leitura de Roger Bastide, anteriormente apresentada, e a análise dos escritos literários encetadas no Capítulo 3.

Por fim, é preciso enfatizar que tanto Azevedo como Freyre estão analisando as potencialidades do "mulato bacharel" nesse contexto. Embora Freyre pioneiramente aborde o "mulato" no mundo dos prazeres "heterocrômicos", e sua abordagem não possua paralelo com os autores que posteriormente trabalharam com o tema, seu foco privilegiado é o campo de manobras que o "mulato" adquire quando de posse de títulos prestigiosos e, devo ressaltar, neste campo inclui-se, ainda que muitas vezes subsumido aos signos sociais de prestígio, seu potencial erótico.

Conclusão

Como procurei mostrar ao longo deste capítulo, os principais elementos que organizam logicamente as análises sobre relacionamentos afetivo-sexuais "heterocrômicos" nos distintos autores analisados, são dois: *erotismo* e *mobilidade social*. Aquele aparece recorrentemente referido no âmbito de relações não formais

(amasiamento, concubinato ou prostituição) e localizado no casal homem "branco"/mulher "negra" ou "mulata", principalmente esta última; enquanto esta (a mobilidade social), é o operador lógico da relação entre homem "negro"/mulher "branca", concebido no interior de uma relação formal. Algo que tanto é possibilitado pela aquisição de elementos de prestígio (como um título de doutor), como representa (com casamento com uma mulher "branca") mais uma aquisição de *status*: a mulher "branca" como bem de consumo disputado nesse mercado, e a concomitante possibilidade de "embranquecimento".

Creio que uma marcante e específica assimetria entre os gêneros se revela quando o articulamos a "cor/raça" nos relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais". Minha hipótese é de que a articulação entre "cor" e prestígio social foi *composta* de um modo específico, de acordo com a noção de classe social que os autores operaram. Aqueles mais próximos de uma perspectiva weberiana – Pierson e Azevedo, por exemplo – interpretam a possibilidade de manipulação de certos atributos de prestígio como forma de compensar o estigma da "cor negra" e ingressar em certos grupos de *status* e "modo de vida" similares.

Os autores mais próximos da perspectiva marxista, interpretaram esse campo de manobra, enfatizando-o como uma estratégia de cooptação individualizada dos "mulatos" para o grupo "branco", que além de desmobilizar a possibilidade de construção de uma identidade "negra", evidenciou o caráter eminentemente discriminatório da miscigenação e da idéia de "embranquecimento", que a engendra.

De comum, vemos que as duas perspectivas estão – de forma mais ou menos explícitas – operando com a relação homem "negro"/mulher "branca". Como visto, a possibilidade de manobrar e compensar o estigma da "cor" com elementos de prestígio aparece representada – dadas as possibilidades e adjetivações utilizadas pelos autores – mais ao alcance dos homens "negros" e "mulatos", que das mulheres da mesma "cor", confinadas, seja positiva, seja negativamente, na chave do erotismo e da beleza. Se neste aspecto elas aparecem como superiores às "brancas" (em geral ausentes ou deserotizadas ou passivas), estes não são, entretanto, atributos de prestígio que funcionem, na perspectiva dos autores, como senha de acesso ao mercado das alianças formais.

Em relação às lúbricas "mulatas", cabe ainda assinalar, que a erotização e sensualidade que lhes são atribuídas neste capítulo, se diferenciam marcadamente daquelas apresentadas pelos autores analisados no Capítulo 2 desta tese. Para Gilberto

Freyre de *Casa-Grande & Senzala*, Paulo Prado, Nina Rodrigues e os demais autores, as "negras", "mulatas" e mestiças eram desejantes e lúbricas, característica que as aproximou, de modo perfeito, ao *libidinoso* colonizador (quase) "branco". Neste capítulo, a "mulata" e as "negras" aparecem, grosso modo, como vítimas do "branco" conquistador. Somente os homens "brancos" desejam, as "mulatas" e "negras" aparecem relacionalmente, e marcadas pela exploração sexual do elemento dominador. O erotismo e o sexo ainda caracterizam essa relação, mas o sentido atribuído é substantivamente diferenciado daquele visto no Capítulo 2.

Seguindo Ortner e Whitehead citadas anteriomente, creio que o universo social representado nas análises precedentes concebe as mulheres relacionalmente e referidas ao âmbito doméstico, como mães, esposas e irmãs – daí seu reduzido campo para compensar a "cor" com prestígio social das "negras" e "mulatas". Em um ambiente social assim concebido, as mulheres "negras" apresentam-se em desvantagem em relação às "brancas" (tanto em função da "cor", quanto em relação ao erotismo) e sem margem de manobra para competir no mercado formal. Vemos, entretanto, que por oposição os mesmos elementos restringem as "brancas" no mercado informal: uma marcada pelo sexo e o erotismo; a outra, pelo papel de mãe e esposa. São duas rainhas incontestáveis, porém seus reinos são *complementares* aos dos homens.

Dentre os autores analisados, somente dois deles evocam o erotismo como elemento presente nos dois pares afetivo-sexuais "inter-raciais": Gilberto Freyre e Roger Bastide. Ambos, significativamente, não articulam nas suas narrativas os elementos de prestígio à noção de classe social. No primeiro autor, um vasto grupo de elementos de prestígio é listado (entre os quais o erotismo), sinalizando para a chance do "mulato bacharel eugênico e eutênico" no mundo dos afetos, prazeres e da conjugalidade. No segundo, as relações afetivo-sexuais "inter-raciais" são interpretadas bem à moda rodrigueana: sob o signo da tragédia. O desejo-erótico reconhecido e afirmado em ambos os pares "inter-raciais" é interpretado como um efeito perverso do desejo de "embranquecer" e fruto, portanto, dos engodos, falsas ilusões e vaidades promovidas, como afirmou Peter Fry (1985), pelo "individualismo", o hedonismo, próprios da ordem capitalista.

Pelo exposto ao longo destas páginas, gostaria de concluir ressaltando que as identidades "raciais" são não somente sexualizadas como, igualmente, fontes para a constituição de uma certa imagem de nação (Wade,2000). Nestes termos, "raça", sexualidade, as assimetrias entre os gêneros e os elementos de prestígio – articulados ou

não à noção de classe social – são aspectos que, uma vez entrelaçados, constituem tanto as identidades nacionais, quanto as "raciais". Algo que, segundo acredito, deve ser pensado no interior de uma certa relação *desigual* de forças, que anima os fluxos libidinais e desejantes[31] do sistema social. O próprio corpo social é tecido (revelado) no entrelaçamento desses elementos, inscritos em um complexo mecanismo: a maioria de nós "deseja o socialmente desejável", adianta-nos Fry (1987); assim em um eixo (em especial aquele representado na idéia de nação) os relacionamentos afetivo-sexuais "heterocrômicos" estão inscritos no "desejo desejável", em especial o encontro, que celebra a nação por excelência, entre o homem "branco" *libidinoso* e a *infrene* e "dengosa moreninha"; em outro eixo de pertencimento, o mesmo mecanismo desvela também o "desejo indesejável" – que nos foi exposto através dos dados estatísticos, com seu selo "homogâmico", por um lado, e com a predominância do casal homem "negro"/mulher "mais clara", do outro.

Uma relação que, ao menos na literatura e nas análises sociológicas, revela-se como **tabu**, posto que traz como marca um desejo que nega a alteridade – são apenas compensações sociais, aliadas ao desejo de status, ascensão social e/ou embranquecimento; virado pelo avesso, porém, o argumento parece ser também tabu por trazer, por oposição, os dois elementos menos sexualizados de toda a literatura (o homem "negro" e a mulher "branca") para o mundo dos prazeres, revelando um desejo, que em um certo eixo, é marginal: confisco da mulher "branca", cujo papel é fazer a perpetuação da espécie; confisco do lugar de dominação (e de procriador) do homem "branco".

Para finalizar, gostaria de ressaltar que na análise precedente – e mesmo entre alguns dos textos discutidos no Capítulo 2, como, por exemplo, Nina Rodrigues, Oliveira Vianna e Sérgio Buarque de Holanda – precisei, inúmeras vezes, depreender *da* noção de mestiçagem, os atributos e diferenças entre os gêneros, assim como os elementos de prestígio e desejo-erótico que lhes conformam e dão sentido. Engendrada freqüentemente em abstrato, a mestiçagem ora prescinde dos relacionamentos afetivo-sexuais propriamente ditos, sendo referida através de categorias operadas em abstrato, como "raça" e sangue e, ora, exprimia não somente tais relacionamentos, como operava de forma oculta com as hierarquias entre os sexos e os conteúdos eróticos-afetivos que presidem esse encontro.

---

[31] Ver Wade (2000) e Perlongher (1987).

No próximo capítulo, irei focalizar tais questões, não mais através de textos clássicos, mas através de homens e mulheres, "negros"(as), "morenos"(as), "branco"(as), que mantêm, ou mantiveram, relações afetivo-sexuais "heterocrômicas". Convido, assim, o leitor a dar um pulo no tempo e me acompanhar na análise dos encontros "heterocrômicos" encenados no mercado erótico-afetivo da cidade do Rio de Janeiro do fim do milênio. O foco incidirá sobre os dramas e satisfações, paradoxos e preconceitos, sucessos e fracassos presentes em suas narrativas.

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 segundo capítulo, 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 interditado 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".

No Capítulo 3, analisei alguns romances e peças teatrais considerados clássicos na literatura brasileira que tratassem do tema das relações afetivo-sexuais

"heterocrômicas". 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 idéia 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 Cortiço", periférico na narrativa, é desenhado como desruptivo, 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", concebido 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 destrinçar, 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* :97).

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 *mistura*, *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 sociológicos de orientação quantitativa e/ou demográficos operam com casamentos formais (civil, civil/religioso, concubinato) ao passo que meu foco, neste trabalho,

[1] Nessa análise utilizo, como adiantei na Introdução dessa tese, aspas nas classificações de *cor/raça* utilizadas pelos informantes. Através desse procedimento procuro, seguindo a sugestão de Fry (1996), 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 de forma unívoca.

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 mantém 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 contraíram 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 sentidos 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 destrinçar 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 freqüentar 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 aliaria 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, freqüentei por cerca de oito meses a favela de Vila Canoas: primeiramente, uma reunião de mulheres realizada às quartas-feiras de manhã no Posto Médico da comunidade, em seguida inclui uma reunião do ALANON – um *braço* dos Alcóolicos Anônimos para familiares de alcóolotras 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 estabelecer. 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 considerei 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 foco 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 o peso relativo da "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 que se o contexto social é importante, mais

ainda talvez seja acompanhar a trajetória afetivo-sexual dos informantes para além desses contextos.

*
* *

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 as suas vivências e dramas "racializados".

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 autoclassifcava 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 "sararás" 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".

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

---

[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".

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 mantém 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 tranqüilamente, porém, creio que meus próprios limites afloraram ali. A vergonha dela acabou por me constranger.

De certa forma, por lidar com questões tão delicadas e, às vezes, difíceis de serem verbalizadas e revividas, procurei ter o cuidado de perceber os limites dos meus entrevistados: suas eventuais ameaças de choro ou mesmo narrativas doídas 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.

UNIVERSIDADE CANDIDO MENDES - UCAM
Biblioteca Pio X

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 um narrativa tão bem sucedida sobre seu relacionamento, que chegou a me deixar enfadada. Não é muito fácil assumir esse desconforto, pois os textos antropológicos exsudem 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 tranqüilidade 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 dos parceiros, a não ser que eles se mostrassem tranqüilos 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

---

[3] Marlise Matos (2000), procura sistematizar em sua sofisticada análise a "dimensão transferencial" psicanalítica vivida no trabalho de campo como um recurso metodológico a ser utilizado pelas análises sócio-antropológicas. Uma proposta instigante que, no entanto, ultrapassa os marcos reflexivos que orientam essa tese.

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, quotidiano. 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 entrevistar[4], 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 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

---

[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.

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 "displiscência" 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 Hasenblag (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 nuanças e artimanhas do sistema de classificação de "cor" brasileiro vem sendo enfatizada desde fins da década de 80[5]. 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-americana, 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), um "modo oficial" (que opera com as categorias censitárias: "preto", "branco", "pardo", "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

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

"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 de que eu pudesse de alguma forma denunciá-lo ou, 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 redargüiu 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: 'ihhhhhh, minha família é tão misturada tem 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/raça" 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

[6] As relações entre os homens "brancos" e as mulheres "negras" ou "mulatas" foram marcadas como predominantemente extra-formais. Para este casal, a possibilidade de "branqueamento" (do filho ser "mais claro" que a mãe) é que funciona como um importante incitador desse tipo de encontro, em geral, circunscrito à prostituição e ao concubinato, como visto, p.ex. nos estudos de Pierson e Bastide no Capítulo 4.

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 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 "cor/raça" 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 na 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, avó 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", possuia 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 freqüentei 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" à 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 paraíbas de brabos, de brigar à toa, de não sei o que, de grosso. Sempre na cabeça deles, antes de eu namorar o [fulano], 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", sobejamente 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 é mais pra aquelas bandas lá de Minas, eu acho que o mineiro que é preconceituoso, tá 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" é 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 Patrícia Farias (1999) e Elielma Ayres Machado[7] (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 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,

[7] De acordo com Elielma Ayres Machado, a idéia 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-Prictchard acerca da bruxaria entre os Azande: algo interditado e onipresente que pode ser acionado em um momento de conflito (infortúnio nos termos do autor).

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 evito 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, ambiguas 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 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" (*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 papéis 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 apareça 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 2° 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 explicaem uma atitude discriminatória, deslocavam a responsabilidade das pessoas, dirigindo-as para algum aspecto social. Apesar dos entrevistados afirmarem que vivenciaram 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 nuanças, nas redes de sociabilidade: a despessoalização 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 nuanças 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 autoclassifca 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 freqüentes 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 autoclassifica 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 sociedade[8]. 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 Janeiro[9].

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 autoclassificara como "negro" e eu mesma o percebia como tal. Outro grupo redargüiu e ela respondeu: "*geeeente*... ele é como nóoos!!!!". Percebi, nesse momento, que o rapaz em foco havia se inserido e era

[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 Tuner, é vivido. A convivência (quase) pacífica que os alunos mantém 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 opõe 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 polêmicas aos departamentos, professores e alunos dessa universidade.* Entre elas, um certo monitoramento do contingente semestral de 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 maciça deste contigente. Algo que aparentemente comprometeria o *status* da carreira\departamento escolhidos.

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 diluída[10].

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 – freqüenta 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 "tranqüila" 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 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"

[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".

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, é 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 autoclassifica 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 Mangueira no Leme, Serro Corá 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 à vivência com pessoas de distintas "cores" proporcionada pela formação em escola pública e nos bailes funks. Disse-me que "esse *papo da mídia*, da beleza ser branca... na época eu não questionava essas coisas porque eu freqüentava 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. Aí 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'. Aí

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 outros[11] 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 prole? 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 simbols of black identity were frequently taken from outside Brazil, such as reaggae in Maranhão, Hip

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

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 ascencional 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 autoclassificar-se como "negro" ou autoclassifacar-se com um discurso que indica que a pessoa está "assumindo a sua cor"? Ou, ainda, como desejava Abdias do Nascimento na peça *Sortilégio*, "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 social[12]. Algo que, como afirmou Márcia Lima[13], 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 tenho [no bairro da zona norte onde reside] um amigo negro, eu acho que porque não fez parte do convívio, é 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

[12] Sobre publicidade ver Fry (mimeo).
[13] Comunicação pessoal.

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", por exemplo. *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 é, 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 "esconde"* 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 "mística" 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 discrição 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 intercruzam tanto as assimetrias de gênero e sexualidade, quanto as paixões políticas. Os insultos e queixas não aparecem somente nas falas dos informantes vinculados à 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 1, 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 1, 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 à 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 mestrado[14], 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 Pré-Vestibular para Negros e Carentes (PVNC). Como parte da minha rede estava vinculada às Universidades em que 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

[14] Ver Moutinho, 1996.

"novos bacharéis"[15], ao acederem às universidades acalentam 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 PVNC[16]. 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".

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

[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 Maggie, 2001.

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".

E 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, saí 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 "homocrômicas".

Há, 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 nessa 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 Abdias 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 ai, 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, Taís 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 nego fedendo 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**. Bailarino, 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. Aí, 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, deselegância 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, atrai 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 atiçam 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, é recorrente em grande parte da bibliografia sobre o tema um recurso explicativo que indica 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, freqüentemente, 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. É 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"(Foucault,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 subseqüente 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?*

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 subseqüente 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, *lititndo*! 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 mantém 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... enooorrme*, parece um cavalo de raça, um *negão*, minha fiiiiilha, 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, *beijaaaa*... [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:* "E 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? E 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 "*enooorme* 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 *muuuiiito* 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, até 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 piru 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 bronzeada, 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. *Deepoois* 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, arrebentava!! 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 pizzaria... 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... ai... ai... [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

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 chapeuzinho, aquelas, abadá. 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 horrorosa, ele tinha nojo, ele era

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 *beeem* 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 *suuuuper* 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 tranqüilo, 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 *muiiito* gatinho" – e, no segundo, a meiguice, a tranqüilidade 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 tranqüilidade que ele lhe transmitia. Enfim, um homem bom para casar. Para a **Carla** mulher e mãe (não mais adolescente), a certeza da tranqüilidade 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 muiiiiito 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 freqüentou bons colégios, estuda em uma faculdade de elite e tem hábito de freqüentar 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...

abominável com isso, muito, muito, muito. Ele usava bandeira dos confederados[17], era uma coisa horrorosa. 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 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 2° 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

[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.

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 "descaídas", 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 Mucambos*. 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 ai *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 desapercebido 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, é 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 conteúdo eróticos associados à "raça" possuem pesos eqüitativos 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 é, 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. Estaríamos 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 etnográficos[18]. 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

[18] Ver Gilberto Velho, 1986; Tânia Dauster, 1987; Míriam Goldenberg, 1991; Tânia Salem, 1987; Maria Luiza Heilborn, 1992; entre outros.

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.

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 constituí-la.

No Capítulo 3, a "mulata" aparece como protagonista em dois dos romances clássicos analisados: *O Cortiço* de Aluízio 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 *Sortilégio* 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 freqüência 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 estrangeiro[19]. 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 freqüenta 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 intercurso 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 intercurso 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 temporadas[20]. 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

[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.

respondeu que as "formas" da moça misturada à "cor morena" lhe conferiam "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 alinhavar 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 Goffman[21] 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

[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).

interpessoais, ou seja, aquele em que se dramatiza a disputa entre valores tidos como "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 dominante[23]. 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

---

[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 rechaçam o si mesmo oferecido" (Misse, 1981:27).

da seguinte maneira: "um atributo que estigmatiza alguém pode confirmar a 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).

---

[23] 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.

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-sexuais[25] 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.

Néstor 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

---

[24] 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).

[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).

forças e tensões orientado por três tensores: "gênero, classe, idade e um outro mais 'oculto': raça" (*idem*:250).

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 quotidiano" que enfatiza a "sensualidade", a "musicalidade", a "ginga" e a "malandragem" na vida quotidiana 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

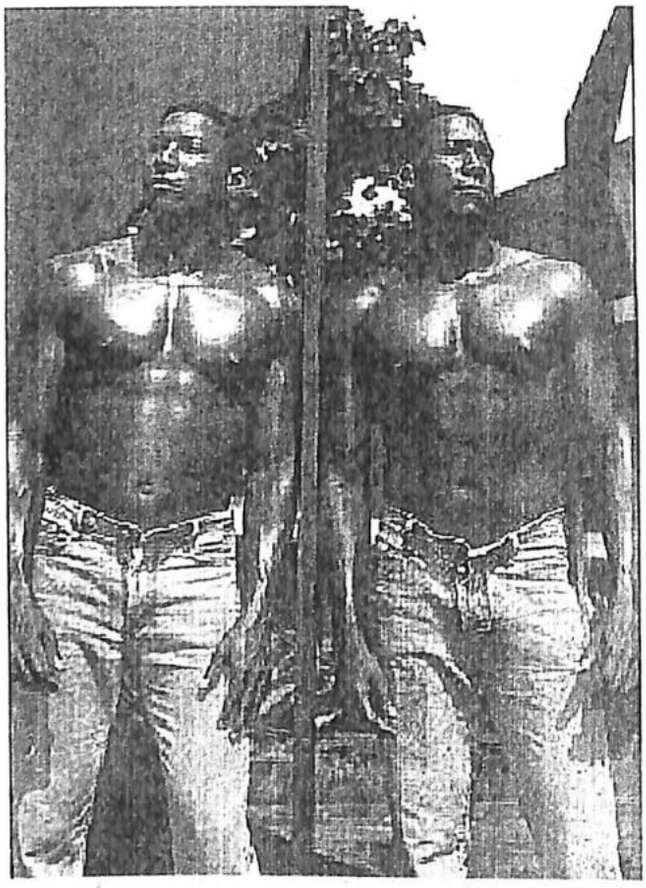
[26] Revista Black People, Edição 8, ano 2, N° 2.

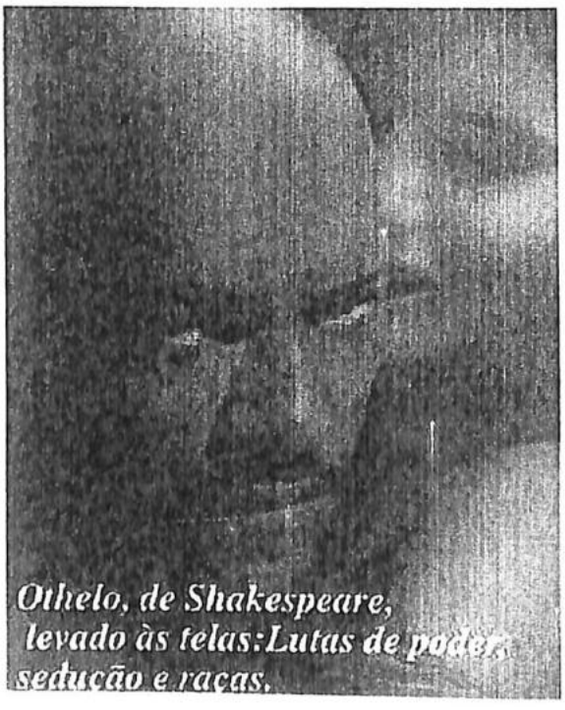
média alta, brancas, na faixa dos 30 anos" que algumas vezes estão acompanhadas dos maridos. Tem seis meses na profissão e se apresenta como um personagem perplexo: "Eu não entendo como uma vida a dois, aparentemente tão feliz, pode precisar de um terceiro". Cleyton afirma que essas mulheres "acreditam 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? Receio! 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, arrola 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

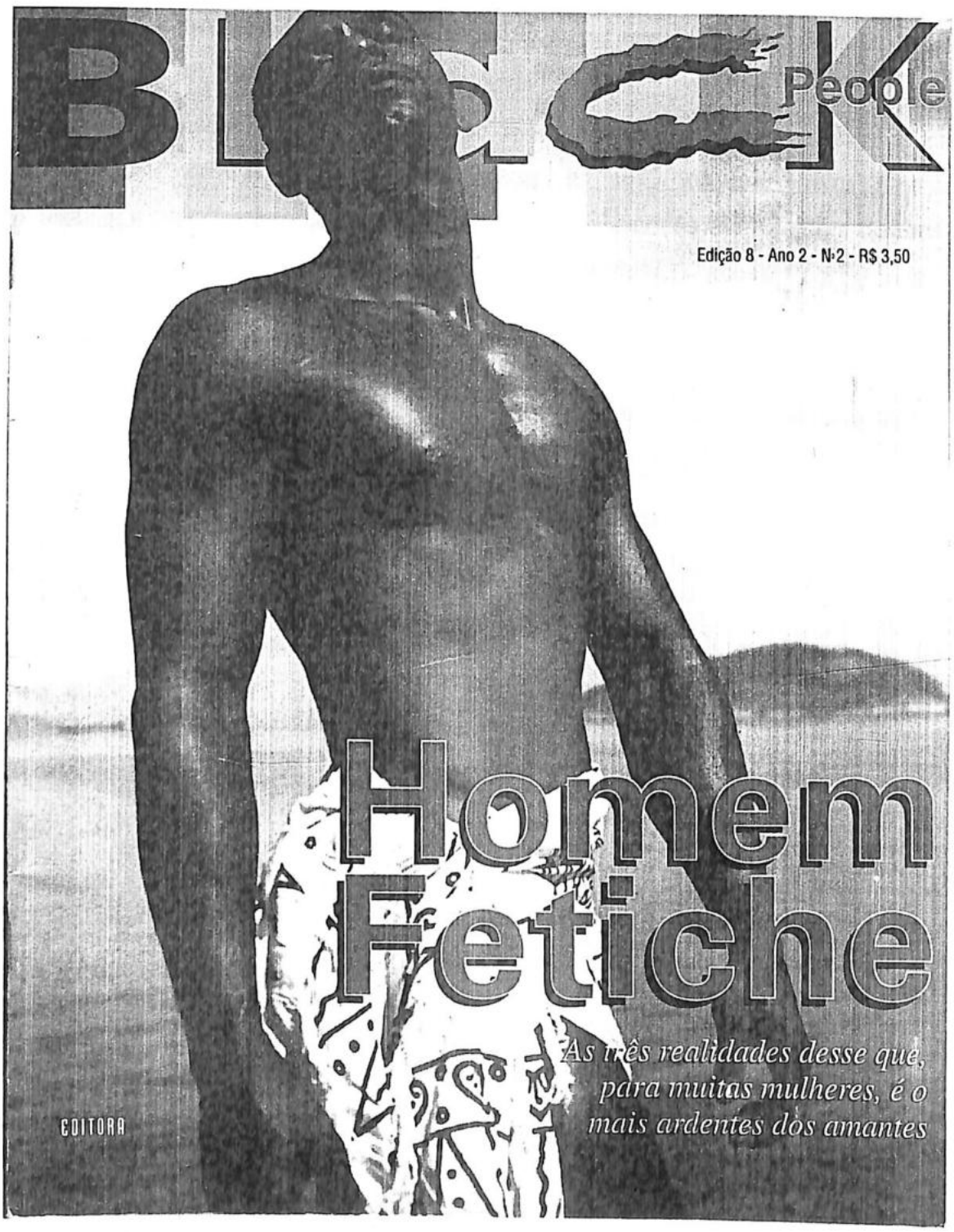
orelha de um ator "negro" e na abertura da reportagem vemos um "negro" musculoso deitado na relva, no estilo Tarzan, com uma espécie de sunga com estampa imitando pele de onça. Esse mesmo rapaz protagoniza a foto da capa da revista, em que aparece de corpo inteiro trajando um pano amarrado à cintura com grafias africanas, como mostram as figuras à seguir.





Othelo, de Shakespeare, levado às telas: Lutas de poder, sedução e raças.


Homem Fetiche
As três realidades desse qte, para muitas mulheres, é o mais ardente dos amantes


BLACK People
Edição 8 - Ano 2 - Nº2 - R$ 3,50
Homem Fetiche
As três realidades desse que, para muitas mulheres, é o mais ardentes dos amantes
EDITORA

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*[27] 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.

---

[27] 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

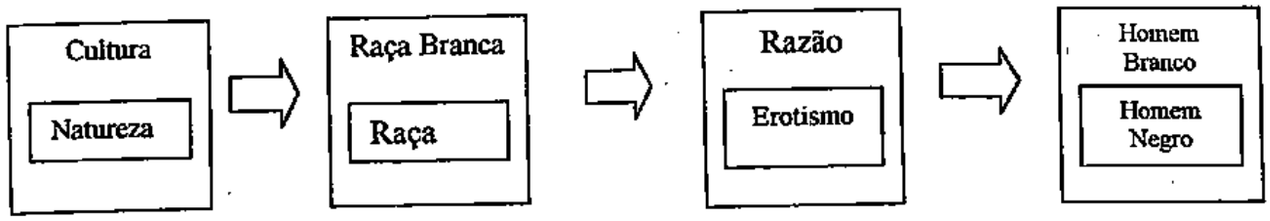
Homens	Desempenho Sexual
Branco brasileiro	Melhor que o estrangeiro
Branco estrangeiro	Menos que os negros brasileiros
Negro Brasileiro	Melhor que os brancos estrangeiro e brasileiro

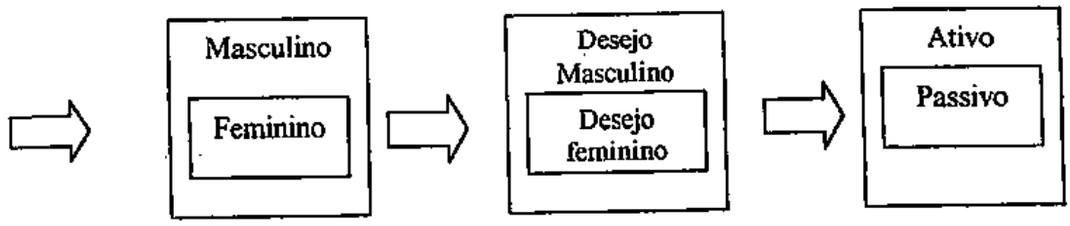
Quadro 3: "Cor", Masculinidade e Romantismo

Homens	Romantismo
Branco brasileiro	+
Branco estrangeiro	–
Negro Brasileiro	–

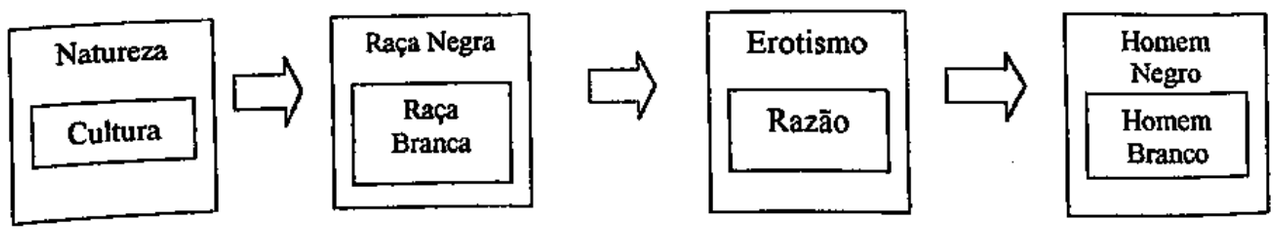
Pelo exposto acima e analisando a questão no interior de um mesmo gênero, o masculino, no qual ambos são "ativos", vemos que os elementos de estigma alocados na "raça" se revestem prestigiante. O "negro" é "racialmente" inferior ao "branco" na vida social e normativa, mas na esfera erótica aparece como 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 seqüência 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 diruptivo, instintivo e ambíguo; sobrepondo a natureza à cultura. Esfera da inversão das normas sociais por excelência, nesse eixo, os valores hegemônicos da maculinidade 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 diruptivo. 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".

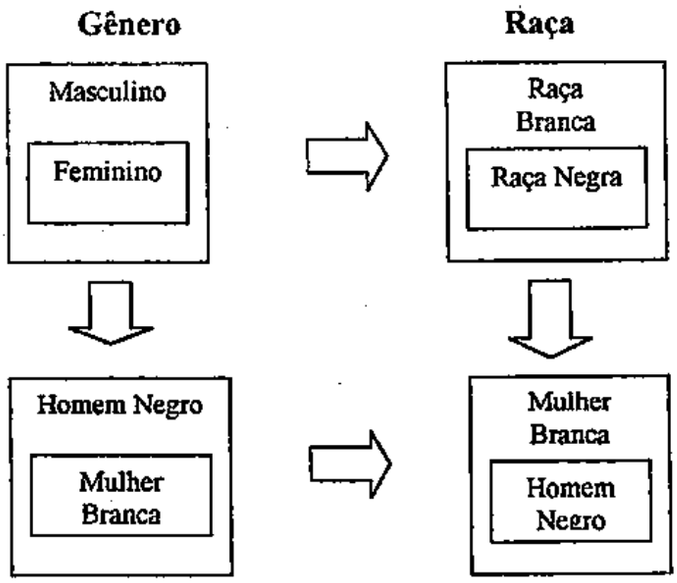
Se a erotização do homem "negro" inferioriza o homem "branco" (no qual o primeiro aparece como ativo e o segundo como passivo) e por sua vez, relacionalmente, também erotiza a mulher "branca", tenho agora condições de retomar o argumento de Marshal Sahlins. Vemos como a lógica explicativa que demarcava 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.

Capítulo 6

Desejo-Erótico "Inter-Racial" e Gênero na Construção da Identidade Nacional

Introdução

Nos capítulos anteriores desta tese, procurei, a partir de distintas entradas analíticas, destrinçar os significados sociais, assim como os valores e representações sobre "raça", gênero, prestígio social e desejo-erótico veiculados pelos relacionamentos afetivo-sexuais "heterocrômicos". Como visto, foi somente a partir do cotejamento das representações sociais sobre mestiçagem (e "mistura") presentes na literatura clássica que abordou o tema, com as recentes análises estatísticas sobre seletividade conjugal, que foi possível perceber um certo descompasso em relação a quem seria o casal miscigenador, assim como os valores e sentidos que lhes são atribuídos.

Perscrutando as noções de "raça", gênero e desejo-erótico presentes nos escritos dos autores analisados nos capítulos 1, 2 e 3, pude identificar os operadores lógicos que estruturam sua argumentação: a busca por *ascensão (ou mobilidade) social* é o vetor explicativo do encontro afetivo-sexual entre homem "negro"/mulher "branca" e o *desejo-erótico* "inter-racial" se constitui na marca distintiva da relação homem "branco"/mulher "negra" ou mestiça. O primeiro foi recorrentemente utilizado como uma evidência do lugar social dos "negros" e do peso relativo da "cor" na sociedade brasileira. O segundo encontro, tanto aparece – sobretudo, na literatura sobre o período colonial – como uma alegoria da constituição de uma nação que valoriza a "mistura", o contato e "miscigenação", quanto como um indício da discriminação "racial" – especialmente nos textos produzidos pela chamada escola paulista na década de 50, em que tal relação aparece não como um encontro erótico-afetivo de dois seres libidinosos, mas como a exploração sexual do homem "branco" dominador sobre a escrava "negra" ou mestiça. Nesse percurso e, sobretudo, após a leitura dos romances e peças teatrais clássicas analisados no capítulo 3, identifiquei o caráter *tabu* da relação homem "negro"/mulher "branca", dado que esta relação ameaça a posição de prestígio e poder do macho "branco", dominador e evidencia, no interior do sistema formal de alianças e reciprocidade, o desejo do homem "negro" pela mulher "branca". São dois, portanto, os aspectos tabus: a erotização no interior da relação formal e o próprio desejo "inter-racial".

No presente capítulo, convido o leitor a me acompanhar na análise de tais questões em um universo social significativamente distinto daquele apresentado nos capítulos anteriores: a África do Sul. Em outras palavras, nas páginas subseqüentes irei proceder a uma análise comparativa das razões sociais, afetivas e sexuais presentes nos arranjos conjugais "inter-raciais" sul-africanos, tendo sempre como referência as análises e discussões encetadas nos capítulos anteriores. O objetivo desta discussão será tentar surpreender certas frestas e lacunas presentes nas análises sobre o tema no Brasil a partir da comparação com a África do Sul.

Este capítulo possui um propósito mais ensaístico. Neste empreendimento comparativo, recorri às análises acadêmicas recentes disponíveis sobre o tema em foco, às leis e processos criminais que colhi na Cidade do Cabo, e à literatura, mais especificamente, ao livro *Desonra*, de Coetzee. Em alguns momentos, recorro às minhas "impressões de viagem" para matizar, de forma exploratória, alguns aspectos.[1]

Como será visto a seguir, ao contrário da "etiqueta racial" brasileira, que impõe na esfera pública e política certo silêncio sobre as relações afetivo-sexuais "heterocrômicas",[2] na África do Sul tais relacionamentos foram regulados (e organizados) explicitamente através de uma legislação específica, constituída sobre a lógica de uma razão de Estado. As idéias sobre separação e "mistura", assim como a própria construção da alteridade "racial" tiveram, no Brasil e na África do Sul, em um certo âmbito, tratamentos absolutamente diferenciados. Como visto nos capítulos

[1] Digo exploratória, porque minha viagem à África do Sul restringiu-se a uma estada de cerca de um mês na Cidade do Cabo. Como afirmei na Introdução da tese, embora a viagem tenha sido produtiva, o tempo despendido e o trabalho realizado não me peritem nomeá-la de "trabalho de campo". Realizei, entretanto, um levantamento dos processos criminais que foram enquadrados na *Mixed Marriage Act* e na *Immorality Act*, registrada na *Law Report* de 1948 a 1985. Além dos textos das leis citadas, consegui as *Group Areas Act*, *Registration population Act* e a *Sexual Offences Act*. Realizei um levantamento de cerca de seis anos nos jornais ingleses sobre relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais" nos arquivos do Mayibuye Centre. Mais, especificamente, de 1985 (data em que as *Immorality* e *Mixed Marriage Act* foram revogadas) a 1991 (data em que a *Group Areas Act*, foi revogada). Além disso, a escola onde estudei inglês era não somente "multirracial", como a diretora possuía um namorado "*coloured*". Nesse período, fiquei hospedada em um *backpacker* – um tipo de hospedagem muito comum na Cidade do Cabo, que recebe pessoas de todas as nacionalidades e possuia um quadro "multirracial" de funcionários. Freqüentei os bares do Woodstock, o bairro "*coloured*" da Cidade do Cabo. Fiz uma espécie de *tour* nos townships "*blacks*" e "*indians*" da Cidade do Cabo. Por fim, realizei, ainda nesse período, algumas entrevistas informais e, posteriormente, duas gravadas com dois rapazes velejadores (um "branco" e um "coloured") no Rio de Janeiro, mas todas possuem um caráter exploratório e somente estão referidas na tese eventualmente, e de modo tangencial.

[2] A ausência de "racismo" legalmente instituído na constituição republicana não exclui as hierarquias "raciais" de uma série de políticas estatais. Ver, nesse sentido, as análises de Giralda Seyfert (1996), Jair de Souza Ramos (1996); sobre o registro "racial" na polícia ver Olívia Cunha (1996); sobre crimes de honra, "raça" e moralidade, ver Sueann Caulfield (2000) e Rosane Lopes Corrêa (1994) e sobre "cor" e criminalidade, ver Carlos Antônio Costa Ribeiro (1995).

anteriores, entretanto, a valorização do contato e da "mistura" no eixo das representações sociais no Brasil não exclui, no interior dessa mesma esfera, a "separação" – a própria tendência endogâmica da seletividade conjugal brasileira evidenciada pelos dados estatísticos, anuncia que devemos qualificar o que se costuma nomear indistintamente de "mistura" e "contato", um procedimento, que também parece ser necessário para olharmos para a África do Sul.

É certo que a África do Sul ajustou seu foco para a "separação", que acabou adquirindo contornos legais e criou um dos regimes totalitários mais controvertidos e polêmicos do pós-guerra. O que se pretende neste capítulo, entretanto, é qualificar a noção de "separação", perscrutando os valores e representações sociais sobre "raça", gênero e desejo-erótico encenados nos relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais" sul-africanos.

Espero conseguir partilhar com o leitor a mesma surpresa que vivenciei ao longo da pesquisa que sustenta (e concede sentido) a esta tese, acerca dos pontos de contato e similaridade entre os dois países, apesar das conhecidas diferenças. Os dois elementos estruturadores das relações afetivo-sexuais "inter-raciais" acima destacados – mobilidade social e desejo-erótico – estão igualmente presentes nas representações sobre o tema na sociedade sul-africana. Entretanto, o sentido conferido é significativamente distinto.

Na literatura sobre o tema no Brasil, precisei das análises estatísticas, assim como dos romances e peças teatrais para perceber, tanto a importância do casal homem "negro" /mulher "branca" no processo de miscigenação, quanto do conteúdo *tabu* que esta evocava. Na literatura a que tive acesso sobre a questão na África do sul, deu-se o oposto. A centralidade desse casal na construção da política do *apartheid*, é tão explícita quanto o desejo que a sustenta (e ameaça). Os processo criminais são lidos, seguindo as sugestões de Chalhoub (1986) e Caulfield (2000), com o objetivo de recuperar os dramas vividos por esses casais e amantes, e observados como um canal de comunicação tanto de vozes dissonantes da ideologia reinante, quanto como um reflexo que não deve excluir a margem de manobra permitida pela lei que os atores (réus, testemunhas e acusados) possuíam.

Por fim, gostaria de alinhavar brevemente algumas idéias sobre os trabalhos acadêmicos que compararam Brasil, África do Sul e, com mais ou menos sistematicidade, os Estados Unidos.

A comparação foi relizada mais recentemente por três autores.

Anthony Marx (1998) analisou as histórias políticas do Brasil, Estados Unidos e África do Sul com o objetivo de compreender as "raízes" das diferenças, nesses três países, dos movimentos "negros" de protesto e da construção da própria identidade "negra". Para tanto, Marx volta-se para as características das elites "brancas" desses países, evidenciando não somente a maior homogeneidade da elite "branca" brasileira, quanto a importância das guerras civil americana (1861-1865) e anglo-bôer (1899-1902) na África do Sul para a constituição de discriminação legal contra os "negros". Transformar os "negros" em inimigo comum, resultou na possibilidade de as elites "brancas" fazerem alianças, algo desnecessário no Brasil.

O ponto central do argumento de Anthony Marx em *Making Race and Nation*, refere-se à importância da exclusão legal dos "negros" para a própria constituição da nação. A lógica da inclusão, característica do sistema brasileiro, e o sentimento de pertencimento desenvolvido tiveram, ao fim e ao cabo, um resultado similar aos sistemas legais de discriminação norte-americano e sul-africano: exclusão, pobreza e desigualdade social. Porém, com um aspecto a mais: a desmobilização "racial". A preocupação de Marx parece ser de apontar que um sistema sem segregação legal não é necessariamente melhor que aquele que a não implementou, pois ao fim, também no Brasil os "negros" possuem chances desiguais em relação aos "brancos" e são, como nos outros países, discriminados.

Antonio Sérgio Alfredo Gumarães (1999) esboça em seu artigo uma preocupação algo similar à de Anthony Marx, quanto à possibilidade de superação do "racismo" em sociedades onde sua ação e percepção são ambíguas. A questão de Guimarães é: "Como combater o racismo em nossas sociedades?" (*idem*:39). A análise do autor é extensa e instigante, mas para resumir seu ponto central e focalizar mais diretamente aspectos mencionados nesta tese, creio que vale mencionar uma interessante hipótese do autor. Para Guimarães, a África do Sul "poderá nos indicar um modelo de nação multicultural, multi-étnica e não-racialista de fundamental importância para a agenda anti-racista no Brasil e nos Estados Unidos" (*idem*:39), dada por suas características históricas e culturais que a diferencia de ambos os páises do Continente americano. Para o autor, tanto a Europa quanto os países da América têm desenvolvido um "racismo de atitudes e de preferências", contra o qual a África do Sul tem condições de se opor: "preservando a auto-estima, o potencial criativo e a competitividade de sua população negra, mas também sinalizando o caminho para as novas nacionalidades do século XXI" (*idem*).

Os trabalhos acima mencionados são instigantes e colocam interessantes questões, mas não posso deixar de me angustiar ao terminar de ler tais análises, recordando a vertiginosa realidade sul-africana: violência brutal, estupros diários, recessão econômica.... Não devo ser injusta com o trabalho de Guimarães, assumidamente exploratório e cônscio de que uma "agenda genérica" depende de "um amplo arco de aliança política" (*idem*:115). Porém, tenho, igualmente, dúvidas sobre a possibilidade de a África do Sul vir a surgir como o "modelo" referido pelo autor. Creio que, ainda, não amadureci suficientemente minha reflexão sobre a África do Sul, em comparação com outros países, para me imiscuir nessa seara. Essas questões tampouco se aproximam diretamente das preocupações sobre as quais esta tese se sustenta, de modo que, entre os trabalhos comparativos existentes sobre Brasil e África do Sul, sigo mais de perto a análise de Fernando Rosa Ribeiro (1994, 1995, entre outros) sobre o tema, que produziu um reflexão pioneira sobre o sistema do *apartheid* em contraste com a "democracia racial" brasileira, como será visto a seguir.

6.1 - "Raça", gênero e desejo-erótico nas análises acadêmicas sobre a África do Sul: a construção do quadro analítico

Neste item, objetivo analisar os valores e representações sociais que sustentaram ideologicamente o regime do *apartheid*, a partir dos sentidos e significados que as noções de "raça", gênero e desejo-erótico adquiriram quando focalizadas nos arranjos afetivo-sexuais "inter-raciais". Como será visto a seguir, assim como no caso brasileiro, tais arranjos engendram e desenvolvem uma específica idéia de nação. Utilizarei como guias quatro autores que trataram de alguma forma do tema, ainda que a partir de diferentes chaves analíticas: John Coetzee (1991), Fernando Rosa Ribeiro (1994 e 1995), Saul Dubow (1995) e Jonathan Hyslop (1995).[3]

Para tanto, seguiremos inicialmente as análises de Coetzee (1991) e Fernando Rosa Ribeiro (1994) sobre os escritos de Geoffrey Cronjé – considerado o principal ideólogo do regime do *apartheid*. Um intelectual africâner que, de modo similar a Gilberto Freyre (embora com muito menos popularidade), concedeu forma e conteúdo a uma série de representações sociais sobre a alteridade "racial", que, entretanto,

[3] A literatura sobre o *apartheid* é bastante extensa, mas as obras selecionadas para a presente análise seguiram, primeiramente, um mapeamento que construí a partir dos trabalhos pioneiros de Fernando Rosa Ribeiro sobre o país (1994, 1995). As obras acima citadas se circunscrevem em uma específica chave analítica que veio, ao longo da década de 90, relendo e questionando os antigos paradigmas interpretativos sobre o regime do *apartheid*. Ver, neste sentido, as críticas de Coetzee, de Hyslop e do próprio Ribeiro.

preexistiam aos seus escritos e se encontravam mais ou menos dispersos sobre o tecido social (cf. Ribeiro, 1994). Passemos à análise.

As idéias de Cronjé serviram de base para o Partido Nacionalista africâner na plataforma da campanha de 1948 e na posterior construção da política segregacionista do *apartheid*.[4] O livro "Um Lar para a Posteridade: a Solução permanente das Questões Raciais da África do Sul" (*'n Tuiste vir die nageslag: Die Blywende Oplossing van Suid-Africa se Rassevraagstukke*) publicada em 1945 é, de acordo, com John Coetzee (1991) e Fernando Rosa Ribeiro (1994) a obra ancilar da construção do regime do *apartheid*.[5]

Geoffrey Cronjé nasceu na Província do Cabo, em 1907. Graduou-se na universidade africâner de Stellenbosch, em 1929, e, como outros jovens intelectuais africâneres, estudou na Alemanha e na Holanda, de onde voltou com o título de doutor em sociologia e criminologia da Universidade de Amsterdã e (como os outros) identificado (entusiasmado, diz Coetzee) com as idéias e métodos da direita européia. Tornou-se, em 1936, professor de sociologia na Universidade de Pretória.

John Coetzee expressa com clareza a posição dos jovens intelectuais nacionalistas africâneres ao contextualizar a situação desses homens (pertencentes à pequena burguesia) após a derrota na Guerra anglo-bôer[6]: freqüentavam a "periferia do império", eram jovens, bem-educados e ambiciosos, constrangidos a somente competir em instâncias tais como o magistério, a lei e em trabalhos burocráticos subalternos. Outras posições de pouco prestígio, tais como trabalhos manuais, eram para esses bem formados intelectuais, inconcebíveis. Nesse sentido, "[...] their recourse was [...] 'the conscious formation of a militant, inter-class community' – in this case the afrikanervolk – 'rendered strongly (if mythically) aware of its own separate identity vis-

[4] De acordo com Ribeiro (1994), "a leitura de Cronjé em conjunção com a do desenvolvimento da política de *apartheid* nos anos cinqüenta e sessenta mostra até que ponto sua obra foi realmente seguida quase à risca: Cronjé não só sistematizou a base ideológica da política, como também as bases para sua implementação" (*idem*:6).

[5] Além de "Uma Lar para a Posteridade", Ribeiro afirma que mais três obras foram centrais na construção da engenharia social do *aparheid*: "A África do Sul sem o Asiático: a Solução permanente à Questão Asiática na África do Sul", de 1946; "Separação Racial Justa", de 1947, e "Tutela e Separação", de 1948. (Todas as traduções do *africaans* são do autor).

[6] Os britânicos venceram a segunda guerra anglo-bôer (1899 a 1902) e criaram a União Sul-Africana que recrudesceu a discriminação. Como conseqüência, os negros criaram, em 1921, o Congresso Nacional Africano, a União dos Trabalhadores da Indústria e do Comércio, em 1919, e o movimento indiano conseguiu criar, em 1920, o Congresso Indiano Sul-Africano. O Partido Nacional foi criado em 1914 pelo ex-general bôer Barry Hertzog, mais extremista que o Partido Sul-Africano que governou o país até 1924 quando Hertzog e seu partido ganharam as eleições, tirando Jan Smuts e o PSA do poder.

à-vis the outside forces of domination'. The focus of mobilization they selected was only readily to hand" (1991: 5).

Diante dessa situação, e de posse desse referencial, esses intelectuais se voltaram para os africânderes pobres do meio rural e urbano, oferecendo-lhes a "mistificadora" e "essencialista" ideologia do *volk*. Adiante voltarei à importância e análise da idéia de *volk*; antes, acompanhemos Coetzee na análise do livro de Cronjé.

O livro *Um Lar para a Posteridade*de Cronjé é dedicado à sua esposa e outras mães africânderes (*africanermoerders*) como "protectors of the blood-purity of the Boernasie" (Conjé *apud* Coetzee, 1991:6). Coetzee detém-se, em alguns parágrafos, à análise dessa dedicatória. Para os objetivos desta tese, vale a pena seguirmos sua reflexão, pois esta parece ser particularmente significativa acerca da divisão dos papéis sexuais e sua relação com a particular idéia africâner de "raça". Primeiramente, destaca a fusão do substantivo *moeder* com o epíteto *afrikaner*. Tal fusão possui, na sua convincente interpretação, uma força e um objetivo ideológicos explícito e implícito. Circunscreve-se em um movimento político presente na década de 30, que objetivava elidir as influências não germânicas da língua *africaans*. Nas palavras do autor: "Unconsciously it is a morphological figure of introversion, exclusion, enclosure, embrace" (*idem*:7).

Em segundo lugar, Coetzee destaca a não inclusão do homem (o pai) africâner em posição de igualdade na proteção da pureza "racial" (*blood-purity*). Para Coetzee, isto implica que a manutenção da pureza se faz através da mulher africâner e seu parceiro com igual sangue puro. Porém, pergunta o autor: "Why does Cronjé not say that the blood-strain is also kept pure by men having intercourse only with women of pure blood?" A resposta focaliza o problema do "bastardo" (*mestiço*) em um sistema matrilinear. Diz o autor: "Pure-blooded Afrikaner women give birth to children defined as Afrikaners; if they are biological bastards they are secret bastards, an inisidious, weakening force within the nation" (*idem*).

Há, entretanto, mais uma questão a ser colocada: "if the way for the volk to remain pure-blooded is for its women to have intercourse only with pure-blooded men, how are its women to know they are not having intercourse with one of these secret bastards?". A resposta a esta questão não é simples. À mulher não é designado nenhum poder especial para aferir a pureza "racial" do seu homem, adianta-nos Coetzee. A lógica de proteção que emerge deste quadro é, nesse sentido, tipicamente patriarcal: apenas a castidade feminina não é garantia de pureza. Na perspectiva de Cronjé, o

marido africâner deve tanto averiguar a virgindade de sua noiva e proteger sua castidade durante o casamento, quanto, posteriormente, escolher os maridos de suas filhas de modo a manter a pureza "racial".

O livro *Um Lar para a Posteridade* focaliza mais especificamente dois problemas: o do nativo e o do "*coloured*". Para os objetivos da discussão proposta, irei me ater às suas idéias sobre a população "*coloured*" – fruto dos relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais", posto que são centrais à análise de Cronjé. Para este autor, ser *coloured* significa ter uma existência "deplorável", pois "the coloured consciousness is an intrinsically unhappy one" (*idem*:8). Além disso, sua convivência como os *whites* pode vir, no futuro, a ameaçar a existência do *afrikanervolk*. Para Cronjé, a diferença "racial" simplesmente existe, e deve ser protegida para evitar o abastardamento (a "homogenização"): "a mishmash (mengelmoes) of races is something unnatural" (*idem*:9).

Mas, de onde surgiu, então, a população "*coloured*"? Cronjé segue, neste ponto, G. Eloff (outro eminente ideólogo africâner), que defende que no início da colonização holandesa realmente houve intercurso sexual com nativas, algo, porém, predominante entre os soldados da guarnição. Cerca de duas ou três gerações depois, o *apartheid* havia se fortalecido e a população "*coloured*" é, na sua releitura da história, descendente, sobretudo, de soldados ingleses que passaram a morar no Cabo em 1819 (*idem*).

Na construção lógica de Cronjé, há uma concomitância entre o surgimento do "conceito de *apartheid*" e o nascimento da "raça" bôer (*boereras*). Sua origem advém dos holandeses, franceses e alemães, formando um subtipo "racial" novo, com a pele mais escura que os nórdicos, e mais preparados, portanto, para os trópicos.

Os "*coloureds*" representavam uma ameaça para o *volk*, porque poderiam passar por "*european*". Coetzee sintetiza este ponto com clareza: "the secret bastard who tries to find a place in the white community, and the bed of a white woman is [...] the sly stealer-in" (*idem*:10).

Foi de posse destas questões (e ameaças) que foi criada, em 1939, a "Commission on Mixed Marriage", cujo objetivo era proibir os casamentos "inter-raciais", na medida que estes ameaçavam a "race-heredity [and] *social heredity*" (*idem*). Adiante irei analisar os debates levados a cabo na "Comissão"; nesse momento, porém, seguindo Coetzee, vemos que concomitantemente com o perigo e ameaça dos "*coloured*" em transmitir e contaminar as futuras gerações de "brancos" com os "traços

nativos", a "Comissão" receava que um aumento do número de casamentos "inter-raciais" pudesse vir a torná-los mais palatáveis ou comuns para a opinião pública, enfraquecendo sua oposição e, ao mesmo tempo, fomentando-os.

Para Cronjé, são condições sociais específicas que propiciam tais casamentos e, para combatê-las, se faz necessário criar uma também específica legislação que impossibilite essas uniões. Vejamos que condições são essas.

Os arquiinimigos de Cronjé são o imperialismo britânico e o capitalismo. O primeiro os ameaça por conceder um estatuto igualitário aos africâneres e aos *coloureds*, e ambos os levaram à pobreza que poderia levar ao descontrole social e à miscigenação (*mishmash-society* ou *megelmoes-samelewing*).

Tanto Coetzee quanto Ribeiro, chamam a atenção para as características morfológicas sintéticas do *africaans*. Algo que não somente dificulta a tradução para outras línguas, quanto evidencia, no dizer de Ribeiro, a característica de um "discurso construído para um público de eleitos" (*idem*: 8).

A palavra-chave da perspectiva africâner acerca da miscigenação, expressa no pensamento de Cronjé, é, como demonstram os citados autores, "mengelmoes" cuja tradução é "papa" – algo que indica um estado de indiferenciação.

Na interpretação de Ribeiro, a sociedade sul-africana concebida por Cronjé é, por natureza (e por vontade divina), uma coexistência de comunidades (*volk*) distintas, cuja indistinção resultaria em uma *"mengelmoes-samelewing"*. A conotação escatológica do termo é discutida por Coetzee (1991): "*mengel*" remete a mistura, confusão; "*moes*" é um termo culinário, "*mengelmoes*" é, nesse sentido, pejorativo. Na tradução de Ribeiro: "significa uma mistura na qual não só o caráter individual, mas toda a estrutura original se perdeu; o que restou é uma papa disforme, indistinta – muito parecida a fezes, em realidade". "*Samelewing*", ainda de acordo com a tradução de Ribeiro, significa "sociedade", "comunidade" e "coabitação".

O caráter escatológico da "mistura" (miscigenação) e sua alusão às fezes, torna-se mais clara nas seguintes palavras de Coetzee, sobre o problema da "mistura" (e do contágio) em Cronjé: "C is the sign of undifferentiated but also of indifference. [...] Whatever C devours comes out at the other end undifferentiated, that is, as more C. In the algebra of mixing, C+W=C, C+B=C, C+C=C, even B+W=C [...]" (*idem*:16). Em outras palavras, qualquer que sejam os elementos da "mistura", o resultado final é o mesmo: uma massa amorfa indiferenciada.

A diferença desta perspectiva para com a brasileira, sintetizada no pensamento de Gilberto Freyre é, como visto no capítulo 2 com Araújo, que no pensamento de Freyre não há a perspectiva de "aplanamento" das diferenças "raciais" como para Cronjé. Além disto, como procurei evidenciar seguindo Araújo, na idéia de miscigenação brasileira há não somente, como indicou o autor, a manutenção das diferenças e especificidades de cada "raça", como a manutenção da hierarquia "racial" "branca" na "mistura". O oposto, portanto, da perspectiva do sociólogo africâner. *Uma perspectiva da "mistura", entretanto, que a despeito do estado de "indiferenciação" assinalado, parece também engendrar um certo tipo de hierarquia.* Na equação da "mistura" (miscigenação) elaborada por Coetzee, vemos que, independente dos elementos que se mesclam, o resultado é "C". O ponto central dessa percepção refere-se à perda das características da "raça branca" que acaba por ser suplantada pela "não branca": é-lhe hierarquicamente superior. Neste sentido, o mencionado estado de "indiferenciação" parece indicar um processo de "enegrecimento", no qual – uma vez em contato – a "raça negra" parece se impor sobre a "branca", contaminando-a, desestruturando-a e, por fim, aniquilando-a.

Um outro aspecto interessante, é que na percepção de Cronjé, uma vez em condições de igualdade com os "não brancos" – dada, sobretudo, pela coabitação (*samelewing*) – o africâner pode enfraquecer seu sentido da diferença "racial", assim como perder o orgulho da "raça".

Para Coetzee, uma questão que perpassa o texto de Cronjé, mas que não é enfrentada (a não ser sub-repticiamente) é a questão do *desejo*. Na citação de Cronjé, vemos que a miscigenação subsume o desejo e o próprio ato sexual. O desejo "inter-racial" em sua obra, ora aparece de forma evasiva, ora como repulsa, ou mesmo negação.

O "*blood-mixing*" é uma das conseqüências da pobreza. Vemos, aqui, insinuar-se com força a questão do convívio, que como visto anteriormente, é um argumento também presente nas falas dos meus entrevistados. Porém, como visto no Capítulo 5, com um significado positivo que engendra uma solução para o problema do "racismo". Na narrativa de Cronjé, a pobreza obriga os "brancos" a coabitarem com os "não brancos". O autor percebe esta situação como a principal causa dos relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais". A *coabitação* não somente enfraquece seus elos com o *volk*, como *incita os sentimentos de igualdade entre as "raças"* e cria uma espécie de "confusão mental" (*mental confusion*), fatores que, portanto, conspiram (e essa parece

ser a palavra apropriada) para o *blood-mixing*: "'Mixed areas become the dying-places of the white race in South Africa and the most fruitful soil [for] bastardization'. It is not just individuals or individual households that are at risk of being 'swallowed down in die bastardization-process', but part of the race and part of the volk" (*idem*:11).

As idéias acima transcritas evidenciam uma impressionante proximidade entre as proposições de Cronjé e de *Gobineau*, discutidas e analisadas no segundo capítulo: o problema do contato "inter-racial", visto pela perspectiva da coabitação e do contato cotidiano que esta promove. Contudo, há uma significativa diferença: Gobineau, ao contrário de Cronjé, enxergava algum tipo de benefício na miscigenação, como por exemplo, a música, as artes, entre outras manifestações artístico-culturais. Ainda que em última instância a miscigenação viesse a exterminar a espécie humana, algo de positivo é vislumbrado. As idéias de Cronjé a que tive acesso através dos textos de Ribeiro e Coetzee, não trazem, em qualquer instância ou medida, um vislumbre de positividade, tanto da miscigenação, nem (é preciso reiterar) de qualquer tipo de contato "inter-racial".

Coetzee afirma que nas páginas subseqüentes do seu texto, Cronjé apresenta o resultado de seu trabalho de campo (que vem a corroborar suas hipóteses) e cita, por exemplo, o caso de um administrador de cinema que casou com uma "*coloured*" e que produziu *bastard-children*. Um homem que afirmava ser feliz (algo que Cronjé duvida); seu sentido da diferença "racial" se enfraqueceu e ele não mais se sentia superior aos "não brancos". Em suma, *um sentimento de igualdade suplantou seu sentimento de volk.* Na interpretação de Coetzee: "a consciousness that is not race-consciousness is false consciousness" (:12).

Cronjé menciona, ainda, o caso de "brancos" que trabalhavam na padaria de um indiano. Somente um dos funcionários afirmou sentir "vergonha" de sua situação, os demais a consideravam normal. Tempos depois, Cronjé retornou ao local e esse funcionário já havia entrado em um "*blunting process*".

Um terceiro caso, ainda mais "terrifying" era de mulheres "brancas" que trabalhavam em lojas de indianos, que não somente passavam pelo mesmo processo, como contraíam casamentos "inter-raciais".

Cabe destacar que os *treacherous* "brancos" miscigenadores identificados por Cronjé são: os judeus,[7] os soldados e marinheiros estrangeiros, o "branco" pobre "mentalmente retardado" e os "brancos" nascidos na África do Sul, "'degenerated' in 'morality, self-respect and racial pride'" (*idem*:12).

Cronjé afirma que os casamentos "inter-raciais" não são muitos; a miscigenação é fruto, neste sentido, de intercurso sexual extra-marital. Essa afirmação evoca um novo personagem, ou, em outras palavras, outro inimigo: os "brancos" que à noite, sorrateiramente, dirigem-se aos bairros "negros" e "*coloureds*" para manter intercurso carnal com as "não brancas", mas que durante o dia dissimulam suas práticas e mantêm a imagem de homens respeitáveis. Para Cronjé, "these degenerate insluipers have to be distinguished from secret bastards within community, the inspelaars (infiltrators) of the white blood-pool" (*idem*).

Fernando Rosa Ribeiro cita um outro trecho do livro de Cronjé sobre a miscigenação e os miscigenadores que vale a pena transcrever: "Há brancos, nascidos neste país, que se tornaram tão degenerados em termos de moralidade, respeito próprio e orgulho racial que não sentem nenhuma objeção com relação à miscigenação. Alguns deles contraem casamentos mistos, mas a imensa maioria mistura seu sangue extra-maritalmente. A miscigenação tem de ser caracterizada como *crime*...contra a raça branca... Os brancos têm de proteger-se contra *miscigenadores inescrupulosos* e criminosos, não somente pela proibição de casamentos mistos, mas também tornando punível todo outro tipo de miscigenação (intercurso ilegal). O indivíduo é responsável perante a comunidade por suas ações. A comunidade de *volk* tem o direito de chamar à responsabilidade qualquer um que atente a seu mais alto interesse. É dever da comunidade de *volk* punir tais atrocidades. O interesse do *volk* pesa sempre mais que o interesse pessoal" (Cronjé *apud* Ribeiro:18, ênfases minhas, tradução do autor).

A solução para o problema dos "*coloureds*" evidencia os contornos (e, de certa forma a própria existência) da noção de branqueamento na África do Sul. O ponto de vista ora expresso é de um africâner (como dito, um ideólogo e militante do *apartheid*). No arcabouço lógico de Cronjé, a posição intermediária dos "*coloureds*" (entendidos

[7] Os judeus também são malvistos por Gilberto Freyre em *Sobrados e Mucambos*, mas os motivos alegados são, curiosamente, opostos aos propalados por Cronjé: os judeus, para Freyre, não eram "miscigenadores", mas um dos responsáveis pela mudança dos valores patriarcais, imprimindo valores liberais que não somente alteraram as relações sociais (trazendo conflitos de classe), como os contatos "raciais": incitando a competição, o individualismo e o ódio "racial". Ver, sobre o tema, Caulfield (2000:272-281 e 322) e Needel (1995 *apud* Caulfield).

como "neither white nor black" – o que significa dizer que são indiferenciados), dificulta sua definição em um sistema no qual todas as "raças" possuem não somente um lugar, como também atitudes, tendências e tarefas específicas. Eles (os *coloureds*, na visão de Cronjé) são hostis com relação aos "brancos" (especialmente os africâneres), mas "they want to be like whites" (*idem*:12).

Esse parece ser, aliás, o principal problema dos *coloureds*, cuja pele (eventualmente) clara possibilita sua "infiltração" entre os africâneres. A solução apresentada segue a mesma lógica construída pelo autor acerca do surgimento da "raça bôer" (*boresras*). Os *coloureds* ("*the bastards*") precisam manter-se homogâmicos para adquirirem – através das gerações – suas próprias características "raciais". Algo que não somente poderia vir a eliminar sua "herança desarmônica" (*inherited disharmony*), quanto deslocar seu desejo de ser como um "branco". Um pequeno trecho do artigo de Coetzee é, particularmente, primoroso neste sentido: "[...] the coloured is never satisfied with what white blood he has in his veins: he is forever greedy for more ("more white blood...is welcomed"). The blood-fantasy grows head, confused, undifferentiated. In the act of mixing (the act of darkness), coloured blood drinks down white blood and turns it into coloured blood. Yet the same time it infitrates and contaminates the white blood-pool" (*idem*:16).

A proposta de se implementar uma separação residencial e no trabalho, que antecederia a posterior segregação total é, assim, sustentada com base nos argumentos acima apresentados e analisados. Algo, inclusive, que se iniciaria na África do Sul, até atingir todo o Continente africano.

Nesse ponto, começa a ficar melhor dimensionado, porque o capitalismo e o imperialismo são os grandes inimigos dos africâneres: tais políticas levam à sua destribalização, impondo uma atitude individualista, cuja conseqüência é o enfraquecimento de seus laços com o *volk* que torna possível o contato sexual "inter-racial" e a miscigenação. A instigante análise Sueann Caulfield sobre a relação entre "honra sexual" e as clivagens de gênero, "raça" e classe nos discursos dos juristas no Rio de Janeiro das décadas de 20 e 30, e sua relação com conflitantes noções de modernidade e nação, evidencia que os receios africâneres não eram isolados no contexto internacional. Se o Brasil, ou mais especificamente o Rio de Janeiro do período mencionado, configura-se no foco da reflexão da autora, ela não deixa de mencionar uma abundante referência bibliográfica que situa a questão como um movimento mais amplo e internacional. O ponto de contato que me parece interessante

assinalar é o embate entre as benesses da industrialização e os novos valores sociais que lhes eram arrolados, com seus efeitos relativos ao "individualismo liberal", os novos padrões morais e sexuais femininos e seu impacto na estrutura familiar patriarcal. O que ainda permanece obscuro no pensamento africâner é, entretanto, a necessidade de leis contra os casamentos "inter-raciais", se estes são rejeitados "naturalmente".

Para Cronjé, os indivíduos desejam sexualmente aqueles de sua própria "raça". A aversão aos contatos sexuais "inter-raciais" são, portanto, "racialmente" determinados. Nessa linha de raciocínio, *o próprio desejo sexual entre grupos "raciais" distintos já seria um sintoma de degeneração "racial"*. Como o próprio Coetzee argumenta, entretanto, "[...] the existence of a mixed-blood population is a fact of such brute magnitude that it cannot be ignored. To the extent that coloured people are descended from early white colonists (and Cronjé does not deny that some of them are), even a 'pure-blooded' afrikaner is likely to be descended from a forefather who pursued 'degenerate' practices extra-maritally. Cronjé is therefore compelled to produce an account of aversion situated within history" (*idem*:13-14).

A idéia de *volk*, sua força e expressão na imaginação africâner, adquire um sentido mais estrito neste ponto. Os mesmos artigos de Coetzee e Ribeiro (1994) serão o guia para compreendermos a importância dessa noção, que emerge como axial do pensamento (e do separatismo) africâner – e que explicita a ameaça que os relacionamentos afetivo-sexuais produziram. Coetzee, reconstrói o caminho de Cronjé sobre a história da "tribo branca da África". Nessa perspectiva, a miscigenação "racial" (e, portanto, o próprio contato sexual "inter-racial") era uma prática comum naquele momento, especialmente, para cerca de duas gerações do período colonial. Aos poucos, entretanto, as diferenças entre os grupos "raciais" foram se tornando evidentes e a "aversão" (*aversion*) contra a alteridade "racial" se estabeleceu. Aversão por "instinto" foi o argumento utilizado por Cronjé; entretanto, Coetzee focaliza a força de certas "circunstâncias sociais", presentes na narrativa de Cronjé, na produção dessa aversão. Esse ponto é importante, pois ressalta uma encruzilhada lógica presente na narrativa sobre o *apartheid*. Adianta-nos Coetzee: "If aversion is not instinctual, but socially conditioned, then the decision to maintain the social conditions that engender aversion cannot be justified as a transcendent duty to the future of the biological race" (*idem*:14).

Este ponto do argumento diferencia a narrativa de Cronjé tanto das teorias "raciais" vigentes na Europa da primeira metade do século XX, quanto do determinismo biológico *stricto sensu*, substituídas pela noção de *volk*. Fernando Rosa Ribeiro será o guia na contextualização deste aspecto.

Uma certa concepção de natureza, aliada à versão africâner do calvinismo, são as balizas de um pensamento que propõe a separação radical entre os diferentes tipos "raciais": "as diferenças raciais são hereditárias e inatas [...] e o Cristão mantém as diferenças inatas entre uma raça e outra" (Ribeiro, 1994:6). Na seqüência, Ribeiro traduz e analisa significativas passagens do livro, que vale transcrever para os objetivos da presente discussão. A seção dois, do primeiro capítulo, traz a seguinte epígrafe: "O africâner acredita ser vontade de Deus que exista uma variedade de raças e *volk* e que respeitar e manter essa variedade esteja, portanto, de acordo com a vontade divina". E, continua, afirmando: "Por toda a criação nos deparamos com essa rica variedade. Existe uma variedade maravilhosa de plantas e animais... variedades no que diz respeito às condições do solo e do clima. [...]. *Parte dessa Criação é também a variedade de raças – assim pretendida e desejada pelo criador.* [...] A criação de Deus é um grande todo, que tem sentido e significado. Cada parte dessa variedade de Criação tem um lugar, uma tarefa, e função dentro desse todo. [...] *Também as diversas raças são parte desse grande todo, cada raça tem sua própria tarefa e vocação. [...] A* ***aniquilação*** *das grandes diferenças raciais causará prejuízo (perpetuará uma violência [traduz, Ribeiro]) à Criação e empobrecerá a humanidade...*Se pusermos em perspectiva, de maneira sóbria, os acontecimentos atuais, então não poderemos chegar a nenhuma outra conclusão a não ser a de que *há um processo em andamento que, caso não seja sustado a tempo... levará inevitavelmente ao* ***abastardamento*** *total, isto é, à* ***aniquilação_da variedade racial*** *que existe em nosso país.* Sabemos que ocorre, então, uma *miscigenação* permanente, e que, portanto, a variedade racial em sentido biológico sofre prejuízo. Também em sentido cultural, esse processo de aniquilação está em andamento. [...] A política racial que advogamos enquanto africâneres deve estar voltada à manutenção da variedade racial e da variedade cultural existentes, porque isso está de acordo com a vontade de Deus [...]" (Ribeiro, 1994:7-8, ênfases minhas, tradução do autor).

A longa citação acima transcrita evidencia os três principais elementos estruturadores do pensamento africâner sobre o *apartheid*: "a concepção de Deus como vontade, a presdestinação (que depende da vontade de Deus) e a cidade cristã como

UNIVERSIDADE CANDIDO MENDES - UCAM
Biblioteca Pio X

'objetivo precípuo da vontade do indivíduo'" (*idem*:13) e, como visto, as diferenças "raciais" são uma criação divina, devendo, portanto, ser mantidas enquanto tais.[8]

Dessa perspectiva, o *apartheid* emerge como natural, e o contato e a miscigenação como impostos e, portanto, não obedecendo à vontade divina. Nas palavras de Ribeiro: "Cronjé adverte que a separação não é algo que o homem branco só deseja para se livrar do nativo: para que a segregação ou apartheid seja bem implementada, deve-se dar a todas as raças a oportunidade de se desenvolver como raça de acordo com suas próprias possibilidades. Ou seja, a segregação é para todas as raças: 'toda raça deve se desenvolver em separado', enfatiza Cronjé. Essa separação para Cronjé é no interesse de todas as raças, tanto a negra quanto a branca. Nessa separação, [...] o homem branco tem um papel vital: o de guardião ou tutor dos não-brancos" (*idem*:8), dado que é superior intelectualmente e o único detentor da fé cristã.

Para finalizar esse ponto da análise, faz-se necessário recuperar um aspecto central para esta tese, presente na análise de Coetzee: o *desejo-erótico "inter-racial"*. A *família patriarcal africâner* (de modo similar ao Brasil) é vista por Coetzee como um modelo de organização política. O patriarca é não somente aquele que comandava sua família e os escravos "negros", mas era igualmente aquele que encarnava os mais louváveis valores da "nação bôer". O problema, freqüentemente apontado no interior desse modelo, é sua impossibilidade de lidar com a diferença ou as divergências. Entretanto, Coetzee está seguro que "Cronjé feels the underlying problem to be not the control of dissent but the control of desire" (*idem*:18). Coetzee argumenta que, tanto o *apartheid*, tal como concebido por Cronjé, quanto aquele que foi introduzido na forma de lei a partir de 1948 "***develops*** *as a counterattack upon desire*" (*idem*, ênfases minhas). Voltarei a esse ponto.

Por ora, gostaria de reter um aspecto não mencionado nas análises sobre os escritos de Cronjé. O próprio sociólogo africâner admite que a miscigenação se

---

[8] Extrapola os limites deste trabalho explorar as diferenças e influências do catolicismo na sociedade brasileira e do calvinismo no pensamento africâner. Entretanto, faz-se necessário destacar com Riberio que "o apartheid constituiu verdadeiramente numa tentativa de implementar o reino de Deus na terra: o 'Lar para a Posteridade' de Cronjé. Cumpre notar apenas um ponto: toda a discussão sobre a hipótese calvisnista na literatura sul-africana esbarra sempre numa interpretação individualista do que é religião. Algo que todos os autores parecem deixar de lado é o fato de que o calvinismo sul-africano está vinculado à noção de volk: os africêneres são um povo eleito. Essa não estava no calvinismo original que, seguindo Dumont, reconhecia apenas o indivíduo e a comunidade de indivíduos que constituía a igreja. Ou seja, o calvinismo dos intelectuais e políticos que estamos discutindo aqui é um produto diferente, com um referencial holista artificialista representado pelas idéias de raça e volk" (*idem*:13). Algo que, na visão de Ribeiro, aproxima o pensamento de Cronjé de Herder, para quem a noção de *Volk* é também fundamental.

processava, sobretudo, através dos contatos sexuais "inter-raciais" extra-maritais. Entretanto, a lei que proibia tais contatos – a *Immorality Act* - foi decretada em 1927, e os principais textos deste autor foram publicados entre 1945 e 1948. Isto significa que aqueles "brancos", nascidos na África do Sul, que freqüentavam à noite a cama da mulheres *black* e *coloured*, estavam, mesmo antes da construção legal do sistema do *apartheid*, cometendo crimes. Mas, diante deste quadro, por que tanta preocupação com os casamentos formais propriamente ditos, já que estes não representavam a principal forma, nem de miscigenação, nem de contato sexual "inter-racial"?

O desenvolvimento desta questão ficará, por enquanto, em aberto. Para entendermos como os valores e as representações mobilizaram a opinião pública no interior de um específico quadro político e social, seguiremos a análise de Jonathan Hyslop (1995) sobre o uso político do debate que precedeu a era do *apartheid*, na década de 30, sobre a criação de uma legislação específica contra os casais "inter-raciais", e os estudos de Saul Dubow sobre as Comissões criadas com o objetivo de implementá-la. Tal percurso se mostra necessário por evidenciar, a partir de outra chave interpretativa, a centralidade dos relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais", na manutenção das hierarquias de classe e gênero e da ameaça "*coloured*" (ou da miscigenação) na imaginação africâner, e na posterior instalação legal do *apartheid*. Vejamos a seguir.

Saul Dubow (1995) destaca que em termos populares, o impacto das idéias eugênicas tão em voga naquele momento,[9] pode ser medido através do "horror" da "fusão racial" e da "miscigenação". As relações sexuais "inter-raciais" eram vistas como uma ameaça ao "orgulho" e a "pureza" "raciais", resultariam no "declínio"[10] da civilização "branca". O medo da "mistura racial" falou diretamente aos "brancos" ansiosos por sua vulnerabilidade em face da "vigorosa" e "viril" massa de africanos que diziam estar invadindo as cidades na década de 20.[11] Além disso, o "perigo negro" foi expresso em termos da ameaça que o homem "negro" representava para a *pureza* da

[9] Na perspectiva do autor, as duas grandes correntes teóricas que dividiam a eugenia na Europa e Estados Unidos – como entre neolamarkianos e mendelianos – foram interpretadas de modo peculiar na África do Sul. Nas suas palavras, "in practice, eugenic ideas were promoted and disseminated in a much looser fashion and with scant regard for theoretical inconsistencies. For this reason, neo-lamarckian and mendelian accounts for biological heredity frequently coexisted without apparent friction" (1995:17).

[10] Diz Dubow: "Hysteria about the consequences of race mixture was to considerable extent supported by eugenic theory. This suggested that the offspring os racial 'crossing' suffered physical and moral degeneration as well as a decline in fertility" (*idem*:183).

[11] Também para Dubow, o "perigo negro" desempenhou um importante papel no vocabulário segregacionista da campanha eleitoral de 1929, e em uma geração posterior tal ameaça ajudou a consolidar o abstrato conceito de *apartheid* que levou Malan ao poder em 1948.

mulher "branca". Assim, "It is therefore no coincidence that words such as 'virile' and 'vigorous' transposed eugenic notion of fertility with deeply embedded fears of black sensuosness and sexual rapacity" (*idem*:181).

A lei que proibia casamentos "mistos" (*Mixed Marriges Act*, decretada em 1949) foi para todos esses autores, talvez mais que qualquer outra, a que simbolizou o regime do *Apartheid*. Análise que não surpreende após um contato com a atitude *militante* de Cronjé contra a miscigenação.[12]

A importância e a ameaça que a *miscigenação* representava podem, ainda, ser inferidas a partir do debate que precedeu a *Mixed Marriages Act*. Já em 1927 fora decretada a *Immorality Act*, que proibia o intercurso carnal entre "brancos" e "não brancos" fora do casamento – as categorias utilizadas na lei para classificar as pessoas eram: *european* e *non-europeans*. Um projeto de lei proibindo casamentos *mistos* existiu, mas não chegou a ser promulgado. Dubow acredita que, naquele momento, provavelmente a opinião pública e o ostracismo social já fossem suficientes para evitá-los, mas, como foi visto, esta oposição não representava, para os ideólogos da pureza e da miscigenação, garantia suficiente. Em resumo, a manutenção do debate e as novas incursões de seus opositores demonstram que eles não eram suficientes o bastante, pelo menos, para conter a ameaça simbólica que representavam. Ameaças, estas, fomentadas pela urbanização, a industrialização e o empobrecimento da população africâner, nas décadas seguintes.

Em 1936 e 1937 foram feitas novas tentativas para incluir na *Immorality Act* os casamentos "inter-raciais" de "brancos" com "não brancos", mas estes projetos de lei não foram adiante. Em vez disso, criaram, em 1937 e 1939, duas comissões governamentais de inquérito para rever o problema, que entretanto, mantiveram os casamentos "inter-raciais" fora do arbítrio legal. Porém, Dubow destaca que a proibição dos casamentos *mistos* foi decretada com um caráter de urgência sem precedentes, após as eleições de 1948. Diz o autor: "Members of the governing party were particularly insistent on the need to preserve 'race purity'. They stressed the aversion on the part of

[12] As principais leis estruturadoras do *apartheid* eram: a lei de Registro da População (*Population Registration Act*), que definia a população dos seguintes grupos "raciais": "white", "*coloured*" e "native"; a Lei de Áreas de Grupo (*Group Areas Act*), que fixou as áreas residenciais com base na "raça", criando os chamados bairros étnicos. Ambas foram promulgadas em 1950. A terceira lei (datada de 1953) da Conservação das Diversões Separadas, instituiu a separação espacial das categorias "raciais" em relação ao lazer, como, por exemplo., praia, piscina, banheiro público, teatro, cinema, ginásio de esportes, mas também transportes, bibliotecas, entre outros (cf. Jonge, 1991). Isto sem contar com a *Mixed Marriage Act* de 1949 e *Immorality Act* de 1950, que visavam regular as relações sexuais-afetivas com base na proibição de relacionamentos "inter-raciais".

the all races to blood mixture and claimed that the progeny of mixed marriage were social outcast, if not actually of an 'inferior type'. (*idem*:182) Assim, temos a *Mixed Marriage Act*, em 1949, e a *Immorality Amendment Act*, decretada em 1950 – ou seja, trata-se da lei decretada em 1927, com uma nova emenda.

Este debate possui um outro aspecto que interessa diretamente a este trabalho: a definição da categoria "*coloured*". O estreitamento das linhas "raciais" das primeiras décadas do século XX, aliado às discussões da ciência da época, impuseram uma melhor definição da categoria "*coloured*", que, como visto, era de difícil definição em termos essencialistas por conta de seu caráter marginal e residual. O resultado foi sua alocação em uma zona intermediária – tanto "racial" quanto social e politicamente – entre "brancos" e "negros". Segundo a definição da "Wilcocks Commission" de 1937 sobre a população "*coloured*" do Cabo, apresentada por Dubow, um "típico" *coloured* é: "[..] a person living in the Union of South Africa, who does not belong to one of its aboriginal races, but in whom the presence of coloured blood...can be established with at least reasoble certainy" (*apud* Dubow, 1995:186).

Razoável incerteza é o que encontramos nesta definição. Para Dubow, o problema consiste nas dificuldades da própria comissão para determinar a importância da herança biológica: os "*coloureds*" eram degenerados, ou estavam em processo de "aperfeiçoamento"? Além disso, apesar de considerarem, por um lado, os *coloureds* menos robustos, com menos resistência, com altos índices de mortalidade infantil e baixa expectativa de vida, por outro lado, eles não tinham certeza se as causas poderiam ser atribuídas à herança biológica ou às próprias condições sociais[13]. Além disso, a "Commission on Mixed Marriage", de 1939, não apresentou unanimidade acerca dos "riscos genéticos da miscigenação", por conta de ausência de provas científicas sobre o caso. Como o próprio Dubow argumenta, entretanto, os estereótipos populares sobre a miscigenação física e moral dos "*coloureds*" povoavam a imaginação popular.

Como será visto a seguir, Malan e seus correligionários mobilizaram politicamente tais representações, considerando que o governo falhou em introduzir uma legislação específica contra os casamentos "inter-raciais" e procuraram capitalizar essa falha nas eleições seguintes. Aquilo que Malan e seu partido consideraram uma "falha" do governo, talvez signifique, entretanto, algo mais. Em outras palavras, nas

[13] De acordo com o Wilcocks Commission "the general obsevation of comparative physical inferiority cannot be ascribed to heredity or inferiror stock, unless it persists after environmental and nutritional dificiencies have been improved and brought up to the standard of the European race, with which a comparison is being made" (apud Dubow, 1995:186).

duas década anteriores ao *apartheid*, e no interior do próprio governo, parece haver discrepâncias quanto não somente à necessidade de uma legislação específica contra os casamentos "inter-raciais", quanto aos valores "raciais" e de gênero que esta engendra no pensamento africâner.

A mobilização em torno de tais valores adquiriu, entretanto, substantiva força na arena política. Jonathan Hyslop (1995) argumenta que o eleitorado sul-africano "branco" (leia-se africâner) estava, nas eleições de 1938, mobilizado pela imagem da mulher "branca". Vejamos em que termos esta mobilização se constituiu.

Um cartaz distribuído pelo *National Party* e analisado pelo autor, evidencia os sentidos através dos quais esta imagem foi veiculada. Como poderá ser visto na próxima página, no centro do pôster temos uma mulher "branca" e a seguinte frase em *africaans*: "A esperança da África do Sul fala para você e diz: Vote no Partido Nacional e proteja meu povo (*volk*) e minha posteridade". Logo abaixo duas figuras identificam o perigo. À esquerda, uma mulher "branca" pobre aparece sentada na frente de sua casa, ao seu lado duas crianças – uma menina "branca" e um menino "negro" – brincam e em pé, no outro lado da porta vemos um homem "negro" em pé com um charuto na mão. As legendas dizem: "The 'hope of South-Africa' is to be protected against 'Mixed Marriage which the United Party Will not Prohibit By Law".

O quadro ao lado traz as demais figuras que ameaçam a mulher "branca" africâner e a própria nação: quatro homens elegantemente vestidos possuem nas pernas das calças as identificações: capitalista, comunista, imperialista e judeu. De acordo com Hyslop: "The caption tells the reader that they represent the peril of 'Fusion with Foreign Elements The Price of the United Party's Creed os Love and Peace'. In this Hitlerian paranoid fantasy, the Afrikaner volk is warned of an unholy alliance of external forces against it. As in Nazi propaganda, the anti-semitic element is a crucial one, for it provides GNP leaders with a basis for the inherently implausible idea of a capitalist-communist alliance, by suggesting that both groups are arms of a jewish conspiracy. The term 'fusion' is a play on the name given to the Hertzog-Smuts alliance; it is not merely a fusion between two political parties, but a fusion of renegade Afrikaners with the enemies of the volk" (Hyslop, 1995:58-59). [14]:

[14] Como pode ser visto na análise de Sueann Caufield, esse elementos – ainda que mobilizando diferentes sentidos e significados – aparecem como ameaças, ou mesmo inimigos de outros Estados-nação do período. No caso do Brasil, os valores capitalistas, individualistas, assim como a ameaça comunista e o anti-semitismo expresso nas políticas migratórias, foram vistos como um perigo para a homogeneidade "racial" da nação. As seguintes palavras de Caufield sintetizam de forma significativa os contornos dessa



Fig. 1. The Gesuiwerde Nasionale Party poster of May 1938.

Para Hyslop, os historiadores, e mesmo os críticos literários como Coetzee, equivocam-se ao tentar explicar o *apatheid* sem considerar adequadamente as relações de gênero que a ele subjazem. Mais que uma questão de subordinação de classe e/ou "racial", ou mesmo "loucura", a emergência do nacionalismo africâner "was the organization of a new form of the domination of Afrikaner men over Afrikaner Women. Male Afrikaner political leaders' behaviour is in fact quite explicable if examined from the perspective of gender relations", defende o autor (*idem*:60).

Na sua perspectiva, as mudanças sociais e econômicas das décadas de 20 e 30 trouxeram para o centro da cena a mulher africâner proletária, cuja independência ameaçou as relações patriarcais da sociedade "branca". Ao longo deste período, a sociedade sul-africana assistiu a jovens mulheres "brancas" se dirigirem para as fábricas. Algo que, concomitantemente com a urbanização e a industrialização, ameaçaram a forma paternalista de dominação "racial", própria de uma ordem social baseada em uma estrutura agrária.

A "histeria" em torno da proibição dos casamentos "inter-raciais" foi, na perspectiva de Hyslop, um empreendimento dos homens africâneres para tentarem restabelecer as hierarquias de gênero – aspecto que se coaduna com as idéias de Geoffrey Cronjé, anteriormente analisadas. Ao desenhar a mulher africâner como vulnerável ao homem "negro", os homens africâneres se delegavam o papel de protetores da mulher "branca", restabelecendo seu controle patriarcal. Ao colocar em perspectiva os interesses de gênero, o autor procura conceder inteligibilidade ao comportamento político e social da era pré-*apartheid*, assim como explicitar as bases de sua sustentação.

Nessa perspectiva, o eixo da mobilização e difusão do *apartheid* africâner, centra-se no impacto das mudanças sociais testemunhadas nos anos 30/40, que concederam um novo lugar à mulher "branca" no mercado de trabalho e na família. Nas palavras do autor: "During the 1920s and 1930s, the declining hold poorer Afrikaner farmers, smallholders and tenants on the land created a strong trend toward urbanization. In this period secondary industry was growing in South Africa, and this offered the possibility of employment for young Afrikaners moving off the land [...]. But this process had a particular gender and racial dynamic. In 1924, 48% of the total

---

"ameaça": "Alguns dos mais importantes movimentos negros de São Paulo, p.ex., promoviam a idéia de que o Brasil era uma democracia racial culpando os imigrantes pela insistente discriminação racial" (Caufield, 2000:277).

manufacturing workforce in Johannesburg were white women, and this figure had risen by 1935 to an astonishing 73%" (*idem*:61-62).

Na interpretação de Hyslop, tais mudanças ecoaram como uma forte ameaça ao domínio "branco" e à própria forma de organização patriarcal. A maior parte dessas mulheres era egressa dos campos e não possuía, na cidade, parentes que pudessem recebê-las. Na verdade, na perspectiva desta análise e de outras citadas por Hyslop, a moradia era um problema candente para a classe trabalhadora "branca" na África do Sul, especialmente nos complexos industriais e nas grandes cidades. Com o objetivo de "salvar" a classe trabalhadora dos principais perigos que a ameaçavam – a miscigenação e a perda dos laços familiares, dadas pela coabitação entre diferentes "raças" – foi realizada uma ampla reforma residencial de modo a retirar os trabalhadores das áreas faveladas e "mistas".

A ameaça, entretanto, da "degradação sexual feminina" ("*female sexual degradation*") permaneceu, dado que a política de resgatá-las da pobreza e das áreas miscigenadas esbarrou no fato de que elas eram sozinhas e essa política estava voltada para as famílias pobres. Organizações culturais africâneres – tais como a "Dutch Reformed Church" e "Women's Federation" – construíram hotéis para as mulheres sozinhas e "providing simultaneosly with 'correct' white racial and Afrikaner ethinic identification".[15] (*idem*:64).

Diante do quadro social, político e ideológico exposto até o momento, o leitor deve imaginar que o número de casamentos "inter-raciais" do homem "negro" (ou "não brancos", dado que o casamento com "indianos" (*indians*) era igualmente uma ameaça) com mulher "branca" era, no mínimo, quantitativamente significativo para sustentar tantos medos e despertar tanto sentimento de vulnerabilidade. Esta não é, entretanto, a estatística apresentada por Hyslop: a "The Villiers Commission" mostrou que, entre 1930 e 1937, a quantidade de casamentos em que o marido era o elemento mais "claro" do casal foi de 101, em 1937 (o ponto mais alto), e 72, em 1934 (o ponto mais baixo). Além disso e, surpreendemente, a maioria desses casais era composta de homem

[15] Sérgio Carrara em sua análise sobre o impacto social da luta contra a sífilis no Brasil do final do século XIX às primeiras décadas do século XX, argumenta que a doença foi "um ponto de convergência de preocupações e interesses múltilos: o interesse das autoridades policiais em moralizar e disciplinar o espaço público (a luta contra a prostituição, a pornografia, o álcool etc.); o das feministas na redicussão da condição feminina e dos papéis sexuais; o dos padres e pastores na salvação das almas de seus fiéis e na conservação da pureza moral" entre outros (1996:16). Um movimento que não parece ser, portanto, guardada as diferenças locais, exclusividade da África do Sul, Sueann Caulfield (2000) discute as campanhas e políticas de "higiene moral" e prostituição no Brasil das décadas de 20 e 30, que visavam "moralizar" e " modernizar" a nação controlando e regulamentando os espaços públicos e privados. Algo,

"branco" e mulher "*coloured*". Ainda de acordo com o autor, o número de casamentos entre mulher "branca" e homens "*indians*" e "*africans*" era baixíssimo no período. Vejamos: segundo os dados do relatório da "Comissão" acima citado, entre 1929 e 1931 foram registrados *três* casos de casamento entre mulheres "brancas" e homens "*africans*" e ***nenhum*** foi registrado nos cinco anos consecutivos. No mesmo período, foi registrado, em território nacional, o ponto máximo de casamentos entre mulher "branca" e homem "*indian*": *oito* em 1937, e a mais baixa, de *um*, em 1935. Assim, por exemplo, tomando o ano de 1937 como base, temos 101 casamentos entre homem "branco" e mulher "*coloured*", para *oito* entre mulher "branca" e homem "*indian*", e ***nenhum*** de mulher "branca" com homens "*negros*".

Os dados apresentados se coadunam com a própria narrativa de Cronjé sobre a questão. Surpreendem, contudo, em um ponto: ainda que o próprio Cronjé admita que a miscigenação, como dito anteriormente, seja fruto dos relacionamentos afetivo-sexuais "inter-racias" extra-maritais, os números evidenciam uma quantidade muito pequena de relações em que o elemento "branco" era feminino. De modo que tamanho alvoroço sobre a questão (medos, receios e ameaças) não parece, em princípio pelo menos, corresponder à "realidade". Mas talvez caiba perguntar de que "realidade" se trata; ou talvez, o que iremos privilegiar como "realidade"?

Vejamos mais alguns "fatos": até o momento, seguimos a trajetória fornecida por alguns autores, sobre a história sul-africana basicamente sobre o período concernente a 1927 (data do decreto da *Immorality Act* – a lei que proibia intercurso sexual entre pessoas de "raças" distintas) e 1949 (data do decreto da *Mixed Marriage Act*, já sob o regime do *apartheid*), mas esta linearidade temporal é eletiva e não deve obscurecer as polêmicas, conflitos e contradições que transformaram as idéias de gênero, "raça" e desejo-erótico em uma verdadeira arena de disputa pelo poder. Além disso, as questões que mobilizaram o governo no sentido de decretar as duas leis não estão necessariamente correlacionadas. Hyslop nos ajudará novamente neste ponto.

Demarcar a separação entre sexo e casamento é uma medida necessária nesse momento, para contextualizarmos o surgimento de ambas as leis. A "*Immorality Act*", embora se circunscreva às preocupações do governo relativas aos relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais", visava, mais especificamente, conter a prática da prostituição. Algo que atingia mais diretamente o casal homem "branco"/mulher "*african*". Como indica Hyslop, e como será visto a seguir, o texto da lei torna crime a

---

inclusive, igualmente presente nas demais nações latino-americanas.

relação entre "*white*" ou "*european*" e "*africans*", não regulando, portanto, as relações entre "brancos", "*coloureds*" e "*indians*", assim como, é preciso reiterar, entre "*africans*" e "*indians*"

A questão, aqui, talvez seja a de inquirir sobre que tipo de receio a ideologia do *volk* africâner mobilizou. Que fatores funcionaram para persuadir seu eleitorado sobre o caráter urgente da necessidade de "proteção" da mulher "branca"? Como vimos, a quantidade em si de casamentos "inter-raciais" não parece ser um fator suficiente para mobilizar a sociedade civil da forma "histérica" que os autores apontam, de modo, inclusive, a convencê-los da implementação de uma legislação que mantivesse as diferentes "raças" separadas, cerca de uma década depois. Dito de outro modo, e seguindo a estratégia adotada em relação aos dados e análises sobre nupcialidade no Brasil e as representações sobre o tema, faz-se necessário perscrutar com cuidado esta diferença, tanto em relação ao que ela revela explicitamente, quanto nas entrelinhas e frestas de suas contradições.

O caminho e o quadro político-social apresentado por Jonathan Hyslop fornecem parte da solução para o problema, mas os valores e representações discutidos e analisados por Coetzee e Fernando Rosa Ribeiro são centrais para nossa compreensão dos valores e representações mobilizados pela ideologia (separatista) do *volk* africâner. Nesse ponto, porém, talvez devêssemos seguir a análise de Verena Stolcke (1992) que ressalta que na sociedade cubana do período colonial, o controle masculino da pureza sexual e "racial" da mulheres "brancas" é resultado do seu papel central na reprodução das assimetrias sociais, cujo elemento distintivo era a "pureza da raça". Como a própria autora adianta, as relações entre os sexos transformam-se em constructos dotados de significados sociopolíticos expressos nas hierarquias entre os gêneros, e na sua inter-relação com os sistemas de parentesco, de modo que às mulheres "brancas" cabe o papel de mediadoras entre a pureza "racial" da família e a conseqüente manutenção do *status* social diferenciado.

Vejamos, a seguir, como, no interior deste quadro social, os relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais", articulados às assimetrias de gênero e "raça", aparecem no texto da lei.

6.2 – *Condenados* pelo desejo? "raça", gênero e desejo-erótico nas "*Immorality Act*" e "*Mixed Marriage Act*"

Na discussão precedente, apontei, em certo momento, a similaridade (e importância) do modelo patriarcal na construção de uma específica correlação de forças e de poder orientada por uma certa concepção de "raça", gênero e, mesmo, desejo-erótico[16] entre Brasil e África do Sul. Não nos enganemos, entretetanto, quanto às diferenças. No modelo mediterrâneo de "honra e vergonha", ao qual o Brasil aparece freqüentemente referido na bibliografia que trata do tema, a relação entre homens e mulheres está baseada no que se costuma nomear de "duplo padrão de moralidade". Enquanto os homens gozam de ampla permissividade sexual, as mulheres são controladas por uma rígida moral sexual, cuja retidão funciona como o depositário da honra masculina: sob as mulheres recai a vergonha e o controle masculino visando a manutenção da honra familiar[17].

Os pontos de contato desse modelo com aquele apresentado por Cronjé (assim como Coetzee e Hyslop) não obscurecem uma diferença fundamental: a presença de um controle sexual/moral sobre o comportamento masculino africâner. No Brasil, como aponta Sérgio Carrara (1996), a regulamentação da prostituição esteve associada à disciplinalização e moralização do espaço público. Mais que controlar o comportamento sexual masculino – visto que a prostituição era tida como um "*mal necessário* por impedir que os imperiosos desejos masculinos atingissem as mulheres 'honestas'" –, objetivava-se mantê-las sob a mira da vigilância policial, fora da esfera pública (*idem*:166). Na África do Sul, o foco do controle não incidiu apenas sobre a meretriz. As medidas não visavam regular a prostituição, mas contê-la. Assim se, por um lado, a defesa moral da mulher "branca" funcionou como um catalisador de medos e ameaças ao *volk* africâner, por outro, a regulação da conduta sexual (e moral) masculina era uma preocupação que assumiu o formato legal com o decreto da *Immorality Act* em 1927.

O material jurídico levantado na Cidade do Cabo é resultado de um levantamento dos casos enquadrados na *Mixed Marriage Act* e na *Immorality Act*, na *Law Report* no período de 1948 (data da implantação legal do *apartheid*) a 1985 (data da revogação de ambas as leis). A *Law Report* traz um resumo de casos importantes que mudaram ou colocaram problemas à jurisprudência, e no período em questão há um

---

[16] Sobre a extensão do modelo patriarcal para a comprensão da sociedade brasileira. Ver Caulfield (2000) Corrêa (1994).

[17] Para uma crítica sobre a questão de "honra e vergonha" na sociedade mediterrânea ver Stolcke (1992).

total de 12 casos casos enquadrados nas citadas leis: um da *Mixed Marriage Act*, 11 na *Immorality Act* e um *digest of cases on appeal.*

Gostaria de ressaltar, primeiramente, que na *Immorality Act*, decretada em 1927, as penalidades para aqueles que mantivessem intercurso carnal com outra "raça", são diferenciadas de acordo com o sexo do indivíduo. Os verbos utilizados para designá-los não somente também são diferenciados, como expressam a assimetria entre eles. Nas *seções 1 e 2* da lei, vemos, no caso dos homens "*european*" ou "*native*", *que praticarem* (*who has*) intercurso carnal estarão sujeitos a uma pena de até cinco anos de prisão. Já as mulheres "*european*" ou "*native*" *que permitirem* (*who permits*) o intercurso carnal com um homem de outra "raça" poderão ser confinadas por até quatro anos. É interessante notar como a principal assimetria que o texto da lei explicita é entre os sexos, dada tanto nas penalidades diferenciadas, quanto nos verbos utilizados para designar o ato sexual: os homens aparecem como "ativos" e as mulheres como "passivas". Os verbos utilizados e as penalidades indicam, ainda, que os homens "*europeans*" e "*natives*" estão, ao menos nesse item, concebidos em uma situação de igualdade. Aspecto que, se por um lado, surpreende, dada a ênfase concedida, por parte da literatura, à ameaça que o homem "negro" representava contra a mulher "branca", por outro lado, no arcabouço ideológico do *apartheid*, tal como concebido por Cronjé, tanto é evidente a necessidade de controle e regulamentação da conduta sexual dos homens "brancos", quanto a separação era, como visto, algo extensivo a todas as "raças" igualitariamente. A mesma lógica se aplica às mulheres, de modo que em termos da responsabilidade em "permitir" um ato sexual, a lei também não estabelece diferença "racial" no interior do sexo feminino.

Além disso, creio que o binômio atividade/passividade, expresso nos verbos utilizados para designar o ato sexual com uma pessoa do sexo oposto, indica ainda que o *desejo erótico está alocado nos homens*, dado que as mulheres somente "permitem" o ato sexual. O fato de esta lei ter sido decretada como resultado das preocupações governamentais em regulamentar a prostituição, poderia, de forma plausível, explicar a ênfase no desejo sexual masculino. O texto da lei, entretanto, veicula, através das assimetrias assinaladas, alguns sentidos e significados "raciais" que não devem passar despercebidos.

Ao contrário das representações sobre as diferenças "raciais" e de gênero mobilizadas pelos autores analisados e pelos meus entrevistados cariocas nos capítulos anteriores, na África do Sul não encontrei nenhuma referência à "hipersexualização" das

mulheres "*coloureds*" ou "*natives*" e "*bantus*". Ao contrário, o foco esteve sempre ajustado para o comportamento masculino: ou dos "brancos" "miscigenadores inescrupulosos", ou dos "*coloureds*" e "*blacks*" e sua atração seja pelas mulheres "*coloureds*", como no caso dos primeiros, ou do desejo pelas mulheres "brancas", como no caso destes últimos.

A *seção 3* da lei estabelece que qualquer pessoa que "proponha" (*procures*) ou "facilite" (*in any way assists in bringing about such intercourse*) a uma mulher, seja "*native*" seja "*european*" manter intercurso carnal com um homem de outra "raça", poderá pegar até cinco anos de prisão. Vemos, assim, que ao arrolar terceiros, a questão deixa de ser algo que diga respeito somente àqueles que o pratiquem. Com essa medida, creio que se intenciona tanto reprimir o que "propõe" – e nesse sentido a prática da cafetinagem –, quanto, ao responsabilizar o "facilitador", abre-se a possibilidade de maior vigilância contra os intercursos sexuais "inter-raciais". A certeza da eficácia dessa medida, assim como a coletivização da responsabilidade em se manter a pureza "racial", aparece na pena designada para o crime: cinco anos de prisão, tempo idêntico ao do homem que pratica o próprio ato sexual, o que nos remete a frase de Crojé sobre o contato sexual "inter-racial": "*O indivíduo é responsável perante a sua comunidade por suas ações. A comunidade volk tem o direito de chamar à responsabilidade qualquer um que atente a seu mais alto interesse. É dever da comunidade de volk punir tais atrocidades. O interesse do volk pesa sempre mais que o interesse pessoal*" (Cronjé *apud* Ribeiro:18, ênfases no original).

A vigilância sobre o comportamento alheio recebe mais incentivo na *seção 4*, ao determinar que qualquer "proprietário" ou "ocupante" de imóvel que vier a permitir o uso de sua locação contra as previsões dessa lei também poderá ser preso por até cinco anos.

No momento em que a lei foi decretada, ainda era permitido o casamento "misto" ("*mix marriage*"), mas a determinação de restringir a relação sexual ao âmbito das relações formais aparece no *item 5* da lei, estabelecendo que "os acusados que fossem casados e pegos em ato julgado ilícito deveriam *provar* que seu estado civil é de casado".

Outro aspecto interessante, refere-se à assimetria que articula as diferenças entre os sexos e a nação. Se qualquer pessoa "*não nascida*" na África do Sul for enquadrada nas seções um, três ou quatro, o Ministro do Interior poderá detê-la sob custódia. O interessante, neste caso, é que a *seção 1* diz respeito explicitamente aos homens, e as

seções 3 e 4, ainda que não referidas diretamente, atingem mais o sexo masculino, de modo que as seções nas quais os acusados poderão ser enquadrados *são, sobretudo, as relativas aos **homens** estrangeiros* que vierem a violar a lei. Por oposição, vemos que o Estado não está preocupado com o que as mulheres estrangeiras venham a fazer no país. Creio que tanto se trata de um indício da preservação dos ventres maternos sul-africanos, através de uma medida que visa protegê-las dos homens estrangeiros de qualquer "raça", quanto, por oposição, na referida ênfase no controle do comportamento sexual masculino.

Por fim, do texto da lei, parece-me interessante que não há qualquer indício sinalizando especial preocupação relativa à preservação da "raça branca", antes, a preocupação primeira parece ser a manutenção das raças separadas, aspecto que em princípio se coaduna com as idéias de Cronjé anteriormente analisadas. Vejamos a seguir alguns dos sentidos e significados sobre "raça" e gênero veiculados pela *Mixed Marriage Act*.

Como dito anteriormente, a *Mixed Marriage Act* foi decretada em 1949 e determina a proibição dos casamentos "inter-raciais". Gostaria, primeiramente, de focalizar a categoria "*mixed*" que compõe o título da lei. No material impresso a que tive acesso sobre a África do Sul – livros, artigos, processo criminais, leis, periódicos – não encontrei, em nenhum momento, a palavra "miscigenation". As categorias utilizadas para se referir à miscigenação são: "*mix*" e "*blood-mixing*"; ambas indicam o peculiar sentido conferido à idéia de miscigenação no pensamento africâner. Creio que tais categorias refletem, como visto com Cronjé, a percepção da miscigenação como uma completa "mistura" de seus elementos, como o sentido escatológico que o termo "*mengelmoes*" evoca, mas sem deixar de operar com um certo tipo de hierarquia, como procurei assinalar.

Mas vejamos a seguir em que termos a proibição aos casamentos "inter-raciais" é desenhada na lei.

A *seção 1* determina que a partir daquela data não se poderá mais celebrar casamentos entre "*european*" e "*non-europeans*". Qualquer casamento realizado em contravenção a esta seção será considerado sem validade ou anulado. Assim, um casamento somente será considerado válido se: a.i) for realizado em boa fé e não houver falso testemunho quanto à classificação "racial"; a.ii) se aqueles que se declaram "*european*" ou "*non-european*" forem, em **aparência,** o que professam ser, e que tenham **convivido** (*consorts*) com "*europeans*" ou "*non-europenas*", seguindo a

classificação original fornecida; b) Os filhos nascidos antes da anulação do casamento serão considerados legítimos; os nascidos depois da anulação serão considerados ilegítimos.

A seção seguinte determina que serão anulados os casamentos realizados fora da África do Sul, que contrariem as determinações da seção 1.

Na *seção 2*, vemos que a pena para qualquer "*marriage officer*" que celebrar conscientemente (*knowingly*) um "*mix marriage*", poderá ser de até cinco anos de prisão.

A *seção 3* diz respeito aos critérios utilizados para classificar as pessoas como "*european*" e "*non-european*". A lei determina que a pessoa que aparentar ser "*european*" ou "*non-european*" será julgada como tal, "unless and until the contrary is proved". Nesse item, pareceu-me interessante a preponderância do critério "aparência" na determinação "racial" do indivíduo. O Estado presume (*presumption*) a "raça" por meio da "aparência", e o indivíduo será, até provar o contrário, julgado a partir desse critério.

Por fim, a *seção 4* determina que qualquer pessoa que professar, a um "*marriage officer*", falso testemunho sobre a sua classificação "racial", será enquadrada por crime de perjúrio. Cabe notar um aspecto importante: somente o "*marriage officer*" poderá ser condenado com pena de até cinco anos de prisão se vier a celebrar "conscientemente" um casamento "inter-racial". Os próprios cônjuges em si, não estão sujeitos a nenhuma penalidade se ocultarem a diferença "racial", terão apenas seu casamento anulado.

O aspecto interessante em relação à classificação "racial" refere-se às categorias utilizadas. Como visto, no corpo da lei não há menção à "raça", as categorias utilizadas são "*eureopean*" e "*non-european*" – em parte, este parece ser uma espécie de equivalente sul-africano às categorias "branco" e "não branco" utilizadas no Brasil, mas creio que no caso em questão indica algo mais: a categoria "*european*", além de demarcar a diferença entre os africanos e asiáticos dos europeus, obriga que os descendentes de ingleses e outras nacionalidades européias se afinem aos valores e comportamento africâneres.

Há, em termos de categorias classificatórias, uma significativa mudança dessa lei para a *Immorality Act* decretada em 1927. Nesta, as categorias utilizadas são "*european*" e "*native*". Se o termo "*eureopeans*" possibilita incluir todos os "brancos", o termo "*native*", exclui os "*coloureds*" e "*asian*", já que "*native*" era referido aos "*blacks*". Na *Mixed Marriage Act* a categoria "*native*" foi substituída por "*non-*

europeans", um recurso que torna ilegal o casamento de qualquer indivíduo "branco" com outro "não branco".

Porém, nos pequenos resumos que acompanham as seções à esquerda do texto da lei, pode-se ler, ao lado do *item* 3, "presumption of race from appearance". Essa questão é de extrema relevância, pois em sua aplicação, como veremos, as ambigüidades do sistema de classificação "racial" colocaram vários problemas à jurisprudência.[18] Vejamos, a seguir, um caso enquadrado na referida lei.

Dubow não estende sua análise para além do período inicial do *apartheid*, porém nos processos criminais que analisei na Cidade do Cabo, especialmente o caso enquadrado na *Mixed Marriage Act*, os problemas classificatórios ainda estão presentes. Nos demais, no entanto, todos enquadrados na *Immorality Act*, é possível, igualmente, depreender as imprecisões, e mesmo as mudanças que tais classificações sofreram.[19]

O processo criminal de 1951,[20] enquadrado na *Mixed Marriage Act* traz, nesse sentido, alguns aspectos interessantes. Relembrando: o artigo três desta lei determina que "Any person who is in appearence obviously an European or a non-European, as the case may be, shall for the purposes of this Act be deemed to be such, *unless and until the contrary is proved*" (*idem*: ênfase minha).

No caso em questão, uma mulher de "*aparência européia*" viúva de um homem "*non-european*" (posteriormente classificado como "*coloured*" no processo) declarou ser "*non-european*" e solicitou ser reclassificada para poder se casar novamente com um

---

[18] Dubow afirma que até a década de 20 o termo "raça" era usado com referência à nação ("as in the British vs. Afrikaner race") (1995:17) e, freqüentemente, remetido à metáfora do sangue. Nessa peculiar e complexa gama de referências, não é de estranhar a evidente dificuldade classificatória dos "*coloureds*", uma categoria cuja impureza de sangue poderia passar despercebida, uma vez que não poderia ser depreendida da "aparência". Seguindo a análise de Verena Stolcke, entretanto, também se pode interpretar a preocupação com a pureza do sangue como o estabelecimento de um critério mais rígido de classificação "racial", em contextos sociais onde houve um significativo processo de mestiçagem. Nas palavras da autora, a pureza do sangue "mientras que en España inicialmente se aplicó para distinguir a los cristianos viejos de los cristianos nuevos, en las colonias españolas fue adquiriendo gradualmente un nuevo significado. En este contexto se usa 'pureza de sangre' para distinguir entre los de origen africano/esclavo y los de origen libre/europeu" (1992:123).

[19] A partir da classificação imputada se definiriam os direitos e obrigações de cada cidadão. No período do *Apartheid*, houve muitas famílias, cujos membros receberam classificações diferenciadas e, nesse sentido, possuíam diferentes "direitos" e obrigações. Outro aspecto delicado e problemático era a prática da reclassificação "racial" (a categoria originalmente imputada era modificada para outra) e a imprecisão dos critérios utilizados – pontos que serão analisados a seguir. Alguns desses soam, verdadeiramente, como surreais: um dos critérios, p.ex., que se usou para definir a "raça" das pessoas foi: "enrolar fios de cabelo do indivíduo em questão numa caneta. Se os cabelos se mantivessem firmemente encaracolados depois de retirada a caneta, a pessoa era classificada como mestiça" (Jonge, 1991:11, ênfase minha). A obsessão pela pureza "racial" aparece freqüentemente na literatura que trata do tema sob o registro da denúncia. Seu caráter absurdo surge, por exemplo, na trágica história da reclassificação "racial" de Sandra Lang, recorrente em algumas análises. Sobre o assunto ver Moutinho (1999).

[20] The Supreme Courts of South Africa, S.A. Law Reports, april, 1951 (2)

outro homem "*non-european*" - também classsificado como "*coloured*", posteriormente, e cuja classificação "racial" não sofre, em todo o processo, de qualquer tipo de questionamento, dado que ele "aparenta" o que professa "ser".

O primeiro casamento havia sido contraído antes da chegada do *apartheid* ao poder, em 1945 e não era, portanto, ilegal naquele momento. Em 1951, a mesma moça procurou o antigo reverendo, agora viúva, para celebrar seu novo casamento com outro rapaz "*coloured*". Diante da evidente diferença "racial" de ambos, do fato da requerente ter anteriormente se declarado "*european*" (tendo pais também declarados "*europeans*"), e de sua "aparência" não contrariar, nem sua classificação "racial", nem sua descendência suposta pela "cor", ele encaminhou os dois ao "*marriage officer*", que deu início à abertura de um processo para avaliar o caso. Assim não fosse, como visto nos termos da lei acima transcritos e analisados, o "*marriage officer*" seria incriminado e poderia ser condenado a até cinco anos de prisão. Vejamos um trecho sobre o seu depoimento: "the second applicant was clearly a non-european, and professes to be so. [the marriage officer] goes on to say that in his view the fact the first applicant had from the age about 19 years started to consort with non-European would not make her a non-european for the purposes of the Act. In other words, he took her to be an European, and she had her parents were Europeans, and that ended the matter as far as he was concerned as marriage officer".

A tentativa da noiva – que foi bem-sucedida – de "provar o contrário", envolveu uma série de elementos, entre os quais "origem", "descendência", "pertencimento" e "aceitação" do grupo, elementos que foram usados *contra* a sua aparência e deram origem a um interessante debate sobre classificação "racial", com a participação de diferentes profissionais.

O primeiro reverendo afirmou que após a cerimônia e, presumivelmente, até a morte do marido da requerente, o casal continuou freqüentando sua Igreja. Ele, portanto, os conhecia bem e podia afirmar, com certeza que, inclusive, o filho que tiveram era um "*coloured child*".

Outro reverendo afirmou, em seu depoimento, que foi procurado pelo casal para celebrar o casamento sob licença especial. A requerente lhe disse ser "*non-european*". Ele recusou a solicitação alegando dificuldade de obter a referida licença, mas, nas suas próprias palavras destacadas no processo: "First applicant's speech, dress, and general appearance (other than pigmentation) were all characteristic of the poorest of my coloured parishioners, and first applicant's pigmentation is darker than that of a number

of my parishioners who make no pretence of being anything but coloured, and whose parentage or associations leave no room for doubt that they are in fact such".

Em acréscimo, ele afirmou ter visitado cerca de meia dúzia de vezes a casa da requerente em Claremont e, novamente, em outro trecho de sua fala destacado no processo afirmou que "on each occasion when I visited her, first applicant had coloured people in the house. She appears to me to live in a wholy coloured environment. So as I can ascertain after careful enquiry, no europeans live in her street. Her coloured neighbours all address her as one of themselves, and none of them show her any of the marks of respect or consideration normally offered to a European by coloured people".

O testemunho desse reverendo foi considerado de extrema relevância pela Corte, e fundamental na condução do processo a favor da requerente. Todo o processo, na verdade, desenrola-se em torno do peso de tais critérios - "aparência" (*appearance*), descendência" (*decent*), "convivência" (*association*) e "aceitação" (*acceptance*) pelo grupo "racial" ao qual a requerente alega pertencer em um sistema que, apesar de essencialista, concede, como destacou Fry (1991) reconhecimento ideológico e social ao mestiço ("*coloured*"). Algo que se constituiu em um espaço de manobra no interior do sistema a partir da "aparência" das pessoas. Este ponto e sua complexidade aparecem com clareza no processo: " [...] The definition of "european" and "non-european" has been left wide open. [...] appearance and association were important and that descent had also to be considered though alone and against appearance it would not be enough unless there was a clear preponderance of descent".

A imprecisão da frase reflete a própria imprecisão classificatória.[21] Pareceu-me que afirmar "a clara preponderância da descendência" significa, em última instância, reforçar a própria "aparência" como critério de classifcação social através do qual se pode depreender a origem. A "descendência", entretanto, somente parece ter sido utilizada *com segurança*, quando a própria "aparência" não deixava dúvidas, tendo em

---

[21] Esse aspecto nos possibilta traçar paralelos entre este caso e o do defloramento de "Ilka Fernandes", analisado por Sueann Caulfield. Na interpretação desta autora, as discrepâncias classificatórias presentes no caso, evidenciados nos exames de defloramento e idade – nos quais a "ofendida" recebeu respectivamente a classificação de "parda" e "branca" –, revelam a tensão entre o uso subjetivo da classificação de "cor" e a necessidade de categorias "objetivas" de modo a validar a "observação científica". Algo que como será visto ao longo da análise desse processo não é estranho à legislação "racista" do *apartheid*, cujo principal desafio era criar critérios "objetivos" e cientificamente válidos que permitissem distinguir (e separar) os diferentes grupos "raciais". ***A diferença**, entretanto, reside na escassez de referências à "raça" nos processos de defloramento analisados pela autora. A relação estrita, na África do Sul, entre moralidade sexual e "raça", indica que neste país, ao contrário do Brasil, a "raça" era, parafraseando a autora, um critério legítimo (senão central) para determinar a moral e o valor social dos indivíduos.*

vista que aquela poderia ser negada ou obscurecida. Esse ponto, remete-nos novamente à análise de Cronjé, cujos escritos evidenciam uma verdadeira obsessão com a pureza "racial" e o medo da miscigenação, assim como a certeza de que no período colonial a "*blood-mixing*" havia se processado com mulheres "nativas".

A requerente afirma ser "*non-european*", apesar de sua "aparência", pelo fato de ser "associada" e "aceita" pela comunidade "*coloured*" como um deles (como foi confirmado pelo reverendo). Dois outros parentes seus também foram arrolados ao processo como testemunhas e afirmaram sob juramento que os avós da requerente "passaram" (*passed*) por "europeans", em um momento, disseram eles, em que a distinção entre "*coloured*" e "*european*" não era tão estrita. Além disso, embora quatro dos oito filhos do casal também tenham "passado" por "european" – "[They] were light skinned" –, os outros quatro eram "dark skinned" e, portanto, poderiam ser classificados como "*coloured*". A testemunha afirmou que uma tia foi casada com uma pessoa "*coloured*" e que um outro membro da sua família era "*coloured*"; por fim, argumentou que sua família "was affected by a strong admixture of coloured blood".

Apesar de a requerente ter acionado sua rede de parentesco visando justificar seu pedido de reclassifcação (ponto reforçado no processo pelo depoimento do segundo reverendo citado), a Corte, após amplo debate, deu preponderância à sua "inserção" e "aceitabilidade" no interior do grupo "racial" em questão. Este ponto é explicitado no seguinte trecho: "Failing appearance, the test is association and repute. Mere association, however, is not sufficient. There must also be acceptance by the racial group which the person associates or "habitually consorts" of that person as a member of that racial group. This test is sufficient. If, in addition, there is evidence of mixed descent, then the test will be conclusive". E, em seguida conclui: "The present applicant, although European in appearance, professes to be non-European. Her association are all non-European and she is accepted as a non-European by persons of that class. These facts entitle her to the order prayed. In addition, there is evidence of non-European blood in the family".

Para além do peso da autoridade do reverendo como testemunha central do caso, o processo exsude tanto a minúcia com que a obsessão pela pureza "racial" adquiriu, quando a necessidade de sua definição no interior de um aparato legal "racializado" em um país onde o mestiço – tal qual no Brasil – possui reconhecimento social e ideológico quanto à complexidade de sua execução legal. A diferença, entretanto, reside na percepção da mestiçagem como "enegrecimento". Se os Estados Unidos, p.ex.,

"encaminharam" o problema eliminando qualquer categoria intermediária e classificando todo mestiço de "branco" com "*black*" como sendo "*black*", na África do Sul a manutenção da pureza "racial" – também compreendida como a possibilidade de sobrevivência do próprio *volk* – criou um sistema complexo de classificação "racial".

Se as palavras de Cronjé reiteram a necessidade de se construir um aparato legal que visasse manter as "raças" separadas, a complexidade da classificação "racial" evidenciada nos problemas classificatórios evocados pela categoria "*coloured*" registram que, em última instância, o sistema foi construído, sobretudo, para assegurar a pureza "racial" africâner e, conseqüentemente, manter seu *status* social. O foco do aparato legal direcionado para os crimes e amores sexuais "inter-raciais" parecem objetivar, sobretudo, dois aspectos: 1) evitar que os "*coloureds*" que possam "passar" por "brancos" se infiltrem na tribo "branca" da África do Sul; 2) impedir que os "brancos degenerados", também chamados por Cronjé de "miscigenadores inescrupolosos" – "brancos" que já entraram em um "*bluting process*" e que, portanto, possuem sua "saúde racial" e moral comprometidas –, possam "contaminar" a pureza "racial" africâner, sob o risco de sua completa aniquilação.

Como visto, entretanto, os critérios de classificação "racial" não somente eram permeáveis a distintas avaliações subjetivas, quanto motivo de debate (e disputa) entre diferentes profissionais. "Aparência" e "descendência" eram atributos que dependiam, em larga medida, da "associação", "reputação" e "inserção" do indivíduo em um específico grupo "racial" para determinar sua classificação final.

O contraste entre a autoclassificação "racial" da requerente nos períodos imediatamente anterior e posterior à implantação do *apartheid*, evidencia uma certa fluidez e manipulação das categorias classificatórias. O "enegrecimento" que caracteriza a mestiçagem no âmbito ideológico pré e pós-*apartheid* poderia ser manipulado pelas pessoas comuns em prol da incorporação de elementos de prestígio (o próprio "branqueamento", possibilitado através de um fenômeno similar ao "*passing*" norte-americano), como margem de manobra que permitiria a aquisição de certos privilégios sociais.

A reclassificação como "*coloured*", entretanto, permite-nos vislumbrar o sucesso do regime em estabelecer fronteiras "raciais" melhor delimitadas. Ainda que a classificação "racial" fosse objeto de disputa e estivesse imersa em uma série de ambigüidades, a requerente e sua família, ao manipular tais imprecisões visando a reclassificação de "*european*" para "*coloured*" para viabilizar o casamento,

condecoraram o esforço do regime em excluir do círculo "branco" ("*european*") aqueles que fossem degenerados "racialmente" – seja por possuir "*blood-mixing*", seja por terem entrado em um "*blunting process*", cujo indícios são, além do próprio desejo de unir-se a um indivíduo de outra "raça", sua "aceitação" e "reputação" no interior do grupo.

Por fim, vemos que se, de uma parte, os múltiplos critérios citados para definir "racialmente" os indivíduos possibilitavam distintas interpretações subjetivas, de outra parte, a abrangência dos critérios forçava, concomitantemente, de forma mais eficaz, a endogamia "racial". Constituía-se em uma maneira de não somente manter a pureza "racial", mas as hierarquias e os privilégios socioeconômicos, "raciais" e de gênero que lhes eram corolários. O sistema do *apartheid* parece ter sido bem-sucedido, se não em eliminar, ao menos em coibir de forma dramática a possibilidade – comum ao sistema brasileiro – de compensar com *status* e prestígio social, a devantagem da "raça", ao menos para alguns indivíduos.[22]

Vejamos, a seguir, essas e outras questões em alguns dos processos criminais enquadrados na *Immorality Act*.

Um processo de *criminal law* enquadrado na *Immorality Act* de 1927 com *amended*, traz mais alguns elementos interessantes à analise. Essa lei, decretada em 1950, define como crime qualquer comportamento entre "*european*" e "*non-european*", que seja considerado de natureza sexual. A questão da classifcação "racial" é complexa, pois não encontrei especificações sobre este ponto na emenda anexada à lei, mas nos processos criminais a distinção seguiu "*european*"/"*non-european*", concomitantemente com as múltiplas categorias que estas duas agregam como "*white*", "*bantu*", "*native*", "*coloured*". Além disso, na versão anterior, apenas o intercurso sexual era considerado crime. A emenda, que inclui a *intenção*, parece ampliar a vigilância sobre o ato. No processo em questão, trata-se de uma acusação de intercurso carnal ilícito entre um

[22] Como demonstra Louis Dumont em seu clássico estudo sobre o *sistema de castas hindu*, apesar de a endogamia ser uma conseqüência da hirarquia que organiza o sistema, existia de maneira institucionalizada para as subcastas, formas secundárias de matrimônio que permitiam alguma liberdade na escolha do cônjuge no segundo casamento, por exemplo. Dumont interpreta essas e outras opções não endogâmicas como integradas à lógica própria do sistema ou, em outras palavras, formas de acomodação previstas na estrutura social que não questionam o princípio do sistema, ainda que tais alternativas se mantivessem nos limites das castas e houvesse perda de *status*. Algo de similar aparece na *ideologia sul-africana*, que, entretanto, parece-me mais rígida, dado que ou os cônjuges "inter-raciais" viam seu casamento ser anulado ou ao indivíduo "branco" se impigia não somente uma perda de *status* como, igualmente, a expulsão do grupo "*european*", com a alteração da "raça" legal, eliminando-se, assim, qualquer possibilidade de mobilidade "racial" e social e mantendo a endogamia "racial". Este ponto ficará mais claro adiante, quando da análise do desejo-erótico "inter-racial".

rapaz '*european*' de 23 anos, e uma garota "*non-european*", menor de 16 anos.[23]

De acordo com a Immorality Act: "makes it offence for an European male to have ilicit carnal intercourse with a non-European female in circunstances wich did not amount to rape, attempt to commit rape, indecent assault, or a contravention of secs. 2 or 4 of the Girl's and Mentally Defective Women's Protection Act of 1916". Esta última lei determina que é crime manter relações sexuais como mulheres com menos de 16 anos.

Deste modo, os dois foram considerados culpados de acordo com a *Immorality Act*. A menina classificada como "*non-European*" foi condenada por ter *permitido* que um homem "*european*" mantivesse com ela um ato sexual ilícito, e por ser menor de idade perante a lei, foi mandada para um reformatório. Em uma eficiente manobra da defesa, o rapaz, no entanto, acabou sendo absolvido porque a menina – ainda que "*non-European*" – era menor de 16 anos. Os advogados conseguiram enquadrá-lo na "Girl's and Mentally Defective Women's Protection Act", que determina ser crime intercurso sexual com moças menores de idade. Porém, "in regard to accused n° 1, it seems to me that it is impossible to do anything other than quash the conviction and set aside the sentence. [...] This Court cannot substitute an entirely new charge and then enter a veredict of guilty".

Uma certa hierarquia de gênero e "raça" se insinua no estabelecimento dos critérios a serem julgados. Se, por um lado, o rapaz não poderia ser condenado por um crime pelo qual não estava sendo acusado, por outro lado, por que o mesmo procedimento não foi utilizado com relação à menina? A garota, por ser menor de idade perante a lei e ter cometido um "ato imoral", acabou enclausurada em um reformatório.

Este caso e o próprio sistema de classificação utilizados – "*European/non-European*" –, evidenciam que na sua aplicação – do mesmo modo que na Mixed Marriage Act – *o objetivo dessas leis não era somente evitar a miscigenação, mas um tipo específico de miscigenação*. Pelo que posso depreender do exposto, toda uma engenharia social foi montada com base em quatro leis – *Mixed Marriage Act*, *Immorality Act*, *Group Area Act* e *Population Registration Act* – visando, sobretudo, a manutenção da *pureza racial* "*branca*". Ainda que o discurso de Cronjé enfatizasse que a "separação" (*apartheid*) era algo extensivo a todas as "raças", e que aos africâneres, por sua superioridade biológica e cristã, deveriam ser os "tutores" das "raças" atrasadas, os processo criminais – até mais que as leis – evidenciam um movimento de

[23] The Supreme Courts of Soth Africa, S.A. Law Reports, november, 1950 (1).

manutenção, sobretudo, da pureza "racial branca".

Como afirmei anteriormente, a emenda acrescentada a esta lei incluía, sobretudo, aspectos que implicavam um aumento da vigilância sobre a *intenção* de manter intercurso carnal com um indivíduo de outra "raça", ou, em outros termos, e seguindo a sugestão de Coetzee, evoca a vigilância (visando a contenção) do próprio desejo "inter-racial". Vejamos como esta sugestão pode ser apreendida através de um outro porcesso criminal.

O caso em questão é de apelação contra sentença, datada de fevereiro de 1969 e foi enquadrado na *Immorality Act* 23 of 1967, em Eastern Cape Division. Os acusados são um imigrante "branco" inglês, de 57 anos, que vivia há alguns anos na África do Sul, e uma mulher "*bantu*", sul-africana, de 22 anos de idade, que trabalhava como empregada doméstica na casa do imigrante "branco". Os acusados apelam contra a *condenação de quatro meses de prisão* por "conspiração" de ter intercurso carnal ilícito (*"conspiring to have unlawful carnal intercourse in contravention).*

Na data da ofensa – a noite de 14 de junho de 1968 – a esposa do apelante estava na Inglaterra de férias e ele vivia sozinho em sua casa há mais de seis meses. A apelante havia sido contratada como empregada doméstica pelo mesmo período, diz o processo. Uma informação que parece ter por objetivo sugerir um caso amoroso entre os apelantes. A acusada, entretanto, afirmou que todas as noites retornava à sua casa.

Alguns indícios levaram a Corte a supor que os apelantes possuíam um relacionamento de "considerável intimidade" (*"a relationship of considerable intimacy"*): algumas peças de roupa da acusada foram encontradas no armário do imigrante inglês, ela fazia suas refeições na sala de jantar do apelante (algumas vezes, inclusive, acompanhada por seus amigos), usava o aparelho de som da casa e bebia seu licor. Para a Corte, este relacionamento era, para os padrões de normalidade sul-africanos, excessivamente mais informal do que aquele recomendado entre patrão e empregada. de modo que eles acreditaram que ela cuidava da casa como se fosse "sua" durante o trabalho.

Na noite em questão, os apelantes estiveram sozinhos por pelo menos duas horas antes de a *polícia ter sido notificada*, às 22 horas. Quando a polícia bateu à porta, a luz do quarto estava acesa e foi imediatamente apagada e novamente acesa. A apelante apareceu em uma janela, quando foi presa e levada para a porta da frente para persuadir o apelante a abrir a porta dizendo: "*Jack, my love, open, it is Victoria, open the door*". Quando a porta foi aberta, o apelante estava segurando uma espada em uma posição

ameaçadora. A apelante, quando entrou na casa, ligou o aparelho de som e "*in a petulant gesture*" jogou um cinzeiro na direção do apelante, e em seguida subiu para pegar seu chinelo no quarto dele. Foi encontrada a bolsa da apelante no quarto do "patrão" e uma das camas estava com os lençóis amassados como se duas pessoas tivessem se deitado nela.

O magistrado rejeitou a versão da defesa de que o apelante teria chegado em casa "*affected by liquor*" e tinha ido dormir sozinho com seu pequeno cachorro deitado sobre o travesseiro ao lado dele, assim como rejeitou a versão de que a "empregada" também estaria de pileque e que teria ido dormir no chão do quarto livre (e sem camas) até a chegada da polícia. Nesse novo julgamento (trata-se de um caso de apelação), foi considerado irrelevante se a Corte deveria (ou não) julgar a apelante afetada pelo álcool, tendo em vista sua atitude "indiscreta/descarada" (*blatant*) de outra forma inexplicável.

A humanização do animal e a animalização da moça "*bantu*" não foram suficientes. A Corte rejeitou a versão dos acusados, mas não pode provar que eles haviam mantido intercurso carnal ilícito, ou mesmo que tivessem tentado realizá-lo; entretanto, chegaram à conclusão de que eles "were conspiring to do so". Vale a pena transcrever essa parte do processo: "*I say that the only inference from their conduct was that each had subjectively reached a decision to have intercourse with the other and that decision of each had been communicated to the other and that being the case the existence of the agreement essential for conspiracy has been clearly demonstrated. The accused were there (at) that time of nigth with a light in the bedroom, both being sober, in circumstances which can lead to no other reasonable inference but that had* ***conspired to have sexual intercourse***" (ênfases minhas).

Essa conclusão foi rejeitada na apelação, que considerou que as provas apresentadas eram insuficientes. Para os "conselheiros" que julgaram a apelação, os acusados possuíam um relacionamento muito íntimo, e o "fato" de eles terem ficado sozinhos por algumas horas *não indicava necessariamente que eles "intencionavam"* manter intercurso carnal sexual. A questão era: "If they intent was sexual, one wonders why they had not yet given effect to it".

Os apelantes, de acordo com a interpretação sobre o caso, tiveram muitas oportunidades de manter relações sexuais regulares, já que possuíam comprovado grau de intimidade. Assim, a presença dos dois e as circunstâncias apresentadas não indicam que *naquela noite* em particular eles tivessem a "intenção", e como eles estavam sendo acusados por *aquela noite* (e não por ter um relacionamento íntimo duradouro), os

apelantes ganharam a causa. Para os magistrados que julgaram a apelação, o Estado não apresentou provas suficientes de que *naquele momento* eles tivessem a intenção de manter intercurso carnal. Deste modo, o veredito final foi: "The conduct of the appellants was unwise in the extreme but in my view the State did not establish their guilt beyond reasonable doubt and the appeal should be alloowed".

Entre os processos criminais que recolhi, enquadrados na *Immorality Act*, a maioria apresentava a dificuldade de provar que houve intercurso carnal "inter-racial" ilícito. Dentre estes, entretanto, poucos réus foram inocentados, dado que, ainda que o delito não pudesse ser provado, as evidências apresentadas indicavam "**intenção**". *A intenção de "conspirar", ou seja, a manisfestação do desejo "inter-racial" funciona como uma categoria-chave que visa, através do discurso "racial", manter as hierarquias entre os gêneros, assim como as de classe*. Seguindo a sugestão de Coetzee, entretanto, talvez se possa interpretar as condenações imputadas como uma evidência da *condenação do próprio desejo "inter-racial"*. Os próprios termos da lei evidenciam a validade dessa interpretação: a "intenção", ou o próprio desejo "inter-racial", tendo em vista seu caráter escatológico e destruidor, configura-se como uma conspiração contra a "raça branca".

Se, por um lado, a cada grupo "racial" era atribuído uma distinta divisão moral e sexual, por outro lado, tais distinções precisavam não somente ser objetivas, como também atender às exigências da lei. Os embates políticos e idológicos, uma vez regulados pelos cânones da lei, abrem diferenciadas possibilidades interpretativas. É próprio do Direito zelar pelo controle de contitucionalidade da lei, assim como por sua execução e interpretação. Deste modo, tanto as ambigüidades identitárias da categoria "*coloured*", quanto as divisões morais e sexuais correspondentes, deram margem a uma série de avaliações ambigüas e subjetivas que se constituiu em um espaço de manobra utilizado, ora pelos magistrados, ora pelos acusados e requerentes. Na imaginação essencialista africâner, os "*coloureds*" eram ameaçadores porque ambigüos. Não se constituíam como uma "raça", posto que não possuíam uma língua e culturas próprias, e, tendo em vista sua mentalidade profundamente separatista, tampouco poderiam ser classificados no grupo aborígine ou "*native*". Essas características, em contraste com os valores individualistas e modernos que adentravam o país, egressos tanto da industrilização quanto da urbanização e da inlfuência do racionalismo inglês, impunham um quadro social ameaçador, para o qual as correntes eugências lamarckianas e mendelianas não ofereciam solução satisfatória, como no caso do Brasil.

Como apontou Peter Wade em seu estudo sobre a Colômbia (1993), a mestiçagem compreendida como "branqueamento" possui um caráter inclusivo e de, certa forma, até mesmo democrático, posto que incorpora a alteridade à nação. A influência neolamarckiana no Brasil possibilitou, como argumenta Sérgio Carrara, um deslocamento da "raça" para a doença, de modo que "'eugenizar' significou predominantemente 'sanear'" (1996:129). Este argumento permitia uma leitura positiva sobre as teses da degenerescência que caracterizavam a idéia de miscigenação. Não se pode perder de vista, entretanto, que a perspectiva do branqueamento possui, concomitantemente, um caráter discriminatório: os "não brancos", em geral são tidos como inferiores, mas poderiam adquirir traços civilizatórios e elevar-se moral e socialmente através do "branqueamento" (cf. Wade, 1993,1999), uma possibilidade de "limpeza" ou "purificação" nos termos de Mary Douglas, que se mostra inviável no sistema africâner, no qual a "impureza" "racial" era uma marca indelével.

No sistema brasileiro, como apontou Peter Fry (1996), a ideologia da "democracia racial" convive com "racismo": não se pode dizer que um seja mais "real" que o outro, tendo em vista que ambos são representações sociais, de fato contraditórias, que todavia orientam a ação social. Nesse quadro social, há, em concomitância com o "racismo", a possibilidade de mobilidade (e manobra) social através da incorporação de certos signos de *status* – algo que foi distinguido na literatura que tratou do tema entre o matrimônio formal e o informal, como o concubinato e o amasiamento. Mas, cabe ressaltar, porém, que tal distinção acompanhou uma diferença entre os sexos, tendo em vista que, grosso modo, registra-se o casal homem "branco"/mulher "mulata" no concubinato; e, ao casal homem "negro"/mulher "branca" recai a possibilidade de casamento formal. A literatura que aborda o tema destaca – ainda que de forma subreptícia –, que se esse homem "negro" compensar o seu *status* inferior, dado com a aquisição de títulos de prestigio, poderá ser inserido no sistema de trocas e reciprocidade formais.

Algo que, como visto nos Capítulos 3 e 4 pode, igualmente, ser interpretado como uma forma de obscurecer não somente o desejo-erótico do casal homem "negro"/ mulher "branca", como a própria erotização desta última no interior da rede formal de trocas e reciprocidade.

Essa distinção, assim como a concomitância do "racismo" e da "democracia racial" no âmbito das representações, como sugerido por Fry, tornam-se mais evidentes quando focalizamos o sistema sul-africano. O aparato legal do *apartheid* inviabilizava

qualquer tipo de relação afetivo-sexual "inter-racial", seja através do casamento formal – ao tornar inválidos e ilegais qualquer casamento "inter-racial" –, seja na (im)possibilidade do concubinato e da prostituição – com a *Immorality Act*. Deste modo, ao menos em princípio,[24] os ideológos do *apartheid* visavam eliminar qualquer fresta de manobra ou mobilidade existente antes da chegada de Malan ao poder, em 1948.

Para finalizar, gostaria de lembrar que em 1985, a *Mixed Marriage Act* e a *Immorality Act* foram revogadas. Os casais "mistos" que se constituíram após a liberação legal, poderiam casar legalmente, mas não coabitar. Uma vez que a *Group Area Act* – lei das moradias separadas – somente foi revogada em 1991. Assim, cada um dos cônjuges, ainda que legalmente unidos, precisava viver separados, habitando em sua própria área "racial".

Tal situação gerou uma verdadeira polêmica e inúmeras denúncias ao longo desses seis anos, ao menos nos jornais de língua inglesa a que tive acesso. Sem pretender entrar de forma sistemática na análise desses periódicos, gostaria de ressaltar que, tanto quanto os casais "inter-raciais" e seus problemas relativos à coabitação foram utilizados como símbolo da denúncia do que então se acusava de "mudanças cosméticas" promovidas pelo regime do *apartheid*, as fotos que ilustravam as reportagens evidenciavam a resistência popular a estas relações: invariavelmente, as alegres fotos dos casamentos foram tiradas junto à família do cônjuge "não branco". Em nenhuma das fotografias a que tive acesso a família do cônjuge "branco" estava presente. Além disto, e talvez ainda mais importante, o elemento "branco" do casal era sempre estrangeiro, fosse ele mulher ou homem. O próprio casal símbolo da mudança, o primeiro a ser constituído legalmente após a lei ter sido revogada, era composto de uma mulher "branca" norte-americana e um homem "negro" sul-africano. Somente encontrei casais "inter-raciais", cuja nacionalidade de ambos era sul-africana, entre as escassas reportagens sobre as relações afetivo-sexuais, nas quais ambos eram do sexo masculino.

A seguir os pouco amenos caminhos do desejo....

---

[24] Uma questão interessante seria conhecer a taxa de crescimento dos distintos grupos "raciais" na África do Sul, especialmente da população classificada como "*coloured*", dados que, infelizmente, não disponho.

6.3 - "Tal África do Sul, Qual Romance?" - razão e desejo "inter-racial" em *Desonra* de Coetzee

Na literatura sul-africana, pode-se perceber um movimento (ou talvez uma angústia) similar à brasileira quanto à necessidade de compreender – e/ou representar – as singularidades dos dramas sociais de seu país. Um movimento ou tendência que talvez me autorize a parafrasear Flora Süssekind e afirmar: "Tal África do Sul, Qual Romance?".

Saul Dubow, por exemplo, ao mencionar as polêmicas acerca dos riscos e problemas relativos à miscigenação documentados na Commission on Mixed Marriages de 1939, afirma que "however, this lack of unambiguos scientific evidence was more than compensated for by popular stereotypes of coloured which proved more enduring than eugenic arguments. Novels and literature provide a particulary rich source for understanding the construction such as drunkenness, criminality, deviousness and disease" (Dubow, 1995:186-187).

O próprio John Coetzee, que além de professor de literatura da University of Cape Town, é escritor e crítico literário, escreveu, além de algumas novelas, o ensaio "Blood, Taint, Flaw, Degeneration: the novels of Sarah Gertrude Millin" no livro *White Writing*, no qual afirma que, na citada autora, a miscigenação é representada ("definida", diz o autor) como tragédia (*idem*). Creio, deste modo, que a tendência apontada por Flora Süssekind em relação à literatura brasileira, pode igualmente ser encontrada na literatura sul-africana: em ambos os países encontramos uma literatura que se pretende, em inúmeros casos, ser um sismógrafo da "realidade". O olhar ficcional aparece, freqüentemente, entrecortado pelo seu "referente extratextual", de modo que é possível encontrar frases como a que transcreverei a seguir, proferida por Stephen Clingman, que organiza e assina a introdução de um livro de ensaios de Nadine Gordiner, escritora sul-africana que foi agraciada com o Prêmio Nobel de Literatura em 1991: "Pois num país como a África do Sul não existe nenhum aspecto da literatura que não esteja profundamente imerso em questões políticas. [...] Por esse motivo, se existe uma questão central nesse volume [...] trata-se do que significa ser escritor na África do Sul; de que forma se escreve em resposta à política vigente" (Clingman, 1992:19). Talvez seja apropriado perguntar novamente: "Tal África do Sul, Qual Romance?".

6.3 - "Tal África do Sul, Qual Romance?" - razão e desejo "inter-racial" em *Desonra* de Coetzee

Na literatura sul-africana, pode-se perceber um movimento (ou talvez uma angústia) similar à brasileira quanto à necessidade de compreender – e/ou representar – as singularidades dos dramas sociais de seu país. Um movimento ou tendência que talvez me autorize a parafrasear Flora Süssekind e afirmar: "Tal África do Sul, Qual Romance?".

Saul Dubow, por exemplo, ao mencionar as polêmicas acerca dos riscos e problemas relativos à miscigenação documentados na Commission on Mixed Marriages de 1939, afirma que "however, this lack of unambiguos scientific evidence was more than compensated for by popular stereotypes of coloured which proved more enduring than eugenic arguments. Novels and literature provide a particulary rich source for understanding the construction such as drunkenness, criminality, deviousness and disease" (Dubow, 1995:186-187).

O próprio John Coetzee, que além de professor de literatura da University of Cape Town, é escritor e crítico literário, escreveu, além de algumas novelas, o ensaio "Blood, Taint, Flaw, Degeneration: the novels of Sarah Gertrude Millin" no livro *White Writing*, no qual afirma que, na citada autora, a miscigenação é representada ("definida", diz o autor) como tragédia (*idem*). Creio, deste modo, que a tendência apontada por Flora Süssekind em relação à literatura brasileira, pode igualmente ser encontrada na literatura sul-africana: em ambos os países encontramos uma literatura que se pretende, em inúmeros casos, ser um sismógrafo da "realidade". O olhar ficcional aparece, freqüentemente, entrecortado pelo seu "referente extratextual", de modo que é possível encontrar frases como a que transcreverei a seguir, proferida por Stephen Clingman, que organiza e assina a introdução de um livro de ensaios de Nadine Gordiner, escritora sul-africana que foi agraciada com o Prêmio Nobel de Literatura em 1991: "Pois num país como a África do Sul não existe nenhum aspecto da literatura que não esteja profundamente imerso em questões políticas. [...] Por esse motivo, se existe uma questão central nesse volume [...] trata-se do que significa ser escritor na África do Sul; de que forma se escreve em resposta à política vigente" (Clingman, 1992:19). Talvez seja apropriado perguntar novamente: "Tal África do Sul, Qual Romance?".

A África do Sul que será perscrutada a seguir será aquela representada em um único romance: *Desonra*, de J. M. Coetzee. O objetivo deste item é seguir a hipótese deste autor, expressa anteriormente, sobre o *apartheid* como uma tentativa de "neutralização" (*counterattack*) do desejo "inter-racial", focalizado em uma específica obra, *Disgrace*, que em português foi traduzido como *Desonra*. A escolha, entre tantas que poderia ter feito, é apropriada para os objetivos desta tese e para a discussão ora proposta, porque este livro – que foi agraciado com o Brooker Prize, em 1999, tido como o mais importante da Inglaterra – é não somente de autoria do próprio Coetzee,[25] como em alguma medida, o desenvolvimento, agora na ficção (realidade ficcionada?) de sua hipótese sobre a relação entre a construção legal do sistema do *apartheid* e o desejo "inter-racial".

Para não ser injusta com o autor, devo, antes de iniciar a análise, proceder a um esclarecimento. No brilhante ensaio escrito por Coetzee sobre Cronjé, anteriormente citado, o autor expressa com clareza sua posição sobre a hipótese anteriormente referida: "I am far from denying that apartheid [...] have their origins not only in *desire* and the denial of desire but in *fear* and *greed* as well (to give these forces their old and true names). But the text of apartheid deserves to have restored to it the chapter that has been all too smoothly glossed over, censored out, removed: a denial and displacement and reprojection of desire re-enacted in further huge displaced projects of displacement: the redrawing of the maps of cities, the redivision of the countryside, the removal and resettling of populations" (1991:18).

Este esclarecimento serve a dois propósitos: em primeiro lugar, situa com clareza a perspectiva do autor; em segundo, permite-me – a partir da análise do desejo-erótico "inter-racial" ambientado na África do Sul atual – recolocar em cena o Brasil. Se o *apartheid* por ser lido na chave interpretativa de Coetzee como um esforço de "neutralização" do desejo-erótico "inter-racial", veiculando, concomitantemente às ameaças legais, certas crenças poluidoras acerca dos perigos relativos aos contatos sexuais "inter-raciais", quais os sentidos e significados veiculados, agora, na era pós-*apartheid*, com a eliminação do "racismo" legal? O que dizer, em comparação, do desejo "inter-racial" no Brasil, cuja representação nacional predominante envolve, como visto, a valorização do contato "inter-racial", de um certo tipo de erotismo e a "miscigenação"?

---

[25] J.M. Coetzee foi o único autor duas vezes agraciado pelo Brooker Prize.

Convido, assim, o leitor para mergulharmos na complexidade da encenação do desejo-erótico "inter-racial" na África do Sul e suas conseqüências na era pós-*apartheid*: o "racismo" legal se dissipou junto com o regime, oficialmente, em 1996, de modo que encontraremos, nas próximas páginas, tanto as marcas de sua trágica história recente, quanto as não menos trágicas evoluções desse período de mudança. Nesse campo aberto e algo vertiginoso, é possível visualizar pontos de contato e diferença significativos em comparação com o Brasil. Passemos à análise.

6.3.1 - Desonra

Cenário principal e estrutura do texto

O romance é ambientado na região em torno da Cidade do Cabo, extremo Sul da África. A primeira parte da narrativa é encenada no ambiente universitário da Cidade do Cabo, palco das aventuras sexuais de David Lurie, um professor de poesia "branco", de meia idade, divorciado, erudito, solitário e que, além de irônico, é desiludido.

No início do livro, Lurie mantém um sexo burocraticamente instituído às quintas-feiras com uma prostituta "brown", aparentemente descendente de "indians". David "está na agenda" de Soraya, a prostituta, há cerca de um ano, até que a encontra causalmente no centro da cidade; após seus olhares se encontrarem, David se dá conta da iminente perda de suas tardes de "*luxe et volupté*". O "deserto existencial" que se segue, acaba compensado por seu envolvimento com uma aluna, cujo resultado é sua expulsão da universidade, que o leva a buscar abrigo no campo, onde mora sua filha. Mas já estou me adiantando demais. Vejamos em detalhe do que trata esta história e os valores e sentidos que veicula.

* *
*

Ao iniciar a leitura do livro *Desonra* de Coetzee, sobreveio-me, ainda que de soslaio, meus primeiro momentos em Cape Town. Ao sair do avião, um rapaz me esperava no aeroporto para me conduzir à *guest family*. Cruzei a cidade até chegar ao meu destino – o bairro de Green Point – um bairro "branco" e chique, sobre o qual não

possuía informações antes da viagem. No caminho, os *townships*[26] se avizinhavam algo tímidos, distantes... Mas a cidade... um assombro para quem pensa na África como um bloco: chique, com ares europeus e cosmopolita. Durmo, exausta. À noite a diretora da escola em que me matriculei para estudar inglês, bate à porta com um convite. Vamos jantar em um restaurante italiano e seguir o circuito das boates no centro de Cape Town: jovens, "brancos" em sua maioria, dançam ao som de músicas bem conhecidas dos freqüentadores das boates cariocas. Chama a minha atenção uma senhora "negra" e obesa, trajando um vestido de chita longo, com um tênis surrado azul e branco que fica recolhendo garrafas. De madrugada, voltamos para casa, seguindo pela Main Road, que, impossível não notar logo, em certo trecho, perto de minha casa, é área de prostituição. Esforço-me para vê-las, são várias. Não havia uma "branca" sequer. Durmo. Acordo com as empregadas da casa cantarolando em *khosa*, é musical, estalam muito a língua e cantam. Seu inglês é bem pesado. Melhor para mim, mais fácil de entender. Semanas depois, encontro-me mais familiarizada com a peculiar diversidade sul-africana, presente na Cidade do Cabo: cosmopolitismo, e uma impressionante diversidade cultural.

Reencontrei estas sensações ao iniciar a leitura de *Desonra*. A primeira sensação: o trajeto pela Main Road, cosmopolitismo na África negra, universalismo, ocidentalização... o drama do professor David Lurie, que se envolveu sexualmente com uma aluna, poderia ser ambientado em qualquer cidade do chamado mundo ocidental: Paris, Nova York, Londres.... São Paulo? Talvez, não. Não ouvi falar de algum professor que tenha enfrentado problemas por assediar sexualmente alunas no Brasil. Mas isto é uma outra história. O que desejo aqui enfatizar é que o drama narrado pode ser lido como um drama egresso de um movimento muito particular, que criou o que costumamos chamar de ambiente "politicamente correto".

Impossível não recordar agora outro livro: *Meu Coração Traidor*, de Rian Malan. Esses dois livros não resumem a África do Sul. Esses dois livros resumem a África do Sul. Faltam muitas coisas e está tudo lá. Nos dois livros, a força da questão rural e da habitação, palco especial para a encenação do drama da diferença e do "racismo". No livro de Malan encontramos um homem "branco" atormentado pela

[26] Bairros criados pelo *apartheid* para abrigar – e segregar – a população "não branca". Em parte parecidos com as favelas cariocas, têm como principal diferença o fato de serem completamente afastados do centro da Cidade do Cabo, área que era reservada, por lei, aos "brancos". É possível, nesse sentido, estar por longo tempo nesta cidade sem nunca se saber (e ver) como mora a população pobre. Havia *townships blacks* e *coloureds*, assim designados pela *Group Area Act*, e que assim se mantém ainda hoje.

questão "racial" e pelo *apartheid*. O livro se inicia com o autor investigando sua genealogia – ele descende de uma tradicional família, que inclui um dos ideólogos do *apartheid*. Há dois momentos no livro nos quais são mencionadas as relações afetivo-sexuais entre "brancos" e "negros": primeiramente, na fuga de um ancestral seu com uma escrava; em seguida, quando da iniciação sexual do próprio autor (algo desajeitada) com uma mulher "negra". A despeito do relativo silêncio sobre tais relacionamentos, trata-se de uma narrativa marcada, cindida pela separação e segregação "raciais". No livro de Coetzee, acompanhamos um professor de poesia (poesia romântica é a sua especialidade) enfrentando os dramas da África do Sul pós-*apartheid*. As referências à "raça" são sutis, em princípio. Elas estão presentes, e aparentemente nota-se um esforço do autor em se deslocar por elas sorrateiramente.

Este é um aspecto surpreendente; em toda a literatura que consumi sobre a África do Sul – pré, durante e pós-*apartheid* – todas as demais clivagens sociais aparecem como um epifenômeno da segregação "racial". Em *Desonra*, o primeiro capítulo traz, sutilmente, somente a classificação da prostituta como "brown", sem menção à "raça" do protagonista. Ao final do segundo capítulo, David, trava um interessante diálogo com a secretária do departamento onde trabalha, no qual ela afirma ter se inscrito para emigração no Consulado da Nova Zelândia. O motivo? Traficantes na porta da escola dos filhos, no "parquinho", enfim, reina a anarquia e "a polícia não faz nada". Seu desagravo e insegurança com a situação social sul-africana atual é completada com a seguinte frase: "para vocês [refere-se à geração de David] era mais fácil. Quer dizer, apesar dos prós e contras da situação vocês pelo sabiam onde estavam pisando. [....] Agora as pessoas simplesmente escolhem as leis que querem obedecer. [...] Como dá para criar os filhos com anarquia por todos os lados?" (Coetzee, 2001:15-16). Este diálogo é interessante. A personagem poderia, por exemplo, estar se referindo a uma cidade como o Rio de Janeiro, a não ser pela breve referência às leis vigentes em um passado recente...

O primeiro drama, o caso com a aluna, poderia ser, digamos, universal. David Lurie se envolve sexualmente com uma moça que possui a idade de sua filha. Sabe que não deveria, mas não consegue se conter: assedia a menina, a seduz e persegue. Em certo momento, assiste incógnito a uma peça que ela ensaia sobre a "nova" África do Sul, que se ambienta em um salão cabelereiro, onde um cabelereiro gay atende a um cliente "branco" e outro "negro". Nas palavras do autor: "as falas rolam entre os três: piadas, insultos. A catarse parece ser o princípio dominante: toda a grosseria dos velhos

preconceitos aberta à luz do dia e lavada em torrentes de gargalhadas" (*idem*:31). Este trecho é significativo: há menção aos velhos preconceitos, às grosserias (?), à catarse, mas nenhuma referência à "raça" (a não ser na classificação do cliente) ou, mesmo, ao *apartheid* diretamente. O tom que se segue já não é mais de ironia: entra em cena o *affair* do professor.

A história vem a público e o escândalo se instaura: namorado, pais, colegas de trabalho, todos indignados. Uma comissão de inquérito é instaurada. A narrativa sobre a audiência a que David compareceu, evocou-me os processos criminais que colhi na Cidade do Cabo: um julgamento não apenas dos atos, mas de suas "intenções" e sentimentos. Não basta para a comissão de inquérito a admissão da culpa e aceitação das queixas contra ele. A Comissão quer mais: deseja evidências de "sincero" arrependimento. David se recusa a ceder e a fazer qualquer acordo: nada de aconselhamento, retratação, desculpas públicas, serviços comunitários, terapia contra os desejos inadequados ou mesmo assinar um documento que afirme seu "real" arrependimento.

A cena talvez pudesse se passar em qualquer cidade do mundo ocidental, mas o ambiente de acerto de contas com um passado específico se impõe: a postura do professor, as relações sexuais com uma prostituta "*coloured*", a postura da menina, os critérios da comissão de inquérito instalada pela universidade e sua perseguição aos "desejos inadequados", a catarse na peça a que o professor assiste, a vida reclusa da filha na fazenda... e o subseqüente estupro múltiplo (mais um!), a violação sexual da mulher "branca" por um grupo de "negros". Não foi preciso avançar muitas páginas para reencontrar as referências recorrentes, as mais tradicionais, à África do Sul – ainda que desenhadas com brilhante sutileza. Agora, a vida pós-*apartheid* – a "capital mundial do estupro", diz a imprensa internacional. Os bens tidos como ocidentais são questionados, quase pulverizados. Mas estou me adiantando, voltemos à história.

Proscrito, David refugia-se na fazenda da filha em Cabo Leste. Lucy, a filha, possui um canil e cultiva flores, que vende aos sábados em um mercado local. Seu ajudante é Petrus, que mantém com Lucy e seu pai um relacionamento amigável. David vai vivendo como pode na vida pacata da fazenda, ajudando aqui e ali, até que um dia, pela manhã, leva, com Lucy, dois cães doberman para passear. No caminho, cruzam com três homens, sobrassaltam-se. Nada acontece. Na volta os homens estão perto da casa, pedem para usar o telefone. Entram na casa.... David percebe que algo está errado. Tenta entrar na casa, mas recebe um golpe na cabeça. Trancado no banheiro, enquanto a

filha é estuprada em algum outro cômodo, David percebe que "ele fala italiano, fala francês, mas italiano e francês de nada valem na África negra. Está desamparado, um alvo fácil, um personagem de cartoon [...] (*idem*:110). O autor fornece uma descrição detalhada sobre os homens ao longo da narrativa, mas surpreendemente não menciona suas "raças". Somente um leitor familiarizado com os problemas atuais da África do Sul, desconfiaria, em princípio, da cena descrita.

Os dramas aparecem como pessoais, individuais, com sobejas doses de auto-reflexão e introspecção – eis seu universalismo. O que exsude das páginas, entretano, são sujeitos históricos e uma dívida! Ação afirmativa, contratação de "negros" e "*coloureds*" pelas mais variadas empresas e negócios, subsídios governamentais, praias, universidades, moradia, empregos, casamentos, sexo... tudo pode ser "inter-racial". Mas aparentemente, há uma dívida que as medidas oficiais não cobrem. "Estupro!" Diz Lucy, a filha do professor, após quebrar um longo silêncio sobre a violação: "'Foi tão pessoal', ela diz. 'Foi tudo feito com um ódio tão pessoal. Foi isso o que mais me chocou. O resto era...de se esperar. Mas por que eles me odiavam assim? Nunca tinha visto nenhum deles'" (*idem*:178).

Acompanhando o professor de poesia de meia idade pela "nova" África do Sul, encontramos, de modo intermitente, a palavra dívida, acertos de contas. O pai lhe responde: "'É a história falando por meio deles". [...] Uma história de exploração. Pense nisso, se ajuda alguma coisa. Pode ter parecido pessoal, mas não era. Vem desde os ancestrais'".

Lucy, lacônica, responde: "'Isso não ajuda nada, O choque simplesmente não vai embora. O choque de ser odiada. No ato'" (*idem*:178). E a "nova" realidade sul-africana, estonteante, vertiginosa, se descortina páginas adiante: Lucy está grávida!

David Lurie, que está escrevendo uma ópera sobre o poeta inglês, Byron, sucumbe: "A gang de três. Três pais em um. Estupradores, mais do que ladrões, foi o que Lucy disse deles. Um misto de estupradores e cobradores de impostos rondando a região, atacando mulheres, se entregando a seus prazeres violentos. Bem, Lucy estava errada. Eles não estavam estuprando. *Estavam acasalando*. Não era o princípio do prazer que os impulsionava, mas os testículos, sacos cheios de sementes ansiando por se aperfeiçoar. E agora, eia, pois, um filho! Ele já está chamando de filho quando não passa de um verme no útero de sua filha. Que tipo de filho pode nascer de uma semente daquelas, semente enfiada na mulher não por amor, mas por ódio, misturada

caoticamente, com a intenção de sujá-la, de marcá-la, como urina de cachorro?"' (*idem*:224).

As diferenças de gênero e geração são marcos de uma interpretação diferenciada desse momento histórico, um trágico momento, como de resto é a história sul-africana. David descobre que um dos estupradores da filha está morando próximo, na casa de seu antigo funcionário, um "africano". Um diálogo surpreendente se revela quando David vai ao seu encontro cobrar satisfação. Petrus, o "africano", diz que o rapaz, que possui o significativo nome de Pollux (um poluidor?), é muito jovem, é seu parente, é do seu "povo", é seu protegido, portanto. O pai avança cobrando, insultando e ouve a inusitada proposta: "Eu caso com Lucy". David responde: "Você se casar com Lucy?", diz cuidadosamente. 'Me explique o que isso quer dizer. Não, espere; melhor, nem explique. Não quero ouvir mais nada. Não é assim que nós fazemos as coisas'. Nós: está a ponto de dizer, Nós, ocidentais'" (*idem*:227-228). Ele deve levar a proposta a Lucy, à jovem Lucy, cujo desejo afetivo-sexual é por mulheres, e não homens.

Na conversa com o pai, Lucy responde: "'Pois fique sabendo que não é a primeira vez. Petrus já está insinuando isso faz algum tempo. Que seria mais seguro fazer parte da família dele. Não é uma piada, nem uma ameaça. [...] Não sou eu que ele quer, é a fazenda. A fazenda é meu dote". O pai responde: "Mas isso é ridículo, Lucy! Ele já é casado! Você me disse até que tem duas mulheres. Como pode pensar nisso?'

Lucy responde: [...] 'Petrus não está me oferencendo um casamento da igreja e depois uma lua-de-mel em Wild Coast. Está me oferecendo uma aliança, um acordo. Eu contribuo com a terra, em troca ele me deixa ficar embaixo da asa dele. [...] Senão [...] vou estar sem proteção. [...] Objetivamente sou uma mulher sozinha. Não tenho irmão. Tenho um pai, mas ele está longe e, de qualquer forma, é impotente nos termos que importam aqui. Quem pode me proteger, ser meu patrono?" (*idem*).

Que termos são esses? Qual o sentido dessas palavras? Lucy aceita a proposta e trava o seguinte diálogo final com seu pai. Diz David: "Tantos projetos para terminar assim". Lucy responde: "É, eu concordo. é humilhante. Mas talvez seja um bom ponto para começar de novo. Talvez seja isso que eu tenha que aprender a aceitar. Começar do nada. Com nada. [...] Sem cartas, sem armas, sem propriedade, sem direitos, sem dignidade". "feito um cachorro", diz o pai. Ela responde: "É, feito um cachorro" (*idem*:231).

Não pude parar de pensar sobre os possíveis significados do estupro narrado e da subseqüente proposta de aliança matrimonial. Que sentidos o caso veicula? Em um país que proíbe relações sexuais "inter-raciais" desde 1927, onde os afrikaners pautaram a campanha das eleições de 1937 na mulher "branca" e proibiu casamentos "inter-raciais" desde 1949, não posso pensar que se trata de uma violação sexual qualquer. Trata-se de um caso de estupro sul-africano. Todo o desenrolar do caso evidencia essa especificidade. A proximidade de um dos estupradores, a ausência de uma instância legal para tratar do caso, a proposta de casamento – uma aliança formal visando a aquisição da fazenda –, a aceitação da proposta, a recusa ao aborto, a gestação de um filho mestiço concebido por uma mulher "branca" nessas condições.

Parece-me que é mais que uma dívida histórica o que está em jogo, ainda que não se possa descartá-la. O estupro aparece como uma estratégia de acesso, não exatamente ao mundo "branco" e ocidental ou mesmo à busca de "embranquecimento". Antes, à redução desse mundo a outro padrão. Petrus está prestes a conseguir sua terceira esposa. Seu povo está prestes a ter um descendente mestiço. Lucy foi confiscada, está prestes "a começar de novo". "Sem nada [...] feito um cachorro", diz. Do que trata a história? Que significados o autor deseja veicular com sutis referências à "raça", com o estupro, com esse tipo de solução para a história? O assunto é complexo (e o choque cultural na leitura inevitável), mas a inevitabilidade de se aceitar as mudanças dos padrões, ainda que por caminhos tão dramáticos, parece inexorável.

Impossível não lembrar também de Norbert Elias em *Estabelecidos e Outsiders*. No ensaio teórico que abre o livro, o autor, que traz uma análise das relações de poder em Winston Parva - nome fictício de uma comunidade da periferia urbana inglesa - apresenta uma divisão estruturante entre o grupo "estabelecido", os moradores mais antigos, e os moradores mais novos que eram tratados como "*outsiders*". Para os "estabelecidos", faltava aos recém-chegados, os "*outsiders*", valor humano similar ao deles, "virtude humana superior"; agiam, por isso, de forma a estigmatizá-los.

O que há em Wiston Parva que nos interessa? Da forma como Elias nos apresenta, esse estudo empírico possui um caráter paradigmático acerca da constituição das relações de poder, que pode ser utilizado como inspiração (e, por que não, modelo) para outras figurações sociais, seus "laços de interdependência que unem, separam e hierarquizam indivíduos e grupos sociais" (2000:9).

Em Winston Parva os diferenciais de poder não giravam em torno dos padrões habitacionais, de diferenças étnicas, nacionalidade, "raça" ou "cor", nem por ocupação, renda, nível educacional ou classe social. A diferença que compunha um contundente e eficiente diferencial de poder era: os moradores mais antigos (estavam lá há duas ou três gerações) em oposição aos "recém-chegados". Era a partir desse critério que todo um diferencial de poder era mobilizado de modo a indicar que os primeiros eram superiores aos segundos, estereotipados como inferiores. A partir desse critério, o primeiro grupo criava um forte grau de "*coesão grupal*" e "*identificação coletiva*" que fomentava sua posição de mando. Significativo é o referencial lógico que agencia uma multiplicidade de argumentos – a antigüidade – e que, dado seu caráter universalista, não se restringe a esse modelo.

A estratégia analítica de Elias me remete à narrativa de Coetzee. O principal critério identificado por Elias nos auxilia a escrutinar a correlação de forças em uma certa comunidade, sem os vícios e posições que as clivagens tradicionais costumam evocar. Na estratégia de Coetzee, ao passarmos apenas sorrateiramente pela "raça", podemos, sem as defesas do pensamento "politicamente correto", p.ex., mergulhar no complexo drama da realidade sul-africana, um drama não contemplado e solucionado pela Declaração dos Direitos Humanos, nem pela recente democracia instalada no país.

A narrativa de Coetzee me remete também ao argumento de Peter Fry (1996) acerca da historicidade e da conformação cultural do conceito de "raça". Sua construção específica deve ser sempre matizada, ensina-nos o autor. Trata-se, em parte, de um conceito simples, que, entretanto, abrange uma infinita gama de possibilidades sociais e culturais. Uma dessas possibilidades é a encenada por Coetzee. Uma encenação que, na interpretação de Fry,[27] aproxima de certa forma o Brasil da África do Sul. Explico: na era pós-*apartheid*, parece estar se desenhando uma "etiqueta racial" similar à brasileira no qual falar de "raça" torna-se *tabu*. A narrativa de Coetzee, entretanto, talvez seja ainda um dramático sinal de alerta para a ineficácia de se tentar "ignorar" a categoria "raça", tendo vista que esta estratégia não elimina sua centralidade na distribuição de poder e prestígio, nem, tampouco, a própria violência que suscita.

Em minha viagem, era patente o mal-estar dos "brancos" sul-africanos em falar sobre "racismo", especialmente sobre o *apartheid*. Como o próprio Vincent Crapanzano (1986) afirmou e a narrativa de Rian Malan confirmou, ser "branco" sul-africano, significa – talvez de modo similar aos jovens alemães de hoje – saber, não sem

constrangimento, que são desprezados no mundo ocidental. Uma outra questão, entretanto, pode ser suscitada: a narrativa ficcional de Coetzee talvez seja, de certo modo, uma atualização de sua hipótese histórica: tanto o *apartheid* anteriormente quanto à não referência à categoria "raça" no atual cotidiano de Cape Town – uma tendência que vem freqüentemente associada à exaltação da "*rainbow nation*" – poderiam talvez ser interpretadas como tentativas de "neutralizar" o desejo "inter-racial". No primeiro caso, pela veemente afirmação da separação; no segundo caso, pela quase patética confraternização entre as diferentes "raças", tal como o autor a representa, ao menos, no trecho do livro em que menciona o ensaio (catártico) da peça de teatro.

Penso agora, entretanto, no inconformismo de David diante do conformismo da filha. Ela não aceita sua solução: largar tudo e ir encontrar a mãe na Holanda. Ela deseja ficar no lugar que optou por viver. Deseja estar na sua terra. Petrus recebe subsídio governamental e prospera com impressionante rapidez. Não precisaria, em princípio, do recurso utilizado. Creio que o autor deixa claro que a questão extrapola o âmbito financeiro, embora ele não deva tampouco ser descartado. E, mais: aparentemente, uma quase histeria politicamente correta – vide o diálogo estabelecido no inquérito do caso de assédio sexual - convivendo com uma mudança brutal dos costumes... "brancos" e ocidentais.

Desonra, mas creio que este livro não é único na abordagem das relações afetivo-sexuais "inter-raciais" na África do Sul, possui como um dos pontos de contato com a literatura tratada no Brasil, a inviabilidade, ou em outros termos, o tom de tragédia que marca tais uniões nos escritos literários de ambos os países.

Poderia compará-lo a *Gabriela, Cravo e Canela*, de Jorge Amado, no qual há uma celebração do desejo-erótico "inter-racial". Mas talvez essa seja uma comparação excessivamente fácil e, por isso mesmo, algo enganosa: "rainbow nation" *versus* "Democracia racial".

Talvez, o mais apropriado seja recorrer à peça *Anjo Negro*, de Nelson Rodrigues. Assim, em ambas teríamos o estupro "inter-racial" e um contato descrito como maldito e poluidor entre o homem "negro" e a mulher "branca". Mas Virginia, ao contrário de Lucy que inteciona ter o filho, assassina um a um os filhos mestiços: três filhos, três assassinatos. Frutos de um desejo – somente ao final da peça descobrimos que é disso que se trata – três vezes amaldiçoado.

---

[27] Comunicação pessoal

Nos momentos de leitura da peça e da elaboração do Capítulo 3 não conseguia compreender a imagem, evocada por Virgínia, dos "negros" que vira na infância carregando um piano e que vieram a lhe despertar desejo-erótico. Mas, olhando para Lucy que sente desejo sexual por outras mulheres e em nenhum momento esboça qualquer intenção de contato afetivo-sexual com "negros", algo se anuncia. Lucy afirma para o pai que ainda não tem condições de amar o filho mestiço de um estupro múltiplo, que carrega no ventre, mas que se esforçará para conseguir e não irá fazer um aborto. Virgínia, a mãe assassina, não acena para a possibilidade de novos filhos – o autor, aliás, sugere que as mortes continuarão –, mas afirma com veemência o desejo-erótico por seu marido "negro", ao final.

Na "rainbow nation" e na terra da "democracia racial" vemos os relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais" serem representados como diruptivos. Mas, estejamos atentos: na primeira, a mulher "branca" é confiscada – o estupro não aparece como desejo, mas um confisco – , irá estabelecer uma relação formal casando com Petrus e terá um filho mestiço; na representação expressa na segunda, a terra da fábula das três "raças" no dizer de DaMatta, o sexo e o desejo "inter-raciais" são afirmados, mas com eles a impossibilidade da procriação.

Por fim, o desejo do homem "branco" pela mulher "*coloured*" é afirmado sutilmente no primeiro capítulo – como de resto foi a próprio uso das categorias "raciais" ao longo do livro. Mas a relação de David com a mulher "*coloured*", por ele classificada como "*brown*", se insere em uma relação de prostituição. Em Nelson Rodrigues, esse casal está ausente, mas nos autores analisados no Capítulo 3 o desejo-erótico entre o homem "branco" e a "mulata" aparece celebrado em uma relação sempre infrene e festiva. Porém, tanto no texto de Coetzee quanto nos demais autores brasileiros, essa, apesar de ser uma relação marcada pelo erotismo, é, igualmente, infértil.

6.4 - O desejo-erótico "inter-racial" na construção da identidade nacional: uma visão comparativa

Como argumenta Peter Wade em um artigo recente (2000), as identidades nacionais foram fortemente influenciadas pela estrutura transnacional do colonialismo, cujo eixo se desenvolveu a partir do estreito vínculo entre moral sexual e identidade "racial". Porém, se a inter-relação de "raça", gênero, sexualidade e nação vem sendo amplamente debatida desde o pioneiro trabalho de Verena Stolcke sobre "cor", casamento e classe em Cuba, a interseção desses elementos com *desejo* se configura, entretanto, como um campo pouco explorado. Na visão do autor, há inúmeras evidências empíricas dessa relação, "mas uma menor idéia geral do porque se cruzam, como o fazem, ou de como o desejo se relaciona com a reprodução de identidades" (Wade, 2000:112).

O objetivo deste item é focalizar essa lacuna de modo a sugerir algumas interpretações sobre o tema. Na percepção de Wade, esse campo está "inevitavelmente" relacionado à "formação da psique". De fato, a possibilidade de mobilizar a teoria psicanalítica e as "motivações psíquicas" se configura como um instigante campo de análise. Tais instrumentais, inclusive, não são pouco comuns na literatura sul-africana que intenciona tornar o sistema do *apartheid* intelígivel (cf. Coetzee, 1991). Meu objetivo, entretanto, é procurar dar visibilidade à relação entre desejo-erótico "inter-racial", às diferenças sexuais e identidade nacional, operando com os instrumentais análiticos socioantropológicos.

Para tanto, faz necessário retomar as reflexões de Peter Fry e Néstor Perlongher sobre desejo. Fry inicia o prefácio do livro de Perlongher afirmando "a [...] extraordinária eficiência das sociedades humanas em garantir que algo tão polimorfo e perverso como o desejo sexual acabe sendo constituído, na grande maioria dos indivíduos, de tal forma que acabem desejando o que é socialmente desejável. [...] Mas os misteriosos mecanismos que produzem esse efeito contém dentro de si dispositivos em contrário que fazem que muita gente deseje 'indesejavelmente'"(1987:11). Do que nos fala o autor neste trecho? Basicamente, creio eu, da possibilidade de compreender a sexualidade e o desejo que a preside e conforma de um ponto de vista histórico e cultural. Este foi o caminho seguido por Perlongher ao circunscrever o desejo viril em sua face social, "transindividual" e "intersubjetiva". Este é o caminho que seguirei na abordagem desse tema.

Na interpretação de Coetzee, o *apartheid* de Cronjé, e tendo em vista sua importância na construção de seu aparato legal, o próprio sistema instalado legalmente em 1948, foi concebido com o objetivo de interditar ou "neutralizar" o desejo "inter-racial", ou, em outras palavras, como um forma de interdição e "neutralização" do desejo. Em Gilberto Freye (assim como nos demais autores do período analisados, excetuando Olveira Vianna) temos o desejo explicitado, dito, afirmado; algo particularmente singularizado na obra de Freyre. Porém, ao contrário do autor sul-africano, vemos o desejo "inter-racial" ser o elo que articula alteridades "raciais" de maneira a constituir a própria nação: o livro *Casa-Grande & Senzala*, funciona como um grande palco, sobretudo, através da noção de "patriarcalismo poligâmico", que dramatiza o encontro do português libidinoso com a lúbrica "mulata". Em Oliveria Vianna, por sua vez, o desejo em si, não está explicitado, mas tampouco é negado: caberia ao próprio Estado promover o "bom desejo", cujo resultado seria a contrução da, igualmente, "boa nação".

No Brasil, o desejo "inter-racial", e não a "mulata", é o elo que funda a nação. Em outras palavras, trata-se do desejo viabilizado a partir de uma específica hierarquia de gênero e "raça" expresso, particularmente, no casal homem "branco" e mulher "mestiça". A realização do desejo, constituído e operado pela máquina colonial (e também nacional), constituiu-se no caminho que articulou o homem "branco" com a mulher mestiça: um casal que, do ponto de vista das alianças e reciprocidades de parentesco, não teria uma moeda de troca social para efetuar a transação.

Assim, vemos que o desejo, mas não qualquer um, o ***desejo "inter-racial"****, ainda que tematizado e qualificado de maneiras distintas, apresenta-se tanto na África do Sul quanto no Brasil, como* ***constituidores da nação****. Um pela via da interdição legal, o outro pela via da sua institucionalização.* Um, expresso pela ameaça que o homem "negro" representava contra a mulher "branca" e, conseqüentemente, contra a própria nação; o outro, constituído pelo encontro erótico do homem "branco" (dominador) com a "mulata" (dominada): "raça", gênero e desejo-erótico articulados de maneira peculiar.

Como apontou Rosana Heringer (1995) em seu instigante trabalho, comparando as análises de Araújo sobre Freyre e de Coetzee sobre Cronjé – para o primeiro, o desejo aparece como um "valor" e para o segundo, como "destruição". Talvez, seja possível acrescentar à percepção de Heringer, que *para ambos o desejo é um valor, porém, para o primeiro, trata-se de um valor ao qual se articula a realização do erotismo que une "raça", nacionalidades e classes distintas, cerzindo as alteridades e*

corporificando uma nação; para o segundo, de fato, expressa, dada a possibilidade de articulação destes termos, a destruição. Um sentimento de destruição, entretanto, que ao "demonizar" as alteridades "raciais" alimentava fronteiras, desenvolvendo um certo sentimento de pertencimento e, também nesse caso, de nação. Nesse sentido, é possível afirmar que, tanto em um caso, quanto em outro, o *desejo é o elo* fundamental da afirmação, não somente da viabilidade das duas nações onde há (e houve) ampla mestiçagem, como *da construção da própria identidade nacional.*

Como ponto de contato, vemos em ambos não somente a manutenção da supremacia masculina "branca" mas, igualmente, dos conteúdos civilizatórios dos quais os homemns "brancos" são seus depositários, símbolos e propagadores: com Freyre temos a realização máxima do erotismo no encontro de dois seres libidinosos (o português e "mulata") e a possibilidade de mestiçagem (e "branqueamento" da nação) concomitantemente com afirmação do seu "poder de mando" no "patriarcalismo poligâmico"; em Cronjé o desejo negado e escatológico, cujo impedimento e negação mantém a endogamia "racial" e o controle social, político e econômico do patriarca bôer. Porém, um aspecto a mais merece destaque. Como apontei no Capítulo 3, tanto em *Gabriela, Cravo e Canela*, quanto em *O Cortiço*, a relação entre colonizador e colonizado "branco" e masculino opera uma relação metonímica. A alteridade "racial" está nestes textos – assim como em *Casa-Grande & Senzala* e *Retrato do Brasil* e em outros textos analisados no Capítulo 2 - representada no "negro", de modo que na hierarquia que preside qualquer tipo de mestiçagem,[28] o vetor "branco" e masculino se sobrepõe ao "negro", mestiço e feminino, produzindo, não somente a "boa ordem", como a mistura "positiva", digamos assim. Na África do Sul, dá-se o oposto: no contato sexual "inter-racial" o elemento masculino e "branco" (isto sem falar no feminino), por ser concebido no interior de uma relação metafórica, sucumbe em uma percepção escatológica da "mistura".

Um caminho interessante, porque recorrente entre aqueles que tratam da temática "racial", é a música e/ou outras expressões artísticas. Conde de Gobineau, nomeado pela história de "pai do racismo científico", postulou que as artes e a literatura em geral não eram originários de nenhuma "raça" especificamente. O "gênio artístico" é um produto do "cruzamento racial", em especial, da sensualidade "negra" com a razão "branca". Essa positividade da "mistura" "racial" – que, cabe relembrar, não salvaria a

[28] Reitero, como venho afirmando ao longo da tese, que a "mistura racial" nunca é representada como fusão; retém, seja positiva ou negativemente, algum tipo de hierarquia.

humanidade da extinção em 12 mil a 14 mil anos – não possui eco na igualmente pessimista percepção da mestiçagem em Cronjé. Vejamos.

Para o autor africâner, como visto, à cada "raça" é atribuída potencialidades morais, sexuais e uma certa nota na escala civilizatória. Mesmo a música ou a arte não escapa da rigidez de sua taxinomia. Coetzee adianta-nos o seguinte sobre este ponto: "the monotony of African music suggests that Africans have a different 'musical predisposition' from westerners and are probably 'fitted' for carrying out 'repetitive labour [with] a 'monotonous' rhythm'" (1991:9). Coetzee, em outro trecho de seu artigo, recorre a outro importante intelectual africâner, Eloff, cuja fala nos permite pinçar mais uma pista acerca das representações africâneres relativas aos contatos "inter-raciais". Um bôer típico é descrito como alguém que "simply cannot imagine how it is possible for a white man to be guilty of such a ghastly crime [...] as intercourse with a black woman. The deeply engraved Boer tradition is that 'a young man does not speak to native or coloured women' except about essential matters like wages" (*idem*:18).

Em Gilberto Freyre encontramos na música um significativo espaço de encontro "inter-racial", um trecho de *Casa-Grande & Senzala* é expressivo para o que estou procurando demonstrar: a música aparece como um elo entre padres e curumins na cristianização dos índios. Sobre essa "mistura" entre a ladainha católica e o canto indígena, diz Freyre: "A poesia e a música brasileiras surgiram desse conluio de curumins e padres. Quando mais tarde apareceu a modinha, foi guardando ainda certa gravidade de latim de igreja, uma doçura piedosa e sentimental de sacristia a açucarar-lhe o erotismo, um misticismo de colégio de padre a dissimular-lhe a lascívia já mais africana do que ameríndia" (1933:151-152). Das modinhas coloniais cantadas pelas mucamas às suas sinhás, "tão impregnadas do erotismo das casas-grandes e senzalas" (*idem*:385), Freyre ressalta, a iniciação destas últimas no "mistérios do amor" pelas primeiras, através, justamente, das modinhas.

Esta inter-relação da música com outras expressões artístico-culturais foi, no Brasil (assim como em outros países), alçada a símbolo de nacionalidade e, portanto, não exclusiva das "raças" "negra" ou "branca". Peter Fry (2000) evidencia essa tendência tanto ao demonstrar como certos emblemas culturais se transformaram em nacionais – como o samba, feijoada, a capoeira e mais recentemente o axé music – quanto ao recorrer às manifestações da cultura global – como o reggae, ao hip-hop e ao

fechado grupo afro-baiano Ilê Aiyê – para a demarcação de espaços onde se pode produzir e desenvolver uma identidade "negra"/"black identity".

Peter Wade (1993, 1999) ao analisar a música na costa caribenha da Colômbia argumentou, um pouco à moda de Peter Fry com relação às representações sobre "racismo" de "democracia racial" na sociedade brasileira, que a música não era somente um símbolo do encontro entre as "raças" e da possibilidade de se viver uma "sensualidade sem restrições", mas igualmente – tendo em vista seu aspecto incorporador das alteridades –, também funcionavam "como encorajadoras e facilitadoras ativas de tais relações, não apenas como meros símbolos" (*idem*:117).

O aspecto que surpreende a partir do que foi acima exposto, é o isolamento de Cronjé entre os autores que foram mobilizados. Em nenhum aspecto ou sentido, sua fala expressa algum espaço de contato "inter-racial", nem que seja com pessimismo como em Gobineau. Vejamos esse ponto com mais cuidado.

Há uma idéia geral de brasilidade vinculada à miscigenação. O significado cultural que se lhe atribui e valoriza é seu caráter "universalista" e "inclusivo" (que não exclui a discriminação), mas trata-se do sentido latino-americano que é atribuído à mestiçagem. No Brasil, pelo menos, o elemento de prestígio (universalizante e homogeneizador) é a tez "morena", a sensualidade, o calor do clima que se sobrepõe ao calor das relações humanas – o oposto, por exemplo, das representações sobre os europeus: frios, distantes, mas seduzidos pelo calor e sensualismo dos trópicos.

Um paradoxo se instaura quando da comparação das concepções culturais e históricas de "mestiçagem" no Brasil e na África do Sul. Seguindo o próprio argumento de Wade (2000) sobre a Colômbia, o separatismo da ideologia do *volk* africâner também pode ser lido como uma espécie de "*supranacionalismo*". A proposta de Cronjé era que o sistema de segregação legal que se iniciou com as *Mixed Marriage Act* e *Immorality Act* se consolidasse com a segregação dos demais espaços da vida social sul-africana até atingir todo o Continente. Nestes termos, pode-se identificar uma comunidade "*european*" internacionalizada ("branca", de ascendência européia, cristã, moralmente superior). Tanto na "mestiçagem" brasileira e latino-americana (penso mais especificamente na Colômbia neste momento), quanto no "supranacionalismo" africâner oprime-se às minorias "raciais": um pela via da sua eliminação através do "branqueamento"; o outro, pela via da separação (distanciamento) da alteridade "racial". Em outras palavras, um exclui incorporando (canibalizando?) o "outro"

"racialmente" distinto; o outro, exclui mantendo-o separado, distante, enfim, *enquistando-o*.

Mas há uma diferença fundamental que deve ser reiterada. Como argumenta Peter Fry, a concomitância no âmbito das representações sociais no Brasil do "racismo" e da "democracia racial", ainda que contraditórias, orientam a ação social; Wade, por sua vez, aponta a música colombiana como um espaço de representação inclusivo: agregava "negros" e índios; algo que articulava tradição e modernidade Assim, "como atividades incorporadoras" "encorajadoras" e "facilitadoras" de tais relações.

O argumento desses dos dois autores citados, em contraste com a ideologia do *volk* africâner, evidencia uma diferença fundamental: o *apartheid*, ao contrário da idéia de mestiçagem no Brasil e na Colômbia, não cria (nem permite a criação) de qualquer espaço de contato entre as distintas alteridades "raciais", nem, tampouco, campos de manobra que permitam compensar ou mesmo inverter o desprestígio ou estigma da "cor negra". Parafraseando Coetzee, o sistema do *apartheid* realizou, em verdade, uma "neutralização" em relação aos espaços existentes, cujo o foco é o desejo-erótico "inter-racial". Trata-se de uma estratégia molecular de ação.

Conclusão

Para finalizar gostaria de partilhar com o leitor algumas inquietações. Ao longo da elaboração deste capítulo fui, dia após dia, sendo acometida por uma crescente ansiedade: tudo se encaixava demais. Este era o problema. Havia algo nas entrelinhas das leituras que realizei que não conseguia conceituar, dar forma. A reflexão sobre relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais" no Brasil foi construída com dificuldade; precisei recorrer à literatura e desenvolver novos instrumentais, encontrar um caminho no limbo do não-dito; em suma, enfrentar um objeto *tabu*, em uma sociedade onde, eu mesma, fui socializada e possuo um sentimento de pertencimento. Mas em relação à África do Sul, passada a inicial empolgação com meus *achados*, tudo era explícito demais: sentia que também aqui algo me cegava.

O rival sexual "negro" – algo oculto, obscurecido e silenciado no Brasil –, aparecia excessivamente explicitado na África do Sul. A própria hierarquia da "mistura" e suas evocações escatológicas evidenciavam sua superioridade (a do "negro") em algum âmbito, um fantasiado objeto esposado pelo desejo que se queria "neutralizar".

A civilização tem "cor", ou "raça", se o leitor preferir: é branca. Mas o sexo, o erotismo e a sensualidade também têm, como discuti no Capítulo 5, sua "cor" ou "raça" preferencial: a "negra". Meu material sobre a África do Sul não me permite emitir afirmações conclusivas, mas posso levantar algumas hipóteses e mesmo problematizar certos aspectos. Algo que desperta a atenção no material a que tive acesso sobre África do Sul, é o relativo silêncio sobre a relação entre mulheres "*negras*" e "*coloureds*" com os homens "brancos". Toda a histeria acerca da ameaça sexual dos homens "negros" contra as mulheres africâneres evocada pelos idéologos do *apartheid* não corresponde às informações históricas fornecidas por Hyslop. Nos processos criminais a que tive acesso, há uma preponderância da relação homem "branco" com mulheres "*coloureds*" e "*negras*". Talvez Hyslop tenha razão quando sugere que a propalada ameaça sexual do homem "negro", seguida da exploração social da mulher africâner por este homem em condições de pobreza, tenha relação com o restabelecimento das hierarquias de gênero, poder e "raça" por parte dos homens africâners. Nesse sentido, talvez caiba questionar se, de fato, era preponderantemente sobre a mulher "branca" e o homem "negro" que pairava a necessidade de "neutralizar" o desejo "inter-racial".

De certo modo, esse ponto está insinuado em Coetzee. No exemplo que o autor utiliza para desenvolver sua hipótese sobre a relação entre a ameaça do desejo-erótico "inter-racial" e sua conseqüente tentativa de "neutralização" através do aparato "racista" legal, ele fala do filho do patriarca bôer e sua relação com as empregadas "negras". A relação homem "branco"/ mulher "negra", não é sequer mencionada. Isso sem falar que a *Immorality Act* foi decretada nos idos de 1927...

De comum em ambos os países, o que encontramos? Tanto aqui como lá, o desejo "inter-racial" se desloca em um terreno pantanoso, algo ambíguo. Como talvez, de fato, seja representado todo desejo que não esteja circunscrito à família e às relações socialmente toleradas, como nos remete a própria idéia de *mal necessário*. Sua periculosidade está centrada na tensão e ameaça do poder/gozo/identidade...Uma certa identidade de nação assim como a correlação de poder e força - também calcada nas relações de gênero que a sustenta – são produzidas a partir das relações afetivo-sexuais "inter-raciais". Em ambos os países há um *script*... Parafraseando Peter Fry (1987), o desejo socialmente (in)desejável... Mas e o que falar do gozo?

Conclusão

Mobilidade Social e Desejo nos Relacionamentos Afetivo-Sexuais entre "brancos" e "Negros"

Esta tese se propôs a recuperar um tema que não tem sido explorado pelas análises acadêmicas qualitativas no Brasil desde a década de 70: os relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais". Um tema, que por vários motivos, não foi incluído na agenda daqueles que se interessavam por analisar as novas tendências relativas aos padrões de conjugalidade, sexualidade, erotismo , ou mesmo "raça". Foi através dos estudos quantitativos, mais notadamente, daqueles realizados por Elza Berquó, Nelson do Valle Silva e Maria Celi Scalon, que pude delimitar o campo de análise sobre o qual se constitui essa tese.

Cabe, nesses termos, destacar os avanços da demografia e das análises estatísticas em geral, para campos antes não explorados. Como Berquó (1998) apontou, a demografia é uma ciência que surgiu sob a égide de idéias "puritanas, eugênicas e controlistas", cujo foco foi tradicionalmente vincular o sexo à biologia e à reprodução: sexualidade era algo que interessava no sentido de demarcar as taxas de fecundidade, compreendida apenas no interior de relações heterossexuais e voltadas para a penetração.

Independente, porém, das limitações apontadas, um campo de estudos foi reaberto com as citadas análises e essa tese se pretende, tão somente, ser um estudo exploratório dessas novas questões e problemas. Além de explicitar a dinâmica das relações "raciais" e sua articulação com as diferenças (e hierarquias) entre os sexos, essas análises evidenciam que a tendência homogâmica não é característica de um ou outro segmento social, mas da sociedade brasileira em geral. Uma tendência, na qual a "cor" ou "raça", emerge de forma sutil e, às vezes, obscurecida, seja pela preponderância do vetor classe seja pelos ideários "modernos" e tradicionais, que dramatizam e encenam de forma peculiar as idéias de hierarquia e igualdade[1].

[1] A homogamia social registrada nas análises estatísticas como algo que atravessa distintos segmentos da sociedade brasileira, foi, em um nível contextual, analisada por autores interessados em discutir o tema da sexualidade e da conjugalidade nas camadas médias cariocas. Estudos que indicam os valores "modernos e igualitários" assim como as expectativas de "mutualidade" e "simetria" na relação afetivo-sexual, como vetor explicativo desses encontros nas camadas médias intelectualizadas da zona sul do Rio de Janeiro. Entre alguns de meus informantes, pude registrar um recurso narrativo à valores similares como forma de organizar suas demandas e vivências afetivo-sexuais. Algo, que em parte, possibilitou, inclusive, o próprio encontro afetivo-sexual "heterocrômico". Notei, no trabalho de campo, tanto um jogo entre

Se, por um lado, os tamanhos dos grupos de "cor" são relevantes para a compreensão do mercado conjugal; por outro lado, a análise de Berquó explicita que a dinâmica dos afetos e prazeres "inter-raciais" não se restringe a uma questão demográfica. A tendência do excedente de homens "pretos" e "pardos" a se unir às mulheres "brancas" e não às mulheres de seu grupo de "cor" – que, por sua vez, apresentam-se em menor número na condição de casadas, mesmo na idade considerada propícia aos casamentos - evidenciou que distintos elementos vem influenciando essas uniões. Algo que, inclusive, contraria as representações sociais correntes que enfatizam o encontro afetivo-sexual "heterocrômico" no casal homem "branco"/mulher "mestiça.

Na análise empreendida nesta tese, pude identificar as idéias de "erotismo" e "mobilidade social" como os operadores lógicos das representações sociais e acadêmicas sobre os relacionamentos afetivo-sexuais "heterocrômicos". Idéias, estas, que engendram, concomitantemente, uma "razão prática" e uma "razão simbólica", para me ater às clássicas categorias de Marshall Sahlins.

O erotismo, característico do casal homem "branco"/mulher "mestiça", está pautado, ao menos nas análises do período colonial, na "razão prática" da escassez de mulheres, que, por sua vez, engendra a "razão simbólica" da conhecida tendência dos portugueses a se interessar sexualmente pelas "mulatas". *O Cortiço* de Aluísio Azevedo fornece os elementos da contrapartida feminina, ao adjetivar a relação de amasiamento do português João Romão com a escrava Bertoleza: "Ele propôs-lhe morarem juntos, e ela concordou de braços abertos, *feliz em meter-se de novo com um português, porque como toda cafuza*, Bertoleza não queria sujeitar-se a negros e procurava *instintivamente* o homem numa *raça superior* à sua" (s/d:12, ênfase minha).

O recurso aos "instintos" e às "imposições mesológicas" atribuídos a essa união, podem ser compreendido como uma forma de gestão da sexualidade, nos termos de Foucault, próprio da feição que a empresa colonial adquiriu a partir do surgimento da idéia de "raça" ao longo do século XIX. Como enfatizei no Capítulo 2, é somente ao longo desse período que o sexo entre alteridades distintas foi pensado a partir dos perigos da miscigenação e do sexo entre alteridades "raciais" – o que faz da máquina

---

"igualdade" e "hierarquia" identificado, a princípio, em indivíduos pertencentes às chamadas camadas "médias da zona sul carioca", operado pela idéia de "cor /raça" quanto um certo transbordamento dos valores igualitários para além do universo ao qual é tradicionalmente referido. Devo, porém, relembrar que as equivalências de capital cultural, de classe, origem, escolaridade, "raça", entre outros fatores, são, como demonstraram os estudos estatísticos, uma característica da conjugalidade brasileira. Além disso, é preciso ressaltar que "cor" e "raça" são operadores que, por excelência, agregam dimensões concomitantementes igualitárias e hierárquicas.

colonial não somente um empresa econômica mas, igualmente, uma máquina que opera certos fluxos libidinais, conforme afirma Robert Young (1995).

Um aspecto relevante nas análises que compõe o Capítulo 2 precisa ser ressaltado. De fato, nos escritos analisados nesse capítulo a "mulata" aparece recorrentemente marcada pelo signo do erotismo e somente concebida na relação com um único par: o homem "branco". Mas como procurei destacar com Oliveira Vianna e Gilberto Freyre - dois autores que concebem, ainda que sob registros diferentes, a mestiçagem como positiva -, o tipo de união estabelecida com este homem "branco" é central na construção do quadro teórico dos autores. Paulo Prado, Nina Rodrigues e Sérgio Buarque de Holanda, operam, ainda que de modo diferenciado, sob o registro do excesso sexual da "mulata". Um excesso que pode ser compreendido como perfeitamente adequado a um também libidinoso colonizador português, como no caso de Paulo Prado; ou, como em Nina Rodrigues e Sérgio Buarque de Holanda, pode ser um elemento que enfraquece a moralidade do homem "branco" e de forma correlata a família e a própria nação.

Ao me ater ao argumento da ascensão social – que de maneira recorrente, igualmente, assume a feição de uma acusação e/ou denúncia - como motivação precípua do encontro entre mulher "branca" e o homem "negro", pude identificar tanto nos autores clássicos da literatura analisados no Capítulo 3, quanto nos escritos sociológicos discutidos no Capítulo 4: 1) o caráter tabu da relação homem "negro"/mulher branca; 2) um tabu que se evidencia na troca de atributos socialmente negativos é sua marca – uma "razão prática" -, que se constrói sobre a impossibilidade desse encontro se constituir sob o registro do prazer ou do sentimento 3) como discuti no último item do Capítulo 5, o mutismo que recobre a relação do casal em foco, em grande parte dos escritos analisados nesta tese, sobressaiu-se no meu trabalho de campo, nas adjetivações estéticas e eróticas atribuídas aos homens "negros" que, entretanto, permaneceram opacas em relação ao homem "branco". Através da análise desse material, pude levantar uma questão de extrema relevância para o tema tratado nessa tese: o homem "branco" é recorrentemente apresentado como superior no gênero e na "raça", entretanto, no eixo do erotismo apareceu na fala dos entrevistados de maneira obscurecida.

Seguindo o argumento de Peter Fry (1982) apontei que entre os quatro elementos constituidores das identidades afetivo-sexuais construído pelo autor, o item calcado no binômio "ativo/passivo" relativo ao comportamento sexual de uma identidade está marcado, no eixo do erotismo, pela hierarquia "racial".

As metáforas estéticas, térmicas, viris, de proporção, desempenho e tamanhos, freqüentemente evocadas nas falas dos entrevistados para diferenciar o homem "negro" do homem "branco", evidenciam que se este último é superior (e ativo) no eixo normativo e cotidiano, no eixo do erotismo, aparece como inferior aos "negros" – desempenhando um papel "passivo". Como procurei sustentar, essas diferentes modulações vocalizadas pelos entrevistados estão engendradas nos atributos definidores da hierarquia "racial": capacidade moral e intelectual, beleza e erotismo.

De posse desses instrumentais, pude olhar contrastivamente para a África do Sul perscrutando os valores e representações sociais atribuídos (e veiculados) pelos relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais". A rigidez da concepção de "pureza racial" africâner elidiu qualquer campo de manobra que possibilitasse compensar o estigma da "cor negra" com outros atributos sociais de prestígio. Desse modo, ao contrário de Donald Pierson e Gilberto Freyre, por exemplo, o contato afetivo-sexual "inter-racial" entre homem "negro" e mulher "branca" for explicitamente tematizado como uma ameaça contra a mulher "branca" e, consequentemente, contra o próprio *Volk*.

Seguindo o argumento de Rosana Heringer (1995), desenvolvido através da comparação das análises de Coetzee (1991) e Araújo (1994) sobre, respectivamente, Cronjé e Freyre, creio que é possível afirmar que o desejo sexual "inter-racial" aparece como o elemento constituidor da nação em ambos os países: no Brasil, pela via de sua realização; na África do Sul, pela ênfase na sua negação.

Bibliografia

ABREU FILHO, Ovídio de (1983). "Dona Beja: Análise de um Mito". *In: Perspectivas Antropológicas da Mulher 3*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (1979) *Jorge Amado: Política e Literatura*. Rio de Janeiro, Editora Campus.

AMADO, Jorge (1995). *Jubiabá*. (52° edição). Rio de Janeiro, Record.

_____ (1958) *Gabriela, Cravo e Canela*. São Paulo, Livraria Martins Editora.

ARAGÃO, Luiz Tarlei de (1983). "Em Nome da Mãe". *In: Perspectivas Antropológicas da Mulher 3*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen (1994). *Guerra e Paz: Casa-Grande & Senzala e a Obra de Gilberto Freyre nos Anos 30*. Rio de Janeiro, Editora 34.

ARENDT, Hannah (1989). "O Pensamento Racial antes do *Racismo*". *In: As origens do Totalitarismo: Anti-semitismo, Imperialismo, Totalitarismo*. São Paulo, Companhia das Letras.

ARIÉS, Philipe. (1985). "O Amor no Casamento". *In*: Ariés, P. e Béjin, A. (orgs.), *Sexualidades Ocidentais: Contribuições para a História e para a Sociologia da Sexualidade*. São Paulo, Brasiliense.

AZEVEDO, Aluísio (1977). *O Mulato*. São Paulo, Ática.

_____ (s/d). *O Cortiço*. Coleção Prestígio/Ediouro. Editora Tecnoprint.

AZEVEDO, Thales de (1975). *Democracia Racial*. Petrópolis, Editora Vozes.

BASTIDE, Roger & FERNANDES, Florestan (1959). *Brancos e Negros em São Paulo: Ensaio Sociológico sobre aspectos da Formação, Manifestações Atuais e Efeitos do Preconceito de Cor na Sociedade Paulistana*. (2ª edição revista e ampliada). Coleção Brasiliana, vol. 305. São Paulo, Companhia Editora Nacional.

_____ (1971) As Religiões Africanas no Brasil. São Paulo, Perspectiva.

BATAILLE, Georges (1998). *O Erotismo*. Lisboa, Ed. Antígona.

BECKER, Howard (1997). *Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais*. São Paulo, Hucitec.

_____ (1977). "Marginais e Desviantes". *In*: *Uma Teoria da Ação Coletiva*. Rio de Janeiro, Zahar.

BERQUÓ, Elza (1998) "Sexualidade e Demografia (Comentários Sobre a Exposição de Michel Bozon)" In: Loyola, M. (org.) *A Sexualidade nas Ciências Humanas*. Rio de Janeiro, EdUERJ.

_____ (1988). "Demografia da Desigualdade". *Novos Estudos (Cebrap)*. n° 21, pp. 74-85.

BIRMAN, Patrícia (1991). "Impasses Familiares". *Estudos Afro-Asiáticos*, n° 21, pp. 143-155.

BOURDIEU, Pierre (1999). *A Dominação Masculina*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.

_____ (1996). "A Ilusão Biográfica". *In*: Ferreira, M.M. e Amado, J. (orgs.), *Os Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro, Fundação Getulio Vargas.

_____ (1995). "A Dominação Masculina". *Educação e Realidade*, n° 20, pp. 133-184, UFRS/RS.

CÂMARA, Cristina (2000) "Figuras Emblemáticas da Responsabilidade" In: *Lugar Primeiro*, IFCS/UFRJ.

CAMINHA, Adolfo (s/d). *O Bom-Crioulo*. Rio de Janeiro, Olivé Editora.

CÂNDIDO, Antônio (1991) "De Cortiço a Cortiço". In: Novos Estudos (Cebrap), nº 30, pp. 111/129, São Paulo.

CARDOSO, Fernando H. & IANNI, Octávio (1960). *Cor e Mobilidade Social em Florianópolis: Aspectos das Relações entre Negros e Brancos numa Comunidade do Brasil Meridional*. Coleção Brasiliana, vol. 307. São Paulo, Companhia Editora Nacional.

CARRARA, Sérgio (1996). *Tributo a Vênus: A Luta contra a Sífilis no Brasil, da Passagem do Século aos Anos 40*. Rio de Janeiro, Fiocruz.

CASTRO, Ruy (1992). *O Anjo Pornográfico: A Vida de Nelson Rodrigues*. São Paulo, Companhia das Letras.

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.

CAVALCANTI, Maria Laura V. de C. (1998). "Apresentação". *In: Preconceito de Marca: as Relações Raciais em Itapetininga*. São Paulo, EdUSP.

CHALHOUB, Sidney (1986). *Trabalho, Lar e Botequim: O Cotidiano dos Trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Époque*. São Paulo, Brasiliense.

CLIFFORD, James (1998) "Sobre a Autoridade Etnográfica" In: Gonçalves, J. R. (org.) *A Experiência Etnográfica no Século XX*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.

COETZEE, John M. (1999). *Desonra*. São Paulo, Companhia das Letras.

_____ (1991). "The Mind of Apartheid: Geoffrey Cronjé, 1903". *Social Dynamics*, vol. 17, nº 1, pp. 1-35, CT/SA, University of Cape Town.

CORRÊA, Mariza (1998). *As Ilusões da Liberdade: Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil*. Bragança Paulista, Edusf, caps. I e II.

_____ (1994). "Repensando a Família Patriarcal Brasileira". *In: Colcha de Retalhos: Estudos sobre a Família Patriarcal no Brasil*. Campinas, Ed. da Unicamp.

_____ (1983). *Morte em Família*. Rio de Janeiro, Graal.

CORRÊA, Rosane L. (1994). *A Questão da Cor no Feminino: Pretas, Pardas e Brancas nos Inquéritos Policiais nas Freguesias de São Cristóvão e Espírito Santo*. Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro, PPGS/IFCS/UFRJ.

COSTA PINTO, L. A (1953) *O Negro no Rio de Janeiro: Relações de Raça numa Sociedade em Mudança*. Coleção Brasiliana, Série 5, V.276, São Paulo, Cia Ed. Nacional.

CRAPANZANO, Vincent (1986) *Waiting: The Whites of South Africa*. Londres. Paladin, Grafton Books.

CUNHA, Olívia M. Gomes da (1996). "1933: Um Ano em que Fizemos Contato". *In: Dossiê Povo Negro – 300 Anos, Revista USP*, nº 28, pp. 122-135.

_____(1996b). "Cinco Vezes Favela – uma Reflexão" In: (org) VELHO, G. e ALVITO, M. *Cidadania e Violência*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ/FGV.

DAMATTA, Roberto (1983). "Para uma Teoria da Sacanagem: Uma Reflexão sobre a Obra de Carlos Zéfiro". *In*: Marinho, J. (org.), *A Arte Sacana de Carlos Zéfiro*. Rio de Janeiro, Ed. Marco Zero.

_____ (1983b) "Dona Flôr e Seus Dois Maridos: um Romance Relacional". *In*: Jorge Amado, Km 70 – Tempo Brasileiro Nº 74, pp.3-33.

_____(1981). "Digressão: A Fábula das Três Raças, ou o Problema do Racismo à Brasileira". *In: Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social*. Petrópolis, RJ, Editora Vozes.

DAUSTER, Tania (1985). "A Invenção do Amor: Amor, Sexo e Família em Camadas Médias Urbanas". *In*: Figueira, S. (org.), *Uma Nova Família? O Moderno e o Arcaico na Família de Classe Média Brasileira*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

DEGLER, Carl (1976). *Nem Preto Nem Branco: Escravidão e Relações Raciais no Brasil e nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro, Editora Labor do Brasil.

DOUGLAS, Mary (1966). *Pureza e Perigo*. São Paulo, Ed. Perspectiva.

DUARTE, Luiz Fernando D. (1987). "Pouca Vergonha, Muita Vergonha: Sexo e Moralidade entre as Classes Trabalhadoras Urbanas". *In*: Lopes, J. S. L. (org.), *Cultura e Identidade Operária: Aspectos da Cultura da Classe Trabalhadora*. Rio de Janeiro, Ed. Marco Zero.

DUBOW, Saul (1995) *Scientific Racism in Modern South Africa*. New York, Cambridge University Press.

DUMONT, Louis (1992). *Homo Hierarquicus: O Sistema de Castas e sua Implicações*. Brasília, Ed.UnB.

DURHAM, Eunice (1983). "Família e Reprodução Humana". *In: Perspectivas Antropológicas da Mulher 3*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.

ELIAS, Norbert (2000). *Os Estabelecidos e os Outsiders*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

_____ (1994). *O Processo Civilizador: Uma História dos Costumes*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

FARIAS, Patrícia (1990) *Pegando uma Cor na Praia: Relações Raciais e Classificação de Cor na Cidade do Rio de Janeiro*. Tese de Doutorado, Rio de Janeiro, PPGSA/IFCS/UFRJ.

ESTERCI, Neide (1993). "Aliança, Paixão e Incesto nos Contos de Nelson Rodrigues". *Revista de Ciências Sociais*, vol. 23/24, nº 1/2, pp. 53-68.

FERNANDES, Florestan (1978). *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. São Paulo, Editora Ática, vol. 1.

FIGUEIREDO, Angela (2000). "Efeitos e Interiorização das Diferenças: Representação Subjetiva da Classe entre Famílias Negras e Brancas". *Interseções*, Ano 2, nº 1, UERJ/ NAPE.

_____ (1999). "Velhas e Novas 'Elites Negras'". *In*: Maio, M. C. & Villas-Bôas, G. (orgs.), *Ideais de Modernidade e Sociologia no Brasil: Ensaios sobre Luiz de Aguiar Costa Pinto*. Porto Alegre, Ed. da UFRGS.

_____ (1998). Novas Elites de Cor: Estudos sobre Profissionais Liberais Negros de Salvador. Salvador, Dissertação de Mestrado, FFCH/UFBA.

FOUCAULT, Michel (1979). *Microfísica do Poder*. (org. de R. Machado). Rio de Janeiro, Edições Graal.

_____ (1977). *História da Sexualidade: A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro, Graal, vol. 1.

FREYRE, Gilberto (1977). *Casa-Grande & Senzala*. (18ª ed.). Rio de Janeiro, José Olympio.

_____ (1968). *Sobrados e Mocambos*. Rio de Janeiro, José Olympio, Tomos 1 e 2.

_____ (1940). *O Mundo que o Português Criou*. Rio de Janeiro, José Olympio.

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.