

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

DENGOS E ZANGAS DAS MULHERES-MORINGA: VIVÊNCIAS AFETIVO-SEXUAIS  
DE MULHERES NEGRAS

Autora: Bruna Cristina Jaquetto Pereira

Brasília-DF, 2019

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

DENGOS E ZANGAS DAS MULHERES-MORINGA: VIVÊNCIAS AFETIVO-SEXUAIS  
DE MULHERES NEGRAS

Autora: Bruna Cristina Jaquetto Pereira

Tese apresentada ao Departamento de Sociologia  
da Universidade de Brasília/UnB como parte dos  
requisitos para a obtenção do título de Doutora.

Brasília-DF, junho de 2019

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

**TESE DE DOUTORADO**

DENGOS E ZANGAS DAS MULHERES-MORINGA: VIVÊNCIAS AFETIVO-  
SEXUAIS DE MULHERES NEGRAS

Autora: Bruna Cristina Jaquetto Pereira

Orientadora: Dra. Tânia Mara Campos de Almeida

Banca: Prof. Dr. Joaze Bernardino-Costa (UnB)  
Prof. Dr. Cristiano dos Santos Rodrigues (UFMG)  
Profa. Dra. Paula Balduino de Melo (IFB)  
Profa. Dra. Dione Oliveira Moura (UnB)

## Agradecimentos

Muitas pessoas foram importantes para o período do meu doutorado e para a escrita desta tese, e eu não poderia agradecer suficientemente a cada uma delas por seu carinho, paciência e atenção. Como diz o ditado africano, "*it takes a village to raise a child*", e eu tive a sorte de contar com a mais fantástica das "aldeias" durante esta etapa da minha caminhada.

Eu não chegaria até aqui se não fosse pela minha família. Agradeço inicialmente aos meus pais, Vilma e João Manoel, que muito lutaram para que eu tivesse acesso a uma excelente formação, e que me oferecem o seu apoio incondicional. Agradeço às minhas irmãs amadas, que são o meu porto seguro: a Ana Claudia, pela oportunidade de compartilhar tantos interesses, por estar sempre ao meu lado e por cuidar de mim; e a Kenia, que, apesar de ser a mais nova, é muitas vezes aquela que me ensina e ampara.

Agradeço à minha orientadora, Profa. Tânia Mara Campos de Almeida, por seu apoio, dedicação e paciência com o meu processo produtivo de escrita da tese.

Muitas pessoas do PPG-SOL foram importantes para minha trajetória na pós-graduação. Agradeço especialmente ao Professor Joaze Bernardino-Costa por sua confiança e incentivo. Sempre contei com a boa vontade e ajuda dos/as funcionários/as para lidar com questões burocráticas que poderiam ter sido fonte de tantas preocupações, não fosse seu trabalho impecável. Registro aqui o meu "muito obrigada" sobretudo a Ana Paula Costa, Patrícia Rodrigues, Gabriella Carlos e Renata Souto. Sou ainda muito grata pelas muitas amizades que construí com outros/as estudantes do programa.

Na Universidade de Brasília, vivi os resultados ainda insuficientes, mas já contundentes, das políticas de ações afirmativas, pelo qual tive o privilégio de desfrutar de uma recém-formada e pulsante comunidade de estudantes negros/as. No Grupo de Estudos Mulheres Negras – UnB nos dedicamos a estudar e debater a produção intelectual de autoras negras brasileiras e estrangeiras que, via de regra, estão ausentes das ementas das disciplinas. Naquele espaço de autoformação, reivindicamos os conhecimentos produzidos nas margens, construímos pontes e trocamos afetos, transformando provisoriamente a paisagem local. Agradeço a cada participante – às que frequentaram muitas reuniões, às que frequentaram apenas uma –, pois todas fizeram parte do nosso tecer de sonhos e projetos. Sou grata ainda ao MARE – Núcleo de Estudos em Cultura Jurídica e Atlântico Negro, ao Centro de Convivência Negra – UnB e ao Quilombo – UnB – Diretório Negro pelas parcerias e pelo acolhimento.

A minha carreira como intelectual no período do doutorado foi profundamente impactada pelo convite para integrar a organização do Latinidades – Festival da Mulher Afro-

Latino-Americana e Caribenha. Ajudar a fazer acontecer esse projeto de vanguarda pelo qual os meus olhos já brilhavam foi um desafio e um prazer. Registro aqui o meu agradecimento à fundadora e principal responsável pelo festival, Jaqueline Fernandes, a quem admiro pela sua capacidade de tornar possível o impossível.

Minha estadia na Universidade da Califórnia, Berkeley, foi um dos momentos mais significativos da minha carreira acadêmica. Não tenho palavras para agradecer a generosidade da professora Tianna Paschel, que se tornou para mim um modelo, e que generosamente me recebeu e que me apontou leituras e caminhos quando eu não sabia muito bem por onde começar. O meu "muito obrigada" também ao *BLAC – Blackness in Latin America and the Caribbean*, especialmente a John Mundell e Nicole Ramsey.

Agradeço imensamente a amigos/as e parceiros/as intelectuais que foram fundamentais para este trabalho, especialmente a Cristiano Rodrigues, que esteve presente e envolvido desde o início, e que acreditou em mim quando eu mesma me revirava em dúvidas, angústias e ansiedades. A Cíntia Engel, por me ouvir sempre e por ser infalível todas as vezes que preciso de apoio. A Ana Laura Lobato, por me tirar da toca de vez em quando e por sempre indicar um livro ou artigo que eu precisava conhecer. A Taís Machado Sant'Anna, parceira de aprendizados e de projetos megalomaniacos. A Denise Cruz, companheira de doces e cafés da tarde. A Ionara Silva, que agora vive longe, mas mora no meu coração. A Raissa Roussenq, parceira de planos mirabolantes e companhia de sambas. A Leonardo Martins, com quem dividi cotidianamente, mesmo que à distância, as angústias da escrita.

Agradeço ainda a Monique, Rayane, Verônica e Vanessa por mediarem o meu contato com algumas das entrevistadas, e também a Thânisia, Raíla, Emily e Valéria por me auxiliarem em alguns momentos específicos da pesquisa. Sou particularmente grata a todas aquelas que gentilmente se dispuseram a contribuir para este trabalho relatando experiências tão íntimas.

Sou grata ainda ao CNPq, agência que concedeu a bolsa que recebi durante todo o período do doutorado, e que possibilitou a minha dedicação ao doutorado.

## Resumo

O presente trabalho dedica-se a investigar como gênero e raça configuram as vivências afetivo-sexuais de mulheres negras na sociedade brasileira contemporânea. Adota-se, para tanto, uma abordagem multidimensional, que leva em conta a inter-relação entre subjetividade, imaginário social e dinâmicas interpessoais. Parte-se de uma perspectiva interseccional ampliada, que considera a estética, a sexualidade e a moralidade sexual como elementos de articulação entre gênero e raça. A partir dessa proposta, são abordadas: as experiências de mulheres negras decorridas na infância e na adolescência; situações de flerte e abordagem, bem como relacionamentos; as interações de terceiros – familiares, amigos/as e desconhecidos/as – com casais compostos por mulheres negras e seus pares; e as vivências subjetivas das mulheres negras. Os resultados indicam: a importância da socialização no ambiente familiar e das primeiras dinâmicas afetivo-sexuais nos espaços da escola e da rua para a compreensão e incorporação de significados relacionados a raça e gênero; a tenacidade da associação entre feminilidade negra e sexo; a desvalorização social das mulheres negras enquanto parceiras afetivas em relações oficiais, que se reflete no caráter genderizado e racializado da moralidade sexual; que discursos/regimes de poder sobre gênero e raça, ao pautar as interações e relações afetivo-sexuais de mulheres negras, inscrevem-se em sua subjetividade, configurando percepções de si e dos/as outros/as, além de aspirações, desejos e preferências. Constata-se que a supremacia branca opera na sociedade brasileira, no âmbito aqui considerado, como uma força centrípeta que direciona um fluxo afetivo em direção às pessoas brancas, e que é contraposta, por um lado, pelo apelo sexual atribuído às mulheres negras e, por outro, pelo discurso antirracista.

## **Abstract**

This work aims to investigate how gender and race shape black women's intimate experiences, regarding romantic relationships and sex, in contemporary Brazilian society. A multidimensional approach is therefore adopted, taking into account the inter-relation between subjectivity, social imagery and interpersonal dynamics. It adopts a broad intersectional perspective attentive to how aesthetics, sexuality and sexual morality work as points of articulation between gender and race. From that perspective, the following aspects are analyzed: early experiences in childhood and youth; romantic flirtation and conquest – in face-to-face interactions, on social networks and date apps –, as well as relationships; interactions between family members, friends and strangers with couples composed by black women and their partners; and black women's subjective experiences. The results indicate: the importance of both the socialization at home and the first affective-sexual dynamics in school and other public spaces for the understanding and incorporation of meanings related to race and gender; the tenacity of the association between black femininity and sex; the social devaluation of black women as affective partners in official relations, reflected in the gendered and racialized character of sexual morality; that discourses/regimes of power based on gender and race, in guiding black women's romantic and sexual interactions, get inscribed in their subjectivity, shaping perceptions of oneself and others, as well as aspirations, desires, and preferences. In sum, it shows that, in the scope here considered, white supremacy operates in Brazilian society as a centripetal force that directs an affective flow toward white people, and is counterposed, on the one hand, by the sexual appeal attributed to black women and, on the other, by anti-racist discourse.

## Resumé

Ce travail vise à étudier comment le genre et la race façonnent les expériences intimes des femmes noires concernant les relations amoureuses et le sexe dans la société brésilienne contemporaine. Une approche multidimensionnelle est donc adoptée, prenant en compte les relations entre subjectivité, imagerie sociale et dynamiques interpersonnelles. Il adopte une large perspective intersectionnelle attentive à la manière dont l'esthétique, la sexualité et la moralité sexuelle fonctionnent comme des points d'articulation entre le genre et la race. Dans cette perspective, les aspects suivants sont analysés: expériences précoces dans l'enfance et la jeunesse; flirt romantique et conquête - dans les interactions face à face, sur les réseaux sociaux et les applications de rencontres -, ainsi que les relations; les interactions entre membres de la famille, amis et étrangers avec des couples composés de femmes noires et de leurs partenaires; et expériences subjectives des femmes noires. Les résultats indiquent: l'importance de la socialisation à la maison et des premières dynamiques affectives et sexuelles à l'école et dans d'autres espaces publics pour la compréhension et l'incorporation de significations liées à la race et au sexe; la ténacité de l'association entre la féminité noire et le sexe; la dévaluation sociale des femmes noires en tant que partenaires affectifs dans les relations officielles, reflétée par le caractère sexué et racialisé de la moralité sexuelle; que les discours / régimes de pouvoir basés sur le sexe et la race, guidant les interactions romantiques et sexuelles des femmes noires, s'inscrivent dans leur subjectivité, façonnent la perception de soi et des autres, ainsi que leurs aspirations, leurs désirs et leurs préférences. En résumé, cela montre que la suprématie des Blancs opère dans la société brésilienne en tant que force centripète dirigeant un flux affectif vers les Blancs et se heurte, d'une part, à l'attrait sexuel attribué aux femmes noires et d'autre part, par un discours antiraciste.

## Sumário

<b>Introdução</b> .....	9
<b>Capítulo 1 – Ponto de partida:</b>	
<b>fundamentos analíticos e considerações metodológicas</b> .....	22
Introdução .....	23
1.1. Sujeitos, cenários e interações .....	23
1.2. Um modelo analítico interseccional .....	26
1.3. Considerações metodológicas.....	45
<b>Capítulo 2 – Tornar-se negra</b> .....	60
Introdução .....	62
2.1. "Coração, desejo e sina": socialização na família .....	64
2.2. "O mundo é um moinho": escola, rua e os significados da feminilidade negra .....	84
<b>Capítulo 3 – Os pares e seus enredos</b> .....	102
Introdução .....	105
3.1. Abordagem e flerte .....	107
3.2. Paqueras em tempos de tecnologia .....	132
3.3. Os relacionamentos.....	142
<b>Capítulo 4 – Para além do casal</b> .....	170
Introdução .....	170
4.1. A família .....	172
4.2. Sob o olhar de terceiros .....	198
<b>Capítulo 5 – Subjetividades em tela</b> .....	215
Introdução .....	217
5.1. Corpo .....	219
5.2. Sexualidade.....	232
5.3. Preferências .....	249
<b>Conclusão</b> .....	273
<b>Referências</b> .....	281
<b>Anexo I – Instrumentos de coleta de dados</b> .....	301
<b>Anexo II – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido</b> .....	304
<b>Anexo III – Perfil das participantes da pesquisa</b> .....	305

## Introdução

Nos primeiros meses de 2019, logo no início do que seria uma longa viagem interestadual de ônibus saindo de Brasília, tentei dormir um pouco. Não consegui. Era difícil cair no sono devido ao som alto do celular de uma passageira, que tocava repetidamente uma única canção melosa da dupla sertaneja Chrystian e Ralph, de Goiás, que se tornou famosa lá pelos anos 1980. A música logo cessou, e eu passei de irritada a atenta. Minha sensibilidade de cientista social e pesquisadora já tinha capturado a essa altura a conversa entre as duas amigas sentadas no banco de trás, a quem dei os nomes fictícios de Amanda e Lia.

Quem sabe se inspiradas pela letra romântica da canção, Amanda e Lia falavam sobre suas paixões – seus dengos –, e também sobre suas desventuras amorosas – suas zangas. Eram duas mulheres negras, pele entre tom médio e escuro, uma um pouco mais clara que a outra. Aparentavam ter entre 35 e 45 anos. De cintura fina e quadril largo, dispunham de uma fisionomia que, segundo uma das entrevistadas desta pesquisa, lembra o formato de uma moringa. Aquelas mulheres-moringa contavam dos homens de suas vidas, os que já tinham passado, os que ainda estavam, aqueles que esperavam encontrar quando o ônibus as deixasse em seu destino final. Amanda vangloriava-se por trabalhar pesado na roça, o que lhe permitia não "depende de homem": não queria ficar à mercê de companheiros violentos, como aquele ex-parceiro que denunciara pela Lei Maria da Penha. "Não quero mais saber de homem!", afirmou resoluta, para em seguida confessar que estava há dias flertando com um rapaz pelo Whatsapp. Ela achava que "ainda" era bonita e capaz de arrumar homem para "curtir", quem sabe até poderia atrair um bom partido. Só o trabalho ao sol, alegou, que a deixava mais "preta" do que realmente era e, por isso, feia. Lia não acreditava muito na amiga, achava que o sol não tinha muito a ver com a situação, Amanda era mesmo daquela cor – portanto, feia. Discutiram um pouco sobre as feições "de preta" de cada uma – nariz, boca –, disputando quem era feia ou bonita tendo por medida a aparência mais ou menos negra. Encontraram um único consenso: elogiaram uma à outra pelos cabelos, alisados – logo, "arrumados". Aproveitaram a trégua para dormir, sonhando talvez que acordavam em um outro corpo, branco, quiçá ao lado do parceiro almejado.

A conversa corriqueira entre Amanda e Lia ilustra algumas das questões que perpassam as vivências afetivo-sexuais de mulheres negras no Brasil contemporâneo: a beleza feminina como atrativo para os homens; a relação com o ideal de beleza branco; o

machismo e a violência contra as mulheres; solidão, sexo casual, o desejo de encontrar um companheiro; o uso das tecnologias e redes sociais para paquera. De um diálogo que se poderia supor banal, despontam discussões que têm recebido continuada atenção por parte dos/as cientistas sociais: as relações entre negros/as e brancos/as no Brasil – e, com menor frequência, dos/as negros/as entre si –; as relações de gênero; a interseccionalidade de gênero e raça; compreensões variáveis quanto à natureza e à importância do vínculo afetivo, quanto ao par considerado adequado, quanto ao lugar prazer sexual nos envolvimento contemporâneos.

Alguns desses temas já tinham chamado a minha atenção no período em que eu trabalhei na elaboração de minha dissertação de mestrado, um estudo sobre a violência doméstica contra mulheres negras (PEREIRA, B., 2016). Ao final da pesquisa, se tornara evidente para mim que existia algo que caracterizava os relacionamentos das mulheres entrevistadas e que não estava ainda identificado pela produção acadêmica. Falar em "racismo" não parecia descrever suficientemente o que eu observava, por mais que se tratasse, certamente, de dinâmicas racistas. A entrevista a Berenice em 2012 – integrada a esta tese – foi a última que fiz para a dissertação, e revelou uma trajetória perpassada por violências. Entretanto, nenhum dos episódios que ela narrou poderia ser caracterizado como violência doméstica contra mulheres segundo as definições correntes, por mais que Berenice fosse uma mulher e que os acontecimentos tivessem se dado no contexto de relacionamentos afetivo-sexuais. Em sua história, repetiam-se situações tais como: parceiros que se recusam a circular com ela em espaços públicos; expectativas de que ela fosse a principal provedora do lar; amigas brancas que a mantinham longe de seus maridos por ciúmes; ser procurada para ser a amante de homens brancos casados. Estas eram questões com as quais eu já havia pessoalmente me deparado, e que eram recorrentes nas conversas com amigas negras e também em entrevistas a mulheres negras de perfil variado, para a dissertação.

Nessa mesma época, solteira, eu frequentava espaços de lazer em Brasília com uma de minhas melhores amigas, Cíntia – branca e loira –, principalmente espaços de samba, nos quais passei a observar informalmente que as dinâmicas de flerte e abordagem baseavam-se não apenas em lógicas de gênero, mas também dispunham de um viés racial, e que variavam conforme se tratasse de um evento de caráter mais alinhado ao ideário da democracia racial ou de um espaço ligado de alguma maneira ao ativismo negro. Comecei a me perguntar mais

seriamente que tipo de referências configuravam um tipo ou outro de dinâmica interseccional.

Os esforços por interpelar os afetos e a sexualidade como articulados por gênero e raça contrapõem-se à crença generalizada de que vínculos interpessoais íntimos são constituídos a partir de características internas, autênticas e espontâneas dos indivíduos, segundo as quais as preferências e os gostos seriam intocados pela sociedade, seus padrões e propensões. Talvez a maior resistência em tratar do assunto decorra do desconforto pessoal que nos assola quando nos indagamos – ou somos indagados/as – sobre os motivos para nos relacionarmos com um par de determinado perfil e não de outro, ou ainda de nos sentirmos questionados/as como alguém que constitui um relacionamento a partir de algum tipo de interesse que não o afeto. A pesquisa trata de gostos e preferências, de escolhas e vivências considerando-os resultantes de configurações complexas, e não apenas como decisões individuais conscientes e racionais – embora estas sejam também parte do jogo. Por outro lado, lidar com os incômodos, manejá-los e incorporá-los às análises sobre gênero e raça na sociedade brasileira tem sido a norma para intelectuais mulheres e negros/as, e é uma demanda de qualquer projeto e de qualquer processo de transformação social profunda.

Os questionamentos aos quais me voltei a partir da escrita da dissertação já despontavam como preocupações em outros espaços. Durante o período em que realizei a pesquisa, ganhavam força nas redes sociais debates sobre os efeitos do racismo para a afetividade negra em geral e, particularmente, sobre a maneira como ele resulta na "solidão da mulher negra". Esta expressão tem sido muito utilizada nos círculos intelectuais e da militância negra, empregada sobretudo pelas ativistas que, ao lançar mão dele, designam de maneira ampla o abandono, o desprezo e o sofrimento experimentados por mulheres negras no âmbito afetivo. Em tais ambientes, as discussões sobre solidão afetiva somam-se àquelas sobre a hipersexualização das mulheres negras, e vão ganhando espaço e legitimidade entre os círculos militantes, embora dispondo ainda de um status secundário. Como uma demanda que está relacionada a emoções e que pertence à ordem dos afetos e do desejo, que põe em tela a sua circulação e distribuição, o debate encontra certa resistência para alcançar legitimidade enquanto matéria pertinente à esfera pública.

Na academia, alguns trabalhos de intelectuais negras fazem referência à hipersexualização do corpo feminino negro, referida a uma matriz colonial de relações

sociais<sup>1</sup> (CARNEIRO, 1995; GONZALEZ, 1982a, 1984; NASCIMENTO, B., 1990). Contudo, encontrei poucas publicações brasileiras editadas na última década que fossem dedicadas exclusivamente a questões referentes a gênero e raça, afetividade e sexualidade. Os trabalhos que encontrei tratavam de aspectos pontuais: dos relacionamentos inter-raciais – como os de Zelinda Barros (2003), Laura Moutinho (2004) e Chinyere Osuji (2016) –; das experiências da solidão de mulheres negras – como os de Claudete Souza (2008) e de Ana Cláudia Lemos Pacheco (2013); ou das experiências de homens negros homossexuais – como o de Osmundo Pinho (2012). Essas produções apresentaram importantes contribuições à presente tese. Somadas, deixam ver a existência de uma lacuna de pesquisas empíricas que abordem experiências afetivo-sexuais de mulheres negras de uma maneira panorâmica, que contemplem ainda questões como a homoafetividade, os impactos dos movimentos sociais negros nas relações sociais contemporâneas e o crescente uso das tecnologias e redes sociais.

Foi essa a convergência de fatos e interesses que me despertou para a necessidade e oportunidade de realizar o presente trabalho.

Um pressuposto que atravessa as discussões mencionadas e que incorporo a esta tese diz respeito à natureza das experiências afetivo-sexuais, que são tomadas como "produto de um complexo conjunto de processos sociais, culturais e históricos – formas culturais intersubjetivas que moldam e estruturam a experiência subjetiva da vida sexual [e amorosa] em diferentes ambientes sociais" (PARKER, 1991, p. 13). As reflexões que aqui apresento referem-se de maneira ampla aos aspectos sociológicos dos fenômenos relacionados ao apaixonamento e ao desejo, às experiências eróticas e aos laços subjetivos e sociais criados por afeições.

A produção sociológica e antropológica sobre o tema estende-se em debates entre aqueles/as que defendem a universalidade e os/as que sustentam a especificidade histórica e contextual dos sentimentos e normas sociais que orientam as vivências afetivo-sexuais. Há, por exemplo, uma discussão sobre a existência ou não do "amor passionnal" (GIDDENS, 1993) ou "paixão amorosa" (LOBATO, 2012) em todas as sociedades humanas. Na análise das transformações associadas à modernidade e à modernidade tardia no Ocidente, entram em tela considerações sobre as mudanças na estrutura de sentimentos, nas formas de

---

<sup>1</sup> Analisei anteriormente a produção de intelectuais negras brasileiras quanto a afetividade e sexualidade em dois textos: *"Entre luzes e som, só encontro, meu corpo, a ti"* (PEREIRA, B., 2017), e também em *Quando falamos de amor* (PEREIRA, B., no prelo).

enxergar, expressar e experienciar o amor, o desejo e o sexo, tendo em vista tendências progressivas no sentido da individualização.

Grosso modo, a origem das transformações relacionadas à modernidade é referida aos séculos XVIII e XIX, ainda que algumas delas possam ser rastreadas até os séculos XV e XVI, remetendo às relações de alteridade construídas no bojo das empreitadas coloniais. O domínio da intimidade floresceu como parte do processo de separação entre as esferas pública e privada. Se o domínio da impessoalidade se constituiu como instância das relações anônimas e burocráticas, o âmbito da intimidade passou a abranger – de forma ideal, se não de fato – a subjetividade e a intersubjetividade (BOZON, 2004). Os casamentos deixaram de ser realizados segundo os interesses dos grupos – famílias ou outras instituições sociais –, e a paixão amorosa passou a ser vista como uma experiência emocional desejável, requisito para a constituição de relações amorosas gratificantes e único fundamento aceitável para constituição do casamento (GIDDENS, 1993; LOBATO, 2012). Com a emergência da noção de amor romântico ou conjugal, a união consagrada pelo matrimônio absorveu funções afetivas e sexuais, e o amor tornou-se "domesticado", redirecionando-se o seu potencial subversivo e seu aspecto de imprevisibilidade para a construção de uma vida adulta responsável e familiar. O amor foi, então, "civilizado", no sentido de que, em sua experiência ideal, deveria ser regido pela cultura e a ela subordinar-se. Em oposição ao amor vivido no conforto doméstico, o "amor-paixão" – selvagem, adúltero, secreto, marginal – passou a ser visto como relacionado ao desvio, à transgressão e como uma ruptura com a cultura em prol de um "chamado da natureza" (GIDDENS, 1993; LOBATO, 2012).

Além de ligadas à individualização característica da modernidade, as referidas transformações decorreram ainda da rearticulação de gênero e raça a partir da empreitada colonial e, mais recentemente, dos movimentos sociais que, valendo-se dos marcos conceituais do ideário democrático-igualitarista moderno, reivindicam direitos e acesso igualitário dos grupos discriminados e marginalizados a recursos materiais e simbólicos.

Como categoria histórica – contextualmente variável e dotada de uma trajetória – e cultural – socialmente articulada e dotada de sentido –, gênero opera como uma formulação discursiva que enquadra a anatomia e o sexo com base na divisão biológica fundamental entre macho e fêmea. Institui, assim, uma divisão binária entre feminino e masculino, atribuindo diferenças sociais, psicológicas e culturais a homens e mulheres – diferenças estas que fundamentariam as hierarquias de gênero e a hegemonia masculina. Ao mesmo tempo,

no Ocidente moderno, gênero articula a ideia de heteronormatividade ao presumir coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo (BUTLER, J., 1990, 2004; CONNELL, 2009). Além de influenciar e tomar parte na constituição da estrutura de personalidade e da identidade, gênero opera como um princípio organizador da ordem social nas sociedades modernas e de suas instituições (LORBER, 2006).

A modernidade instituiu um novo padrão de relações de gênero, com o reforço e rearticulação das ideias de diferença sexual e de heterossexualidade compulsória. Mudanças no significado da maternidade e do casamento e transformações na maneira como se concebe a divisão sexual do trabalho ajudaram a cimentar os direitos dos homens sobre as mulheres, além de viabilizar a apropriação sistemática, por parte deles, do trabalho material, emocional, sexual e simbólico desenvolvido por elas (CURIEL, 2013; MCCLINTOCK, 2010; PATEMAN, 1988; RICH, 2012). Para a figura modelar do casal heterossexual, a associação do feminino à emotividade e a transformação do amor romântico no caminho privilegiado de subjetivação das mulheres contribuíram para naturalizar a subordinação da esposa ao marido, consolidando o alijamento da mulher "respeitável" – branca, de classe média – do espaço público, confinando-a ao lar (GIDDENS, 1993; MCCLINTOCK, 2010; ZANELLO, 2018).

Por sua vez, a empreitada colonial desdobrou-se na sistematização da distinção entre natureza e cultura que se tornaram constitutivas das alteridades de gênero e raça. A oposição entre "povos brancos civilizados" – "racionais" e "cultos" – e "não brancos selvagens" – "irracionais/impulsivos" e "primitivos" – passou a codificar e dar sentido às diferenças de gênero nas próprias metrópoles, com a formulação de analogias entre as mulheres brancas e as raças "inferiores"<sup>2</sup> (GONZALEZ, 1982b; MCCLINTOCK, 2010; SCHULLER, 2017; YOUNG, 2005). Nas colônias, o envolvimento dos homens brancos colonizadores com as mulheres dos povos colonizados e escravizados, de modo esporádico ou em regimes de ilegitimidade (prostituição, estupro e concubinato), perfazia uma das faces da dominação

---

<sup>2</sup> Sobre a origem comum das concepções modernas de diferença sexual e de raça, diz Robert C. Young: "A raça era definida por meio do critério da civilização, tendo no topo o homem branco europeu ocidental cultivado e os demais em seguida, numa escala hierárquica, quer numa sucessão de seres vivos, do molusco a Deus, quer no modelo posterior, numa escala evolutiva de desenvolvimento de um estado feminino infantil (selvageria) até um pleno estado adulto, masculino e europeu. Em outras palavras, a raça era definida em termos de diferença cultural, particularmente diferença de gênero – cuidadosamente graduada e classificada" (YOUNG, 2005, p. 114-115).

colonial, conferindo à trama erótica a marca de um acentuado grau de hierarquia e da violência material e simbólica, com impactos que se estenderam aos processos de constituição das subjetividades de colonizadores/as e colonizados/as, senhores/as e escravos/as (FANON, 2008; GONZALEZ, 1982b, 1988a; MAMA, 1997; STOLER, 1995; STOLKE, 2006; YOUNG, 2005).

Nesse sentido, a modernidade representou uma reordenação da "mecânica do poder" – para utilizar uma expressão empregada por Michel Foucault (1988, p. 14) – em torno de gênero e raça e de sua relação com a afetividade e a sexualidade, resultando em novos códigos e imaginários a regular e mediar noções sobre o que e quem é desejável ou interdito/a, e em que contexto.

Também no escopo da modernidade veio à tona e consolidou-se a ideia de que a sexualidade dispõe de um papel central na produção da subjetividade. As práticas sexuais passaram a ser tomadas como expressões da verdade interna e mais profunda dos sujeitos<sup>3</sup>, consideradas como fundamentais para a significação da existência individual e à definição do eu. O sujeito começou então a ser pensado e a pensar-se como um "sujeito sexual" (BOZON, 2004; FOUCAULT, 1988; PARKER, 1991). O "dispositivo da sexualidade" adquiriu proeminência como mecanismo de exercício do poder, e o saber médico ganhou legitimidade para definir os critérios que rotulam (e promovem) certos tipos de sexualidade como "normais" e outros como "desviantes" (FOUCAULT, 1988).

Na gestão do Estado moderno, o sexo passou a ser encarado segundo o prisma da racionalidade, e administrado<sup>4</sup> levando-se em conta os fenômenos e variabilidades da população, esta tomada como um fenômeno econômico e político: natalidade, mortalidade, nupcialidade, fecundidade, incidência de doenças, entre outros, passaram a ser acompanhadas e reguladas pelo Estado, e a "fortuna e o futuro" das sociedades passa a ser associada à maneira como cada pessoa usa o seu sexo<sup>5</sup> (FOUCAULT, 1988).

---

<sup>3</sup> Nas palavras de Foucault, no período contemporâneo, existe "um discurso onde o sexo, a revelação da verdade, a inversão da lei do mundo, o anúncio de um novo dia e a promessa de uma certa felicidade estão ligados entre si" (FOUCAULT, 1988, p. 12).

<sup>4</sup> Novamente para Foucault (1988, p. 26): "O sexo não se julga apenas, administra-se".

<sup>5</sup> Segundo Foucault, "A conduta sexual da população é tomada, ao mesmo tempo, como objeto de análise e alvo de intervenção" (FOUCAULT, 1988, p. 28).

Outras mudanças referentes às vivências afetivo-sexuais são identificadas como características da pós-modernidade ou modernidade tardia, sobretudo em contextos urbanos. As tendências, relacionadas ao processo avançado de individualização e à "emancipação feminina" (BOZON, 2004; GIDDENS, 1993), vão no sentido de uma maior separação entre sexualidade e ordem tradicional de procriação, do enfraquecimento do casamento como instituição e da valorização crescente dos interesses e experiências pessoais, com o concomitante declínio da relevância das orientações normativas sobre os comportamentos individuais. Os relacionamentos contemporâneos ensejariam, assim, laços mais frouxos e frágeis que no passado (BAUMAN, 2004), e a esfera da intimidade teria sido remodelada em direção à valorização dos "relacionamentos puros" e "amores confluentes" – aqueles que se mantêm com base na satisfação e interesse pessoal de cada integrante do casal, e nos quais se pressupõe a equidade entre as trocas emocionais do par (GIDDENS, 1993).

Recentemente, vêm ganhando espaço entre certos segmentos sociais as modalidades de envolvimento abertamente não monogâmicas – trisal, poliamor, relacionamento aberto (PILÃO; GOLDENBERG, 2012) –; o uso de aplicativos de paquera (HOBBS; OWEN; GERBER, 2017); e deslocamentos que resultam da atuação dos movimentos LGBTQI (BUTLER, J., 2004), que contribuem para difundir e conferir legitimidade a identidades, práticas e performances – afetivo-sexuais, inclusive – que tendem a ser invisibilizadas e marginalizadas.

Em contraponto à emergência de um repertório de envolvimento afetivo-sexuais mais plural e de padrões idealmente igualitários, a persistência da divisão sexual do trabalho – com a delegação dos trabalhos de cuidados (invisibilizados, não pagos ou mal remunerados) às mulheres –, da violência homotransfóbica, da violência doméstica, do assédio sexual e do estupro revela a manutenção e, por vezes, o recrudescimento das assimetrias e hierarquias sociais que têm por base o gênero (ALMEIDA, T., 2014). Ao mesmo tempo, outros tipos de hierarquias e desigualdades – sociais, econômicas, culturais e étnico-raciais – constituem e dão sentido aos interesses e experiências amorosos e eróticos. As crescentes ondas de deslocamento populacional (migrações), de fundamentalismo religioso e conservadorismo político, por exemplo, exacerbam os processos de formulação de identidades e alteridades fundadas em gênero, raça e religião, fortalecendo discursos que concebem o gênero como diferença e assimetria, e também a heteronormatividade, além de reavivar pressupostos sexuais referidos à ideia de raça – tão peculiares ao imaginário racista.

Em suma, os sujeitos atualmente dispõem de um maior repertório de possibilidades, e passaram constituir trajetórias afetivo-sexuais mais diversificadas e individualizadas, que se delineiam pela busca da realização pessoal e da felicidade na esfera da intimidade, e na valorização do prazer sexual (GIDDENS, 1993). Por outro lado, suas vivências são também moldadas por regimes de poder/discursos (BUTLER, J., 2004) e marcadas pelas formas de constrição e violência que deles decorrem, e que impactam a maneira como suas experiências são compreendidas e constituídas.

Assim como gênero, mas de maneira distinta, raça desempenha um papel importante como fator de impulso às mudanças decorridas no âmbito aqui considerado.

Desde a modernidade, raça passou a operar como um "dos principais conceitos que organizam os grandes sistemas classificatórios da diferença que operam em sociedades humanas" (HALL, 2013). A humanidade passou a ser sistematicamente dividida em grupos populacionais articulados de acordo com características fenotípicas destacadas como relevantes – cor da pele, textura do cabelo, formato dos olhos, entre outras –, que são tomadas como indicativas de diferenças mais profundas relacionadas à inteligência, ao temperamento, à potência física e à sexualidade (HALL, 1997, 2013; OMI, 2001). Ainda que não constitua um fato genético ou biológico, o conceito mobiliza ideias quanto a diferenças que, a partir de representações (HALL, 1997), da linguagem e das práticas institucionais (NOBLES, 2000), são transformadas em "fatores da cultura humana e da regulação da conduta" na medida em que orientaram a compreensão do mundo e, assim, as interações humanas (HALL, 1997, 2013).

Embora já existissem ideias sobre raça desde pelo menos o século XVI, foi no transcurso da segunda metade do século XIX que as ciências biológicas e as ciências sociais cunharam efetivamente o conceito moderno de raça. Elas consolidaram então as perspectivas explicativas e representacionais que embasam a supremacia branca ao justificar e naturalizar o domínio europeu que ia se estendendo sobre outros povos, por meio da empreitada colonial. Com base em noções evolucionistas, filósofos e cientistas da época propuseram sistemas classificatórios que hierarquizavam coletivos populacionais entendidos como grupos raciais (HALL, 1997; OMI; WINANT, 1994; ZUBERI, 2001), sem que nunca se alcançasse, de fato, um consenso sobre quais seriam estes grupos e suas características inatas, ou quanto aos papéis que deveriam desempenhar na sociedade (ZUBERI, 2001).

Na sua versão moderna, o conceito de raça esteve desde o início atrelado ao racismo, ao pautar a organização sistemática da distribuição de poder entre os grupos raciais, ao configurar um regime de poder exercido sobre grupos não brancos por grupos brancos, e ao forjar estruturas de acesso diferenciados a recursos e direitos (GONZALEZ, 1988a; NELSON, 2008; ZUBERI, 2001). O imaginário racista moderno atribuiu aos/às africanos de tez mais escura, e depois aos/às negros/as, um status incompleto de humanidade, formulado a partir da associação a animais e de sua rotulação como "selvagens" e "primitivos/as" (FANON, 2008; MCCLINTOCK, 2010; WYNTER, 2003; YOUNG, 2005). Em suas vertentes mais dissimuladas, a noção de inferioridade negra é reforçada pela representação dos/as negros/as como "problemas" – por exemplo, como criminosos/as e incapazes de constituir núcleos familiares "estruturados" – ou como "eternas vítimas" (GILROY, 1991).

A história do Brasil confunde-se com a história moderna da raça e do racismo. A relação entre conquistadores europeus com os/as indígenas, a escravização de africanos/as, a Abolição em 1888, os esforços de modernização promovidos pelas elites no início do século XX, a conquista das ações afirmativas para o acesso de estudantes negros/as ao ensino superior em meados do século XXI – todos esses são marcos de uma trajetória longa e que congrega diversas transformações nos significados e conteúdos atribuídos a raça<sup>6</sup>. Como uma constante, mantêm-se os padrões de acentuadas desigualdades raciais que se ancoram no racismo antinegro e na "supremacia branca" (FERNANDES, 1972; TWINE, 1998).

Como em outros países da América Latina, a ideia de identidade nacional brasileira ampara-se na noção de ampla miscigenação e na figura do/a mestiço/a (VIVEROS VIGOYA, 2000; WADE, 2009), favorecidas enquanto maneira de produzir homogeneidade populacional e diluição gradual das populações indígenas e negras, rumo ao embranquecimento (NASCIMENTO, A., 1978; PINHO, O., 2004). A dicotomia simbólica entre brancos/as (polo positivo) e negros/as (polo negativo) é complementada por uma escala de valores e representações que norteia a leitura do "gradiente" de cores e outros atributos fenotípicos da população brasileira, segundo a qual "o indivíduo ou grupo [é] mais

---

<sup>6</sup> Para breves apanhados sobre a história das transformações relativas a raça e racismo, ver, por exemplo, *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia*, de Kabengele Munanga (2004), e *Raça, cor e outros conceitos analíticos*, de Antônio Sérgio Guimarães (2008). Para uma discussão mais ampla sobre a inserção dos/as negros/as na sociedade brasileira, ver também *Sociologia do negro brasileiro*, de Clóvis Moura (1988), e *Race in Another America*, de Edward Telles (2004).

reconhecido e aceito socialmente na medida em que se aproxima do tipo branco, e desvalorizado e socialmente repellido à medida que se aproxima do negro" (MOURA, 1988, p. 62). Há um esfacelamento da linha de cor ou das fronteiras raciais, que se soma ao aspecto em alguma medida contextual de atribuição de classificação, e que convive com a hierarquização dos/as não-brancos/as de acordo com o tom da pele, textura do cabelo, e da avaliação de proximidade dos demais traços fenotípicos do que se convencionou serem características típicas dos grupos populacionais brancos e negros (DIXON; TELLES, 2017; FIGUEIREDO, 2015; GONZALEZ, 1988b; TELLES; PERLA, 2014).

Em sua versão hegemônica, a narrativa brasileira sobre raça enxerga o sexo inter-racial e o seu produto, a miscigenação, como um testemunho autoevidente da ausência de discriminação e de conflitos de cunho racial. O racismo seria incompatível com os vínculos de afeto e/ou eróticos entre pessoas de grupos raciais distintos. Se há muitas pessoas miscigenadas, teria de haver também muitos casais inter-raciais. O sexo ou o relacionamento inter-raciais são lidos como uma prova de que o Brasil é uma "democracia racial erótica" (GOLDSTEIN, 1999). O pressuposto é: o sexo ou a união afetiva iguala cada integrante o par quanto ao status racial, ou ainda, as relações inter-raciais só são possíveis em contextos sociais nos quais as divisões e a hierarquização racial estão ausentes ou enfraquecidas.

Estudos demográficos sobre as relações raciais publicados a partir da década de 1980 contestaram parcialmente a maneira como as relações entre raça, afetividade e sexualidade são pensadas no contexto nacional. Os dados tornaram visível que a nupcialidade da população brasileira tende à endogamia racial; que as mulheres negras, sobretudo as de tez escura (pretas), casam-se menos e mais tarde que as demais; que a maior parte das uniões inter-raciais ocorrem entre homens negros e mulheres brancas (BERQUÓ, 1987; PETRUCCELLI, 2001; SILVA, N., 1987). Embora mantendo intacto o pressuposto de que união inter-racial se equipara a invisibilidade e desimportância da raça, as pesquisas estatísticas puseram a descoberto as dinâmicas racializadas de seleção de cônjuge e sua cumplicidade com as lógicas de gênero.

Uma miríade de contranarrativas ao discurso racial hegemônico tem sido produzida por grupos negros organizados no decorrer da história brasileira (BERNARDINO-COSTA, 2018; MOURA, 1988), reivindicando à população negra igualdade e justiça social, em termos simbólicos e materiais, tendo em vista o combate ao racismo. Num dos capítulos mais recente dessa história, desde o final da década de 1990, os movimentos negros lograram

alcançar mudanças substantivas no âmbito das políticas públicas – sobretudo, com as implementação das ações afirmativas para o acesso ao ensino superior – e ampliar a disseminação de formulações simbólicas alternativas sobre raça e negritude, que têm favorecido a identificação de um contingente maior de brasileiros/as como negros/as e a valorização estética de traços associados à negritude (CALDWELL, 2007; PASCHEL, 2016; PEREIRA, A., 2016; RODRIGUES, 2014; TELLES, 2004). A atuação dos movimentos sociais prioriza questões relacionadas ao mercado de trabalho e acesso à educação, mas estende-se também ao âmbito afetivo-sexual. Em contraponto ao desejo pelo par branco, o ativismo – e, sobretudo, as ativistas e intelectuais negras – têm enfatizado a necessidade de se politizar o amor (FLAUZINA, 2015) e de se construir representações positivas sobre o vínculo entre pessoas negras, combatendo assim a desvalorização estética das mulheres negras e as imagens que as retratam como hipersexualizadas.

Tendo em vista as questões anteriormente consideradas, no presente estudo dedico-me a investigar como gênero e raça configuram as vivências afetivo-sexuais de mulheres negras na sociedade brasileira contemporânea. O foco restrito às experiências de mulheres negras possibilita que eu desenvolva uma abordagem multidimensional, que leva em conta a inter-relação entre subjetividade, imaginário social e dinâmicas interpessoais (presenciais ou não). O recorte permite ainda que eu considere variadas possibilidades e cenários: os vínculos inter-raciais e entre pessoas negras, hétero e homoafetivos; as "novas"<sup>7</sup> modalidades de envolvimento afetivo-sexual, bem como as tradicionais; o uso de aplicativos de paquera e das redes sociais, além de interações em espaços de sociabilidade; a influência de contradiscursos emergentes na sociedade brasileira que desafiam representações e lógicas tradicionais, e seus confrontos com estas. De maneira mais ampla, este é também um estudo da natureza complexa da interseccionalidade de gênero e raça.

A tese está organizada da seguinte forma.

---

<sup>7</sup> Utilizo o termo “novas” entre aspas porque modos semelhantes de envolvimento afetivo-sexual já eram mais comuns entre determinados segmentos populacionais, sendo, porém, estigmatizados, e não identificados a processos relativos à modernidade. Um exemplo pode ser encontrado na maneira como a produção acadêmica aborda, em geral, a organização familiar. Tomando a família nuclear como modelo, arranjos majoritariamente adotados por grupos negros e pobres eram considerados “anômicos”. Atualmente, os mesmos arranjos são lidos como sinal de avanço da independência feminina e de fragilização dos laços matrimoniais, e tratados como “*novos* arranjos familiares”.

No capítulo 1, apresento a perspectiva teórico-conceitual e analítica que emprego na pesquisa, para em seguida tecer as minhas considerações metodológicas. Inicialmente, exponho alguns conceitos e perspectivas de que me valho ao longo da tese e delincho uma proposta de análise a partir do conceito/paradigma da interseccionalidade. Depois, apresento as técnicas que empreguei para a coleta de dados, a estratégia de análise do material coletado e o perfil das participantes da pesquisa, e teço algumas considerações sobre a minha inserção em campo como pesquisadora negra.

No segundo capítulo, dedico-me a explorar a relação entre as interações sociais e a subjetividade, tendo em vista a socialização inicial das mulheres negras no ambiente familiar e também as suas primeiras experiências amorosas e eróticas, em jogos ou de fato, no ambiente escolar e em outros espaços públicos.

Os envolvimento afetivo-sexuais constituem o objeto de análise do capítulo 3. Começo por descrever as dinâmicas de flerte em espaços de sociabilidade, em aplicativos de paquera e nas redes sociais. Em seguida, analiso os relacionamentos, ou seja, os vínculos constituídos para além da interação de flerte e abordagem, e avalio as dinâmicas presentes tanto nas relações inter-raciais quanto nas das mulheres negras com outras pessoas negras.

No capítulo 4, volto-me a explorar as interações de outras pessoas – familiares, amigos/as e desconhecidos/as – com casais compostos por mulheres negras, tendo em vista que as vivências de um relacionamento são influenciadas pelas relações de terceiros com o casal ou com integrantes do casal.

O capítulo 5 está consagrado ao estudo da subjetividade das mulheres negras. Nele, exploro a relação que elas estabelecem com o próprio corpo, com a própria sexualidade, e a maneira como são elaboradas as suas preferências pessoais.

Na Conclusão, apresento brevemente os principais achados da pesquisa, tendo em vista os objetivos indicados, e teço algumas considerações quanto aos seus desdobramentos.

## Capítulo 1 – Ponto de partida: fundamentos analíticos e considerações metodológicas

*Beauty was not simply something to behold; it was something one could do*<sup>8</sup>.

(Toni Morrison, *The Bluest Eye*)

*Descobri que, para mim,  
ser mulher basta.  
Para puxar véus,  
levantar saias  
pintar as unhas de vermelho feroz -  
mesmo que seja só para dizer: para.  
Ou para ver a dança des-contínua do seu corpo  
sobre o meu (o meu oposto)  
pelo espelho que se emancipa  
das paredes deste quarto  
e desta tarde delicada.  
Mas sempre ser mulher basta:  
posto que é inteiro e vã,  
onda que bate na pedra e despedaça  
apenas para voltar inteira  
– afogada –  
num mar de (in)diferenças  
onde cada gota solitária e única  
forma um discurso descomposto,  
cambiante,  
plural:  
mesmo quando me atiro sobre esta pedra,  
que me rechaça.*

(Lívia Natália, *Osun Janaína*)

---

<sup>8</sup> "Beleza não era simplesmente algo a se contemplar; era algo que se podia fazer" (tradução minha).

## **Introdução**

Neste primeiro capítulo, apresento os pilares da pesquisa, isto é, as ferramentas analíticas e metodológicas que empreguei na elaboração da tese. Começo por introduzir os aportes teórico-conceituais que influenciaram o meu olhar para a realidade, que se fazem presentes na construção da pesquisa e na sua apresentação.

Em seguida, discorro sobre o conceito/paradigma da interseccionalidade, que ampara a abordagem de gênero e raça no presente trabalho, e apresento o modelo interseccional que empreguei na pesquisa. Ao construí-lo, priorizei a genealogia entrelaçada das formulações modernas sobre desigualdade e assimetria de gênero e sobre categorizações e hierarquias raciais, e destaquei os conteúdos simbólicos e valorativos compartilhados, tendo em vista a estética, a sexualidade e a moralidade sexual – diretamente relacionadas ao âmbito afetivo-sexual. Além disso, apresento o "discurso da democracia racial" e o "discurso antirracista" que, como "tipos ideais", sintetizam duas versões contemporâneas do discurso racial, e que são constantemente referidos como quadro de referência de sentido no decorrer das interações sociais consideradas pela pesquisa.

Na parte final do capítulo, descrevo o percurso metodológico da coleta de dados e o processo de análise do *corpus* de pesquisa. Por fim, teço algumas considerações sobre a minha inserção em campo como pesquisadora negra.

### **1.1. Sujeitos, cenários e interações**

Na construção das análises apresentadas nesta tese, vali-me de distintas formulações teóricas e conceituais, empregando algumas de maneira mais pontual, em atenção a aspectos e interesses específicos, e outras, de forma mais global.

De George H. Mead, incorporo uma noção geral do processo individual de subjetivação, partindo do pressuposto de que indivíduos e corpos não dispõem de existência prévia à vida social: é por meio da interação social, estabelecida pela comunicação simbólica, que eles adquirem existência. Em linhas gerais, para o autor, o *self* emerge do processo interativo, que torna possível que o indivíduo desenvolva a consciência de si e a habilidade humana de assumir o papel "do outro". A capacidade de reconhecer o outro e de internalizá-lo, mediada pelo caráter simbólico da linguagem e pela competência

interpretativa dos seres humanos, permite que o indivíduo antecipe as perspectivas alheias em um contexto de interação, adaptando continuamente o próprio comportamento e o curso de sua ação. O desenvolvimento do *self*, para Mead, tem um caráter processual: ao brincar, a criança assume diferentes papéis. No contexto do jogo, ela precisa aprender o papel de todos/as aqueles/as que dele participam, ou seja, precisa desenvolver a noção do "outro generalizado", uma ideia geral da comunidade organizada, do grupo social no qual está inserido, que passa então a servir como referência ao comportamento e à ação (DOMINGUES, 2014; MEAD; MORRIS, 1967; MOORE, 2008; SPINK, 2011). Essas ideias de Mead informam sobretudo as minhas análises sobre o período da infância e da adolescência, bem como sobre alguns desdobramentos mais evidentes das vivências travadas nessas etapas da vida.

Por tratar dos aspectos mais gerais da interação, abro mão dos conceitos *self*, *me* e *I* propostos por Mead, e utilizo, ao invés, o termo "subjetividade" para designar genericamente o complexo humano formado pelas instâncias psíquica, emocional e cognitiva. Minha leitura da obra do autor está primordialmente interessada no caráter corporificado, processual e relacional da constituição dos sujeitos, o que me permite explorar as complexas relações entre as dimensões simbólica, social e subjetiva. Valendo-me de sua proposta, considero que discursos e categorias culturais, instituições e valores sociais são interiorizados pelos indivíduos e afetam o desenvolvimento da subjetividade, sendo esta produzida num ambiente particular de interação e em referência a um corpo dado, atravessado de – e constituído por – significados coletivamente elaborados e continuamente rearticulados (DOMINGUES, 2014; MOORE, 2008).

Uma concepção específica da articulação entre indivíduo e sociedade atravessa todo o trabalho, e responde pela forma como abordo tanto as interações sociais quanto outros tipos de relações e dinâmicas sociais. Pela própria natureza do objeto de pesquisa e da argumentação tecida, afasto-me das abordagens que tomam o indivíduo como uma entidade a-histórica e, influenciada pelas contribuições de Foucault, priorizo a utilização do termo "sujeito"<sup>9</sup>, com vistas a destacar a maneira como a subjetividade é produto de relações de poder. Se, baseada em Mead, entendo que ela se constitui a partir dos contatos e relações sociais mais imediatos, ressalto que tais interações estão imersas em discursos "que

---

<sup>9</sup> Para discussões sobre os conceitos de pessoa, *self*, indivíduo e sujeito, ver *The Subject of Anthropology* (MOORE, 2008) e também *Pessoa, indivíduo e sujeito* (SPINK, 2011).

localizam os seres humanos em regimes de pessoa" (SPINK, 2011, p. 12), e que conjunções específicas de estratégias de poder buscam "produzir sujeitos de determinado tipo, moldar e organizar a psique, fabricar indivíduos com certo padrão de desejos e aspirações" (SPINK, 2011, p. 16). Este não é, contudo, um processo unilinear e estático, no sentido de que os sujeitos dispõem de algum grau de agência no processo de subjetivação, e que tanto se identificam como resistem – ainda que nunca escapem totalmente – às posições estabelecidas por formulações discursivas hegemônicas, suas práticas e seus efeitos (MOORE, 2008).

Recorro ocasionalmente a formulações de Erving Goffman para analisar as interações sociais, tanto as que observei diretamente quanto aquelas que recreei a partir das entrevistas que conduzi e do *survey* que apliquei para a pesquisa. De Goffman, incorporo, em primeiro lugar, a preocupação analítica com a "ordem da interação", isto é, com a estrutura das interações face a face. A ordem da interação refere-se às formulações simbólicas e convenções sociais prévias à interação social que operam como pressupostos cognitivos que orientam indivíduos e grupos (ou "equipes") em um encontro social (CASTRO, 2012; GOFFMAN, 1983). Em segundo lugar, teço considerações sobre o cenário da interação quando ele se mostra relevante para a questão aqui investigada. Para o autor, "a parte cênica do equipamento expressivo" (GOFFMAN, 2013, p. 36) participa da forma como aqueles/as que interagem definem a situação. Em terceiro lugar, volto meu olhar justamente para a questão da "definição da situação"<sup>10</sup>, ou seja, para como os/as participantes de um encontro social interpretam e buscam projetar uma determinada interpretação da situação na qual interagem, estabelecendo relações de cooperação ou de ruptura com os/as demais (CASTRO, 2012; GOFFMAN, 1983, 2013). Em minha leitura das interações sociais, atento-me às relações de poder que atravessam e estruturam os encontros, tendo em vista que a capacidade de definir o que está acontecendo e de estabelecer como legítima certa definição da situação depende "de quem tem o poder de propor e sustentar a definição" (GASTALDO, 2008, p. 150).

---

<sup>10</sup> Assim Édison Gastaldo explica a ideia de "definição da situação": "Trata-se do processo a partir do qual se atribui um sentido ao contexto vivido, da resposta que cada pessoa dá à seguinte pergunta: o que está acontecendo aqui, agora?" (GASTALDO, 2008, p. 150).

## 1.2. Um modelo analítico interseccional

Ao discutir questões relativas a gênero, raça e/ou classe, intelectuais negras têm destacado a importância de se reconhecer e dar visibilidade à maneira como tais fatores – assim como como sexualidade, geração, nacionalidade, entre outros – encontram-se entrelaçados na articulação de desigualdades e hierarquias sociais. Nos Estados Unidos, Audre Lorde (2007a) é reconhecida como a autora que inicialmente pautou de forma explícita a importância de se admitir a existência de diversos tipos de opressão, atentando-se para as maneiras como gênero, orientação sexual, classe, raça e geração resultam em diferenças dentro de um grupo específico – tal como "mulheres", "negros/as" ou "mulheres lésbicas". No Brasil, a obra de Lélia Gonzalez registrou termos e caminhos dos debates travados entre intelectuais e ativistas negras na década de 1980. A autora referia-se ao "capitalismo patriarcal-racista" e ao "caráter triplo" da discriminação (GONZALEZ, 1988b, p. 137) sofrida por mulheres negras, indicando a insuficiência do recurso a apenas uma categoria explicativa – gênero, raça ou classe<sup>11</sup>.

O conceito/paradigma de "interseccionalidade", desenvolvido e promovido por intelectuais negras estadunidenses no final dos anos 1980, início dos 1990, foi criado com o intuito de dar visibilidade à complexidade do entrecruzamento de categorias de opressão (NASH, 2008), e vem ganhando terreno na produção acadêmica nacional que considera a combinação de diferentes tipos de hierarquia social. É possível que a popularidade do termo decorra de um certo grafismo que lhe é peculiar: é difícil ouvi-lo e não pensar imediatamente em uma "encruzilhada". Essa foi, de fato, a intenção da autora que o cunhou: Kimberlé Crenshaw o emprega de forma metafórica, como um conceito "que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação", e que "trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcado, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras" (CRENSHAW, 2002, p. 177). Assim, a autora defende que o conceito permite investigar "as diversas maneiras pelas quais gênero e raça interagem para conformar as múltiplas dimensões das

---

<sup>11</sup> Para discussões sobre a maneira como intelectuais negras brasileiras debatem na atualidade a combinação de gênero, raça e classe, ver os trabalhos de Cláudia Pons Cardoso (2012), de Joaze Bernardino-Costa (2013) e de Ana Claudia Jaquetto Pereira (2016).

experiências [sociais] de mulheres negras"<sup>12</sup> (CRENSHAW, 1991, p. 1244, tradução minha), e evidencia que problemas enfrentados por "mulheres" afetam de modo distinto diferentes "subgrupos" raciais de mulheres, e que questões relevantes para mulheres de grupos raciais marginalizados também são questões "de gênero" (CRENSHAW, 2002).

No esforço de desenvolvimento de um "quadro explicativo" ou de um "paradigma" de abordagem do entrelaçamento entre gênero, raça e classe, Patricia Hill Collins (2009), por sua vez, estabelece uma distinção entre "matriz de dominação" e "interseccionalidade". Para a autora, as opressões baseadas em raça, classe, gênero, sexualidade e nação, entrecruzadas, organizam uma "matriz de dominação", peculiar a uma determinada sociedade, configurando quatro "domínios de poder": o estrutural, o disciplinar, o hegemônico e o interpessoal. Já o termo "interseccionalidade" é empregado por Collins para se referir a formas particulares de opressões combinadas, tais como "interseccionalidade de gênero e de raça" ou "interseccionalidade de sexualidade e classe". Aproveitando suas contribuições, ressalto que o presente estudo se dedica a explorar a interseccionalidade de gênero e raça, atentando-se também, ainda que secundariamente, a classe e sexualidade.

Ao tratar das maneiras como o termo tem sido empregado, Collins (COLLINS; BILGE, 2016) destaca que "interseccionalidade" é, antes de tudo, um "dispositivo heurístico", uma ferramenta analítica voltada a construir um olhar crítico para a realidade, e que tem por objetivo primordial facilitar a visualização e o combate das desigualdades sociais. Nesse sentido, a autora defende que o conceito/paradigma está em constante fazer e que deve ser utilizado de muitas formas, de maneira a se adequar aos contextos e propósitos para os quais é aplicado.

Valendo-me dos ganhos ensejados por esta "ferramenta analítica", procuro no entanto evitar alguns dos problemas comuns que noto em seu uso, e que, defendo, enfraquecem o seu potencial subversivo em termos teórico e político, sobretudo no que diz respeito à desestabilização dos binários de gênero e raça (NASH, 2008). Compartilho de forma rápida reflexões que desenvolvi lentamente ao longo da elaboração deste trabalho, quando, seguindo a orientação de Collins (COLLINS; BILGE, 2016), percebi a necessidade de se pensar novos modelos analíticos a partir do marco da interseccionalidade.

---

<sup>12</sup> No original: "*the various ways in which race and gender interact to shape the multiple dimensions of Black women's [...] experiences*".

A meu ver, o maior dos desafios é a distorção que deriva de se manter intocado o "significante" oculto de uma determinada "categoria de opressão" no escopo da análise. Isso acontece quando, para ater-me a gênero e raça, "o homem" e "o masculino" ou "o/a branco/a" e "a branquitude" infiltram-se silenciosamente na análise como o parâmetro contra o qual se "medem" questões, fenômenos e experiências relativos a um grupo de posição relativa subordinada. Quanto a gênero, isso significa manter implicitamente as mulheres brancas como referencial de comparação, como modelares, e tomar as mulheres negras como "específicas", como um "desvio" em relação ao "padrão". Quanto a raça, a tendência – ainda que um pouco menos marcada – é que os homens negros ocupem silenciosamente o lugar do "significante". Com efeito, este é um dos mecanismos pelos quais operam nas sociedades as diferenciações e hierarquizações de raça e gênero<sup>13</sup>; incorporá-los no estudo de fenômenos sociais importa para a análise certas características mesmas do fenômeno pesquisado, reproduzindo-o.

A se manter intocado o significante (oculto) das categorias de gênero e raça, a distorção se estende para a definição do próprio objeto da pesquisa. Seguindo a lógica apontada, as fronteiras do que se deveria considerar em um estudo sobre mulheres negras, como este, seriam estabelecidas tendo em vista aquilo que se verifica para as mulheres brancas, por um lado, e para os homens negros, por outro. O trabalho deve se concentrar em trazer à tona aquilo que é "específico" para mulheres negras, e isso é definido em termos de "diferença". O reverso não é, contudo, cogitado: não se demanda de um estudo sobre mulheres brancas (ou sobre homens negros) que trate apenas daquilo que não se verifica para homens brancos ou mulheres negras (ou então para homens brancos e mulheres brancas).

Talvez o problema decorra de se colocar o foco em gênero e raça como categorias de opressão, o que direciona o olhar para o grupo oprimido, e não necessariamente para aquele que dela se beneficia. Nesse sentido, prefiro referir-me a ambos como categorias sociais que delimitam, constroem e dão sentido a diferenças que são articuladas como hierarquias, estabelecendo relações sociais assimétricas. Dessa forma, o lugar ocupado por todo e cada

---

<sup>13</sup> Por exemplo, em *Razão, "cor" e desejo*, Laura Moutinho (2004) aponta que um determinado atributo que estigmatiza constrói-se em relação ao que se toma como "normal". Em seu estudo sobre relacionamentos inter-raciais, o "mito da erotização do homem negro" funda-se sobre um silêncio quanto ao homem branco, que, no entanto, ocupa o lugar de significante, dotado de "valor absoluto, modelar e universal" (p. 351).

sujeito é considerado como relativo a outros sujeitos e grupos sociais, e elimina-se a necessidade de adotar um ponto focal como régua de análise.

Um segundo problema decorre de se extrapolar o potencial metafórico do conceito de interseccionalidade. Como nos lembra Collins, "interseccionalidade" é um dispositivo heurístico, e não um termo descritivo. Embora a metáfora seja, muitas vezes, útil, gênero e raça não são como avenidas isoladas que se cruzam em certos pontos. Eles dispõem de histórias, características e conteúdos que lhes são próprios, e que nem sempre podem ser abordados de forma análoga ou em paralelismos, mas que também são, em vários pontos e de formas complexas, compartilhados e mutuamente referidos.

Para evitar as distorções que daí decorrem, ao construir um modelo de análise interseccional também levo em conta que, como sistemas de significado e regimes de representação, gênero e raça dispõem de uma origem entrelaçada, e foram rearticuladas pela modernidade de maneira relativamente combinada. Por isso, compartilham entre si uma porção substancial de seu conteúdo, linguagem e de suas lógicas de sentido, dispondo de um mesmo eixo articulador das noções básicas de diferença/desigualdade e hierarquia: as díades "natureza e cultura", "ativo e passivo", "superior (ou normal) e inferior". Daí, por exemplo, a possibilidade de se estabelecer referências mútuas: a recorrente feminização das terras conquistadas; a representação dos homens não brancos como emasculados ou feminizados e das mulheres não brancas como masculinizadas; a comparação dos povos não brancos às mulheres – já que ambos estariam mais próximos da natureza, em estado "selvagem" (MCCLINTOCK, 2010; STOLER, 1995; WADE, 2009; YOUNG, 2005).

Isso não significa ignorar peculiaridades no desenrolar histórico ou no funcionamento de gênero e de raça, ou desconsiderar que, numa determinada circunstância, um ou outro aspecto pode se tornar mais "saliente" como produtor de sentido ou determinante da posição relativa dos sujeitos. Porém, nesta tese, ao empregar a perspectiva interseccional na análise de um contexto ou interação social específica, meu foco nem sempre será delimitar precisa e inequivocamente o que se refere a gênero e o que se refere a raça. Isso porque, em primeiro lugar, tendo em vista conteúdos simbólicos e valorativos compartilhados, em certas situações, tal separação a rigor não existe. Em segundo lugar, porque os sujeitos ali presentes não deixam em momento algum de serem lidos e constituídos tendo em vista uma coisa e outra, simultaneamente e em combinação.

Minha proposta é promover uma análise interseccional que, embora eventualmente atenta às diferenças nas experiências dos grupos sociais articulados pelas clivagens de gênero e raça, não as priorize enquanto fundamento explicativo. Como alternativa, construo um modelo analítico baseado em duas estratégias principais, tomando por base fatores que se destacaram como relevantes no próprio contexto da pesquisa.

Em primeiro lugar, identifico três fatores que são cruciais para a compreensão daquilo que a pesquisa retrata: estética, sexualidade e moralidade sexual. Cada um deles é central para a construção da teia de significados hegemônicos relacionados tanto a gênero quanto a raça, e é ainda estruturante dos modos como a afetividade e a sexualidade são configuradas, compreendidas e experimentadas. A seguir, comento em linhas gerais a maneira como esses fatores aparecem inicialmente elaborados pela modernidade ocidental, na narrativa de modernidade brasileira ou nos projetos de modernização nacional, e no Brasil contemporâneo. No decorrer dos capítulos, indicarei como eles são acionados para dar sentido às interações e relações sociais.

Em segundo lugar, apresento o "discurso da democracia racial" e o "discurso antirracista". Construídos à maneira de tipos ideais que cristalizam uma narrativa hegemônica e outra contra-hegemônica, eles capturam as elaborações simbólicas e valorativas referentes a raça e atravessadas por gênero que circulam pelo imaginário brasileiro contemporâneo. Ao delinearlos, atendo-me aos aspectos relevantes para esta pesquisa. Ao longo dos capítulos, os dois tipos de discurso são constantemente acionados pelos sujeitos ao longo da interação.

### **1.2.1. Os fatores da interseccionalidade de gênero e raça no âmbito afetivo-sexual**

#### *Estética*

No imaginário ocidental moderno, um dos argumentos que alicerça a construção de raça como categoria hierárquica e de diferença fundamental entre seres humanos diz respeito a valorações estéticas. Formuladas inicialmente pelos filósofos e teóricos do racismo científico no século XIX, as escalas de beleza foram concebidas a partir de representações de diferenças físicas e estabeleciam comparações entre corpos africanos, cujos rostos eram retratados à semelhança de macacos, e europeus, cujas feições eram ilustradas por esculturas

gregas (YOUNG, 2005). A hipervisibilidade recém-conferida aos/às negros/as recaía sobretudo sobre o corpo das mulheres "primitivas". A exemplo de Saartjie Baartman<sup>14</sup>, a Vênus Hotentote, o corpo negro feminino foi dissecado, examinado e exposto em nome da investigação e da comprovação da "natureza inferior" e "anacrônica" tanto do corpo feminino quanto da anatomia dos povos "primitivos". Aparência e fisionomia foram tratadas como evidências de qualidades temperamentais – tais como racionalidade, de um lado, e apetite sexual "primitivo", de outro (MCCLINTOCK, 2010).

Por aqui, além da herança das representações do corpo feminino negro como hipersexualizado, a influência dos teóricos e cientistas europeus fez-se sentir fortemente no arcabouço dos esforços eugênicos deflagrados no início do século XX. Rearticulando princípios das teorias do racismo científico em projetos nacionais de "melhoria" da população, os intelectuais e políticos brasileiros encontraram na mestiçagem um dos caminhos para modernizar a nação, guiados por miragens de um povo brasileiro de fenótipo claro e racialmente homogêneo a ser alcançado no decorrer das gerações (ANDREWS, 2014; BENTO, 2009; DÁVILA, 2006; JARRÍN, 2017; SCHWARCZ, 1993). "Modernizar" era também um projeto de "embelezar" a sociedade, livrando o país de seus elementos mais "feios" – isto é, de tez mais escura e também dos/as doentes. As preocupações nesse sentido direcionavam-se sobretudo à beleza feminina, já que as mulheres eram vistas como a matriz da futura nação (JARRÍN, 2017).

No Brasil contemporâneo, a avaliação estética segue lógicas de gênero que também se fazem presentes em outras sociedades, e existe uma expectativa de que as mulheres, em particular, atendam a um padrão restrito em termos de estética corporal e aparência geral, com especial apreciação da juventude e da magreza (DELIOSKY, 2008; WOLF, 2002; ZANELLO, 2018). Além disso, os critérios de julgamento e os juízos estéticos são definidos tendo em vista raça e classe, amiúde codificados em expressões aparentemente neutras. Assim, um lugar frequentado por "gente bonita" faz menção a um espaço social de circulação

---

<sup>14</sup> Saartjie Baartman foi uma mulher do povo khoisan, que vive no território da atual África do Sul. Baartman foi levada à Europa no século XIX e exibida como atração em eventos de aberrações, devido ao formato avolumado de suas nádegas, sob o nome de "Vênus Hotentote". Embora em vida tenha se negado a se deixar examinar por cientistas, depois de sua morte, seu corpo foi dissecado por George Cuvier, que dele se valeu para chegar à conclusão de que o povo "hotentote" estaria mais próximo dos grandes primatas do que dos humanos em geral. O exame da genitália de Baartman, que dispunha de pequenos lábios avolumados, serviu de argumento para que os cientistas da época retratassem os/as africanos/as como mamíferos primitivos dotados de órgãos sexuais e desejo sexual maiores do que os dos homens e mulheres brancos/as.

de pessoas das camadas médias e altas e de tez clara, ao mesmo tempo em que a feiura é atribuída genericamente a pessoas "pretas e pobres". "Boa aparência", termo usualmente empregado para descrever requisitos para vagas de trabalho<sup>15</sup>, designa, de forma implícita, a preferência por candidatos/as brancos/as ou de tez clara e de aparência e comportamento identificados com códigos das classes médias (CALDWELL, 2007; CARNEIRO, 2003b; GONZALEZ, 1984; GORDON, 2013; JARRÍN, 2017).

De forma geral, predomina o ideal de beleza branco, amplamente difundido por veículos midiáticos, pelo mercado da moda e pela indústria cosmética. Os mais celebrados ícones de beleza são pessoas loiras, tal como a modelo Gisele Bündchen. Na televisão, que dispõe de influência substancial sobre a vida cotidiana dos/as brasileiros/as, os/as negros/as estão sub-representados/as e, quando presentes, são retratados/as de maneira depreciativa: em condições de subserviência, pobreza e encarnando o arquétipo da feiura<sup>16</sup> (HORDGE-FREEMAN, 2015; PINHO, P., 2009; TWINE, 1998).

Em consonância com uma dinâmica de classificação/discriminação racial baseada em "marcas" mais do que em origem, característica da sociedade brasileira (NOGUEIRA, O., 2007), os traços fisionômicos associados à ascendência africana são lidos como negativos, e aqueles remetidos à branquidão, valorizados. Há uma atenção acentuada à tonalidade da pele e textura dos cabelos, com preferência pela tez branca e pelos tons de pele morena mais claros, pelos cabelos lisos ou, no máximo, ondulados. Nariz "largo", pele escura, cabelos cacheados a crespos e lábios "grossos" são considerados feios, e eventualmente, associados à animalidade (EDMONDS, 2007a, 2007b; GONZALEZ, 1984; GORDON, 2013; JARRÍN, 2017; TWINE, 1998). Certos sinais ocasionalmente referidos à negritude são, por vezes, enaltecidos, como se vê na preferência nacional pela "bunda" grande. Entretanto, o atributo é lido em termos de "cultura nacional" mais do que identificado como sinal de ascendência africana (EDMONDS, 2007a), e relacionado ao erotismo mais do que à beleza.

---

<sup>15</sup> O uso da expressão em anúncios de emprego foi oficialmente proibido em 1995, mas ela continua sendo utilizado em situações cotidianas (JARRÍN, 2017).

<sup>16</sup> Nesse sentido, diz Sueli Carneiro: "Quando falamos em romper com o mito da rainha do lar, da musa idolatrada dos poetas, de que mulheres estamos falando? As mulheres negras fazem parte de um contingente de mulheres que não são rainhas de nada, que são retratadas como antimusas da sociedade brasileira, porque o modelo estético de mulher é a mulher branca" (CARNEIRO, 2003a, p. 2).

Sobretudo para as mulheres, ser vista como "bonita" ou "feia" tem impactos multidimensionais – daí a justificativa para o empenho de proporções às vezes enormes de tempo e dinheiro à procura do visual ideal (ZANELLO, 2018). Como atributo de performance da feminilidade ou dispositivo de leitura de raça e classe, a beleza ou sua ausência influenciam as oportunidades de trabalho, a possibilidade de inclusão ou de marginalidade no ambiente escolar e em espaços de sociabilidade e lazer, o tipo de afeto e cuidado recebido no ambiente familiar e a maior ou menor oportunidade de encontrar parceiros/as afetivo-sexuais. Atribuída a determinados sujeitos e negada a outros, ela funciona como um critério de humanidade e de valor social e, portanto, opera como pilar da identidade pessoal e das percepções de si (FIGUEROA; MOORE, 2013; HORDGE-FREEMAN, 2015; JARRÍN, 2017).

### *Sexualidade*

Outro pilar de sustentação das noções de diferença sexual e de diferença racial é a sexualidade. Assim como as características estéticas, a sexualidade dos grupos sociais passou a ser retratada a partir do período moderno de maneira a designar o lugar atribuído a cada um deles numa escala entre a animalidade ou primitividade e a humanidade plena.

No século XVIII, o corpo feminino foi tomado como patologicamente "saturado de sexualidade", tendo em vista a imagem da "mulher nervosa" e "histérica", por um lado, e a da "mãe", por outro. A sexualidade feminina passou a ser concebida e regulada tendo em vista o ideal heteronormativo, a capacidade reprodutiva e os objetivos considerados estratégicos para a nação (FOUCAULT, 1988). No século XIX, à racionalidade atribuída aos homens brancos burgueses e europeus contrapunha-se à representação das mulheres brancas e dos/as não europeus/eias, e estes/as eram retratados como dotados/as de certo pendor às paixões, isto é, como supostamente incapazes de resistir aos impulsos naturais. Na metrópole, as clivagens entre mulheres eram estabelecidas entre aquelas da classe média, vistas como recatadas e civilizadas, e as mulheres da classe trabalhadora, tomadas como promíscuas e "selvagens", em comparações que se amparavam em metáforas raciais e em referências à sexualidade das mulheres não brancas das colônias (STOLER, 1995). Ao mesmo tempo, a capacidade (masculina) de conter impulsos animais e de manter a diferenciação sexual entre homens e mulheres era vista não apenas como sinal de

superioridade racial, mas também como a própria fonte da supremacia branca (SCHULLER, 2017).

Dentro desse quadro de referências, prosperou a noção de que os/as negros/as disporiam de uma sexualidade exacerbada. Na formulação da ideia sobre diferenças raciais, o imaginário forjado a partir do racismo científico do século XIX atribuiu aos/às negros/as "uma sexualidade atrativa, mas perigosa, uma fertilidade aparentemente abundante e ilimitada, embora ameaçadora"<sup>17</sup> (YOUNG, 2005, p. 118), e que se opunha à superioridade intelectual da raça branca<sup>18</sup>.

Na formação racial brasileira, sexualidade e raça estão intimamente conectadas (GOLDSTEIN, 1999), a ponto de que, como indicou Roger Bastide (1961), a pergunta "raça" sempre enseje a resposta "sexo" (BASTIDE, 1961; GOLDSTEIN, 1999). Nas narrativas sobre a formação da nação brasileira, a hipersexualização das mulheres negras adquire importância substancial, pois é sobre sua figura que recai o papel de "mediadora" entre culturas e raças (GIACOMINI, 1994). A imagem do corpo feminino que "exerce" um apelo sexual romantiza as práticas sexuais sádicas e exploratórias sistemáticas dos homens brancos em relação às mulheres não brancas. Longe de ser exclusiva da sociedade brasileira, ela aparece frequentemente na caracterização das relações ensejadas pela escravidão, pelo colonialismo, ou mesmo em situações de desigualdade racial em sociedades contemporâneas (CARNEIRO, 2003a; HERNTON, 1973; YOUNG, 2005). Na versão nacional, porque atrativas para o português "viril" (portanto, ativo), a mulher negra, "passiva", e a mulher "mulata", "superexcitada", conclamam ao sexo inter-racial que "produz", pela miscigenação, o povo brasileiro<sup>19</sup>. As mulheres brancas, por sua vez, em comparação com as negras, são retratadas como "aguadas" (MOUTINHO, 2004), porém frágeis e domésticas, belas e castas,

---

<sup>17</sup> Analisando a produção científica sobre raça do século XIX, Young afirma: "Encerrado dentro das produções científicas sobre raça, um pressuposto central (e fantasia paranoica) foi incessantemente repetido: o incontrolável vigor sexual das raças não brancas e sua ilimitada fertilidade" (YOUNG, 2005, p. 220).

<sup>18</sup> Sobre a maneira como a sexualidade negra é representada, diz Frantz Fanon: "Diante do negro, com efeito, tudo se passa no plano genital. [...] Eles têm a potência sexual. Pensem bem, com a liberdade que têm em plena selva! Parece que dormem em qualquer lugar e a qualquer momento. Eles são genitais. Têm tantos filhos que não os contam mais. [...] Pois o negro tem uma potência sexual alucinante" (FANON, 2008, p. 138).

<sup>19</sup> Tal narrativa encontra-se articulada de maneira pioneira e exemplar na obra *Casa-grande & senzala* (FREYRE, [1933] 1995), e visões semelhantes, porém com variações, são veiculadas na produção de outros autores clássicos das relações raciais brasileiras. Ver, nesse sentido, as análises apresentadas por Gonzalez (1984), Helena Bocayuva (2001), Moutinho (2004) e por Sônia Giacomini (2006).

atributos adequados para o desempenho do papel de "procriadoras", reprodutoras da família nuclear branca (BOCAYUVA, 2001).

No período mais recente, a sexualidade brasileira organiza-se como uma "ordem social profundamente patriarcal" (PARKER, 1991, p. 14), sendo o prestígio e o poder masculinos fundados no controle da conduta sexual feminina (HEILBORN; CABRAL; BOZON, 2006). Nesse esquema, gênero tradicionalmente define a interpretação das práticas sexuais, e as categorias de macho e fêmea, tomados como oposições naturais, embasam o universo dos significados sexuais (PARKER, 1991). Masculinidade, segundo tal ótica, define-se como atividade, e pelas noções de força, poder e violência; feminilidade, por sua vez, está atrelada a passividade, imperfeição, inferioridade e impureza. As relações entre "machos" e "fêmeas", nesse sentido, são estruturadas em termos de sexo e poder (PARKER, 1991). Há também distinções marcantes nas maneiras como homens e mulheres enxergam a sexualidade: enquanto as mulheres tenderiam a subordinar a experiência sexual à afetividade, adotando uma "perspectiva relacional", os homens estariam inclinados a uma postura "instrumental", atribuindo à sexualidade um valor por si mesma, cultivando a disposição ao sexo e valorizando um número elevado de parceiros/as (HEILBORN; CABRAL; BOZON, 2006).

Imiscuída ao imaginário nacional contemporâneo sobre sexualidade, reaparece a bem conhecida imagem da sexualidade negra exacerbada (MOUTINHO, 2004). Como desdobramento, homens negros e de mulheres negras são considerados sexualmente desviantes, vistos/as como incapazes de performar os papéis modelares de gênero, e logo, de se organizar em núcleos familiares "estruturados" (GIACOMINI, 2006; PACHECO, 2006). Além disso, as mulheres negras são frequentemente associadas à hipersexualidade e à prostituição (MOUTINHO, 2004; NASCIMENTO, B., 2006; OSUJI, 2013a; TWINE, 1998; WILLIAMS, 2013).

Tais imagens articulam-se e ganham legibilidade dentro dos "protocolos ambivalentes de fantasia e desejo" (YOUNG, 2005, p. 198), isto é, provocam sentimentos e despertam atitudes ambivalentes (HALL, 1997; WADE, 2009; YOUNG, 2005): se a noção de erotismo "ardente" e sexualidade exótica provoca curiosidade e atrai, ela ao mesmo tempo demarca o status de inferioridade atribuído à negritude (VIVEROS VIGOYA, 2000), e enseja temor e repulsa.

As tendências promovidas pela "modernização dos costumes" caminham na direção de uma relativização das regras e papéis tradicionais de gênero – inclusive no que diz respeito à imposição de orientações sexuais e identidades de gênero normativas –; de uma redução das lacunas de gênero, com a adoção de perspectivas semelhantes por homens e mulheres – valorização do prazer sexual e flexibilização da norma da fidelidade, por exemplo –; e da revisão de noção de desigualdade radical entre ambos, com a difusão de um ideário mais igualitário. As transformações convivem, contudo, com as perenes pressões sociais – expressas, inclusive, como violência física (ALMEIDA, T., 2014) – derivadas dos códigos culturais heteronormativos, e persiste uma concepção diferencial e hierárquica da sexualidade masculina e feminina: os homens são vistos como ativos e dotados de um desejo sexual incontável; as mulheres, como sexualmente contidas, cabendo-lhes a tarefa de administrar o desejo (BOZON; HEILBORN, 2006; HEILBORN; CABRAL; BOZON, 2006).

A investigação das maneiras como as transformações e permanências referidas se conjugam às noções tradicionais de raça e sexualidade, se as incorporam ou as subvertem, está ainda por ser feita. A questão vem à tona em certas passagens dos capítulos seguintes.

### *Moralidade sexual*

O termo "moralidade sexual" refere-se aos códigos socioculturais que, ancorados em concepções particulares de gênero e raça, regem as vivências afetivo-sexuais dos sujeitos. Estabelecida a representação da "diferença", a moralidade define o que se deve fazer frente ao/à "diferente". Quais vínculos são possíveis e quais devem ser evitados? A moralidade sexual congrega normativas sobre quem deveria idealmente se relacionar com quem, em que circunstâncias e como<sup>20</sup>, assim como define os significados da obediência às regras e de sua transgressão. Com o avanço da modernidade e, sobretudo, do individualismo, as regras sociais vão perdendo seu caráter absoluto e são cada vez mais relativizadas, tomadas em um sentido prescritivo ao invés de impositivo (BOZON, 2004). Mesmo assim, como códigos de conduta, elas ainda proporcionam aos sujeitos noções de certo e errado, de bom e ruim, de

---

<sup>20</sup> Conforme afirma Moore (2008), concepções sobre a natureza humana – premissas ontológicas –, próprias a cada cultura, dão origem a discursos e códigos morais, que permitem aos indivíduos avaliar e julgar o próprio comportamento e o comportamento alheio.

adequado ou inadequado. Transgredi-los enseja também maior ou menor reação da sociedade mais ampla. Nesse sentido, eles continuam a estruturar escolhas e comportamentos.

Uma "moralidade sexual dualística" (PARKER, 1991, p. 59) é identificada nas narrativas fundantes da nação brasileira, a reger as relações e comportamentos no espaço da família patriarcal. Ela assegurava ao homem branco patriarca uma liberdade sexual absoluta, tendo em vista a suposição de sua superioridade física e moral. Com a esposa branca, o vínculo matrimonial assegurava a reprodução da linhagem legítima e a transmissão do patrimônio; com as amantes e concubinas negras e indígenas, ele construía um "harém", no qual dava vazão ao seu "notável" apetite sexual. Diferenciadas quanto aos papéis que desempenhavam frente ao patriarca, mulheres negras e brancas igualavam-se no que diz respeito à submissão ao controle sexual restrito exercido por ele (FREYRE, [1933] 1995).

Dúvidas plausíveis são levantadas quanto à veracidade ou quanto ao real alcance dessa configuração familiar na história do país (CORRÊA, 1981; PARKER, 1991). Além disso, trata-se de uma narrativa que exclui quase por completo os homens negros. Mas nem por isso ela deixa de fundamentar, como um mito de origem dotado de premissas ontológicas e correspondentes regras de conduta, a moralidade sexual brasileira contemporânea.

Para as figuras do "macho" e do "pai", que se somam para formar o ideal de homem moderno, a honra é definida em relação ao seu papel social identificado como "ativo" e "dominador": pela capacidade de exercer controle sexual sobre as mulheres a ele relacionadas, pela exibição de apetite sexual proeminente e pelo afastamento daquilo que é tido como do âmbito do mundo feminino<sup>21</sup>. As condutas das mulheres são reguladas tendo em vista a definição do feminino como oposição ao masculino: como passivo, submisso e inferior. Nesse sentido, o comportamento sexual feminino é avaliado segundo as normativas de valorização da virgindade antes do matrimônio – símbolo de castidade, pureza e inocência –, do exercício sexual dentro do vínculo conjugal – ou ao menos, dentro de relações "sérias" – e do recato – por exemplo, elas devem simular ingenuidade em matéria de sexualidade, mesmo quando já iniciadas na prática sexual. A percepção de obediência ou infração a tais

---

<sup>21</sup> Nesse sentido, Richard Parker afirma que "Juntos, o machão e o pai fornecem um retrato ou, pelo menos, um ideal de homem moderno dificilmente distinguível do patriarca tradicional. Eles incorporam um conjunto de valores profundamente enraizados, que continuam a funcionar mesmo hoje na estruturação do mundo do gênero na vida brasileira – uma série de valores na qual o simbolismo da sexualidade, violência e poder estão claramente ligadas na configuração cultural da masculinidade" (PARKER, 1991, p. 75).

códigos de conduta determinam a categoria à qual a mulher é associada: se "virgem" (ou "mulher correta") ou "mãe", ou se "puta" ("piranha" ou "rodada") (HEILBORN; CABRAL; BOZON, 2006; PARKER, 1991). Embora as transformações modernizantes ensejem importantes mudanças no estilo de vida do/a brasileiro/a – como o declínio da importância do casamento, a redução do número de filhos/as e a maior proporção arranjos familiares não nucleares –, a moralidade sexual permanece orientada pela diferenciação baseada no gênero e nos imperativos heteronormativos (BOZON; HEILBORN, 2006; HEILBORN; CABRAL; BOZON, 2006; MAIA, 2007).

Nesse esquema de classificação, as interpretações da honra sexual obedecem a clivagens raciais, tecidas com certa complexidade. Porque retratadas como hipersexualizadas ou prostitutas, as mulheres negras são mais facilmente associadas à lassidão moral. Essa associação, contudo, deve ser sempre qualificada e é contextual: por exemplo, ela tende a emergir quando elas se envolvem com homens mais claros (CAULFIELD, 1996).

Conectada à distinção entre a mulher "respeitável" e a "puta" está a separação entre "o mundo dos prazeres" e a "conjugalidade" (MOUTINHO, 2004, p. 355), que se complica conforme avança a tendência de declínio da importância do casamento e aumenta a possibilidade de se constituir arranjos plurais para a vivência do vínculo afetivo (BOZON, 2004; DURHAM, 1999). Em meio às mudanças recentes na conjugalidade e no seu significado, o casamento (legal ou, crescentemente, a união estável) ainda se diferencia de outros regimes de envolvimento afetivo-sexual por sua capacidade de firmar alianças entre grupos e legitimar laços de parentesco, estabelecer circuitos de reciprocidade matrimonial e linhagens de transmissão patrimonial, e de reproduzir, portanto, bens simbólicos e materiais. Essa característica faz o vínculo pelo casamento mais sensível aos tabus e interditos, fronteiras e divisões sociais (MOUTINHO, 2004, p. 342).

No Brasil, como em outras sociedades fundadas pela empreitada colonial<sup>22</sup>, a cisão entre relacionamentos legítimos/legitimados e ilegítimos se inscreve em um enredo tecido entre as tramas da regulamentação dos contatos entre homens brancos e mulheres não brancas. Segundo os ditames "etiqueta racial" brasileira (BASTIDE; FERNANDES, [1955] 2008), os envolvimento de homens (sobretudo brancos) com mulheres negras dispõem de

---

<sup>22</sup> Ver, sobre a questão, *Race and the Education of Desire*, de Ann Laura Stoler (1995); *Desejo colonial*, de Young (2005); e *The Mulatta Concubine*, de Lisa Ze Winters (2016).

um caráter predominantemente sexual, e são por isso, pontuais ou vividos em regime de concubinato. O casamento, por sua vez, é considerado tabu (BASTIDE, 1961; BASTIDE; FERNANDES, [1955] 2008; GONZALEZ, 1994) e desencorajado, em maior ou menor grau, em todos os segmentos sociais<sup>23</sup> (TWINE, 1998).

Resta ainda investigar se, como e em que medida as mudanças na sociedade brasileira contemporânea transformaram a moralidade sexual vigente quanto aos esses tradicionais códigos raciais e de gênero. Também estas questões despontam nos próximos capítulos.

### **1.2.2. Discurso da democracia social e discurso antirracista**

Determinadas representações quanto a estética e sexualidade e certos códigos da moralidade sexual, enquanto formulações simbólicas e convenções sociais, podem ser arranjados em quadros de referência – ou discursos – que pautam a compreensão dos sujeitos sobre si, sobre os/as outros/as, sobre a natureza do sexo e do afeto, e sobre as possibilidades de experiência no âmbito do erotismo e da vivência amorosa. Mobilizados e também reelaborados no curso das interações sociais de cunho afetivo-sexual, os discursos acionam significados particulares e estabelecem certas posições relativas entre aqueles/as que interagem.

O "discurso da democracia racial" abrange, de maneira típica, os conteúdos tradicionais e hegemônicos do imaginário brasileiro, no que se refere a gênero e raça. O "discurso antirracista", por sua vez, identifica um conjunto de referências alternativas – e, nessa medida, contra-hegemônicas – que vêm sendo produzidas pelos grupos sociais subordinados.

#### *O discurso da democracia racial*

Nesse arranjo, "democracia" marca um contraponto em relação ao modelo de relações raciais das sociedades em que o racismo e a segregação racial foram legalmente instituídos, e nas quais as categorias raciais são bem delimitadas e dispõem de regras claras

---

<sup>23</sup> Nesse sentido, Zelinda Barros (2003) indica que o sistema de representações que associam "negro/a" a "negativo/inferior" e "branco/a" a "positivo/inferior" também é relevante para a seleção do/a cônjuge. A autora alerta, entretanto, que este sistema não opera sozinho, e que fatores contextuais são também levados em questão.

de pertença – tais como os Estados Unidos e a África do Sul, em que predomina o "racismo aberto" (GONZALEZ, 1988a, p. 72). O discurso da democracia racial propaga a ideia de que a raça ou cor dos sujeitos é irrelevante para suas experiências, relações e trajetórias sociais, e defende a invisibilidade ou desimportância da raça/cor – ou *colorblindness* (PASCHEL, 2016). As narrativas de mestiçagem rumo ao embranquecimento e homogeneização da população nacional (ANDREWS, 2014; BENTO, 2009; SCHWARCZ, 1993) e de escravidão "branda" (NASCIMENTO, A., 1978) servem de alicerce para promover a imagem de um "país miscigenado", no qual não poderia haver racismo porque todos/as, mesmo os/as brancos/as, dispõem de algum percentual de sangue indígena ou negro. A sociedade brasileira é representada como isenta de dinâmicas discriminatórias de base racial, ou elas são consideradas residuais.

A igualdade sustentada por este tipo de discurso é "formalista" (GONZALEZ, 1988b), e esvai-se em casos de conflito e desobediência/transgressão aos códigos raciais mais ou menos silenciados: pessoas negras que alcançam cargos ou adotam atitudes consideradas incompatíveis com posições de subalternidade, pobreza e subserviência, que trespassam as fronteiras invisíveis dos grupos raciais, ou que reivindicam igualdade simbólica nas interações com os/as brancos/as. Nem sempre o motivo da disputa é abertamente revelado, tendo em vista a predominância do "racismo disfarçado" ou "por denegação" (GONZALEZ, 1988a, p. 72). O discurso da democracia racial é, portanto, conservador "dos privilégios [dos/as brancos/as] e da discriminação [racial]" (MOURA, 1988, p. 54) porque baseado em mecanismos de atribuição e preservação dos lugares simbólicos associados a negros/as (inferior) e brancos/as (superior) (GONZALEZ, 1988b), seja no âmbito estrutural, seja nas interações face a face.

Como discurso hegemônico, não é incomum que também pessoas negras o internalizem e reproduzam em alguma medida (BICUDO, [1945] 2010; MOURA, 1988; TWINE, 1998). Para o grupo não brancos/as, prescreve-se uma atitude de "acomodação" frente ao racismo: "ser superior" à agressão racista e não retrucar é o comportamento considerado adequado. Em primeiro lugar, há uma resistência em desagradar os/as brancos/as. Em segundo lugar, confrontar os/as brancos/as ofensores/as é encarado como falta de educação, como se o enfrentamento conferisse lastro ao estereótipo dos/as negros/as agressivos/as (BARBOSA, 1983; BICUDO, [1945] 2010; CAVALLEIRO, 2004; NASCIMENTO, B., 2006). Em terceiro lugar, aquele/a que denuncia o racismo pode ser

acusado, ele/a mesmo/a, de racismo, por "criar" uma separação racial e um problema racial que, na verdade, "não existem".

Nesse esquema simbólico-valorativo, são centrais a hipersexualização do corpo negro e a noção de diferença sexual pautada pelo ideal heteronormativo e pela dupla moralidade sexual. A manutenção de relações sexuais entre negros/as e brancos/as é vista como mecanismo histórico de atenuação das tensões e esfacelamento das barreiras raciais (GIACOMINI, 1994; PACHECO, 2006). Em particular, a atração sexual dos homens brancos por mulheres negras e o par composto por mulher negra (principalmente, "mulata") e homem branco, quando conformado e transitando segundo os parâmetros da moralidade sexual – ou seja, em vínculos informais –, são valorizados como a prova da inexistência de racismo (GONZALEZ, 1984; NASCIMENTO, A., 1978; TWINE, 1998). Enquanto a figura da mulher branca é valorizada como ideal de beleza e parceira legítima, a pele negra é associada a erotismo, com rejeição aos tons de pele mais escuros e traços marcados de afrodescendência.

Há ainda a "ideologia do branqueamento" (ANDREWS, 2014; GONZALEZ, 1988a) ou do embranquecimento, que propaga o mito da superioridade branca nas esferas intelectual, cultural, moral e estética (ANDREWS, 2014; DÁVILA, 2006; GONZALEZ, 1988a). Entre os segmentos negros, ela promove a valorização simbólica da branquitude e o desprezo pela negritude e traços fenotípicos que a identificam, e resulta na decorrente busca por se aproximar das camadas brancas, afastando-se dos/as demais negros/as (BICUDO, [1945] 2010; MOURA, 1988). Na esfera afetivo-sexual, a ideologia do branqueamento se traduz na valorização do par branco e concomitante desprestígio do par negro, e no intuito de se unir a pessoas brancas para assim branquear a prole<sup>24</sup> (GONZALEZ, 1988a).

*Casa-grande & senzala* (FREYRE, [1933] 1995) não só representa exemplarmente o repertório do discurso da democracia racial como teve um papel fundamental em cristalizar e difundir o modelo narrativo em questão<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Clóvis Moura afirma que a adesão ao ideal de embranquecimento consiste numa estratégia para tentar "escapar da inferiorização que a sua cor expressa nesse tipo de sociedade. Nessa fuga simbólica, eles/[as, os/as negros/as,] desejam compensar-se da discriminação social e racial de que são vítimas" (MOURA, 1988, p. 63).

<sup>25</sup> Para uma análise da obra em questão tendo em vista a caracterização dos elementos constituintes da nação brasileira – indígenas, negros/as e brancos/as – por gênero, ver *Erotismo à brasileira*, de Bocayuva (2001).

Duas personagens contemporâneas ilustram representações divergentes de mulheres negras que se encaixam no discurso da democracia racial. A primeira delas é Adelaide, idealizada pelo humorista Rodrigo Sant'Anna. Adelaide protagonizava um quadro do programa humorístico "Zorra Total", exibido pela Rede Globo de televisão entre 1999 e 2015, e depois reformulado. Com próteses para aumentar a largura do nariz, maquiagem para avolumar a boca, escurecer a pele e parecer faltar os dentes centrais, peruca de cabelos ondulados (de aspecto embaraçado e sujo) e roupa colorida, o ator encarnava uma mulher pobre de tez escura que vagava pelo metrô pedindo esmolas. Seu marido, Jurandir, era negro como ela e estava sempre bêbado.

A outra personagem é a mulata Globeleza, que aparece em vinhetas da Rede Globo na época do carnaval. Entre 1991 e 2016, a Globeleza sambava sensualmente sozinha na tela, tendo o corpo coberto apenas por pintura ou efeitos especiais. Ilustrava assim o papel clássico da mulata sedutora desprovida de laços sociais, exposta e disponível (GIACOMINI, 1994), que ganha proeminência no período do carnaval – ou seja, é exaltada em uma situação extraordinária – para sair completamente de cena quando a vida retorna ao normal (GONZALEZ, 1984). Desde 2017, a Globeleza aparece vestida e dança em meio a um grupo de pessoas que performa diversas culturas carnavalescas nacionais. A primeira Globeleza, Valéria Valenssa, ocupou o posto por 14 anos, sendo depois substituída por quatro outras "musas". Uma delas, Nayara Justino, foi escolhida por votação popular como a Globeleza de 2014. Em virtude da cor de pele escura, Nayara foi alvo de agressões nas redes sociais, que congregavam insultos racistas e questionamentos quanto à sua adequação ao posto. No ano seguinte, foi trocada por uma passista negra de tez mais clara.

### *O discurso antirracista*

Como contranarrativa ao discurso da democracia racial, o discurso antirracista opera em dois sentidos. Em primeiro lugar, denuncia a suposta amenidade das relações raciais brasileiras e a alegada ausência de racismo e de barreiras raciais como um "mito" (GONZALEZ, 1984, 1988b; MOURA, 1988; NASCIMENTO, B., 2006; NASCIMENTO, A., 1978), isto é, como uma "ideologia" que falseia a percepção da real extensão do racismo e das desigualdades raciais na sociedade brasileira. O segundo é a reivindicação da igualdade entre negros/as e brancos/as, como parte da luta contra a discriminação racial, contra as

desigualdades raciais e pela justiça social (CALDWELL, 2007; PASCHEL, 2016; PEREIRA, A., 2016; RODRIGUES, 2014).

Parcela significativa dos esforços de intelectuais negros/as e movimentos negros e de mulheres negras<sup>26</sup> atuantes desde a década de 1980 (MOURA, 1988) tem sido empregada para mitigar os efeitos da ideologia do embranquecimento, sobretudo a tentativa dos/as negros/as de "branquear" para fugir da categoria racial estigmatizada (ANDREWS, 2014; MOURA, 1988). Promove-se uma valorização da identidade, da cultura e da estética negra pelo recurso à elaboração de um imaginário social alternativo, no qual a negritude é positivamente significada (FIGUEIREDO, 2015; GOMES, N., 2011; PEREIRA, A., 2016), e procura-se impulsionar um sentimento e uma identidade de grupo tendo em vista primordialmente a vivência comum da discriminação racial (FIGUEIREDO, 2015; MOURA, 1988).

Ao contrário do discurso da democracia racial, o discurso antirracista atribui aos relacionamentos inter-raciais uma conotação negativa. Em primeiro lugar, a união com pessoas brancas – mais recentemente, rotulada de modo pejorativo como "palmitagem" – é lida como um sintoma do desejo de embranquecer, isto é, da internalização do racismo (GONZALEZ, 1988a; NASCIMENTO, B., 2006; OSUJI, 2016), em particular da noção de superioridade da estética branca e do projeto de embranquecimento familiar. Em segundo lugar, a tentativa de conquista da mulher negra pelo homem branco é vista como uma reedição da cena colonial do estupro das escravizadas pelos senhores brancos, perpetuada através do tempo pelas representações das mulheres negras como hipersexualizadas. Nesse sentido, essa configuração de par constituiria num tipo de exploração sexual das mulheres negras, tendo em vista a sua matriz histórica colonial e as hierarquias raciais e de gênero<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Alguns trabalhos publicados mais ou menos no período dos últimos 10 anos resgatam e analisam a produção dos/as intelectuais negros/as brasileiros/as e a atuação dos movimentos negros brasileiros contemporâneos, dentro os quais destaco *Negras in Brazil* (CALDWELL, 2007); *Movimento negro, saberes e a tensão regulação-emancipação do corpo e da corporeidade negra* (GOMES, N., 2011); *Outras falas* (CARDOSO, Cláudia Pons, 2012); *Os segredos de Virgínia* (GOMES, J., 2013); *Movimentos Negros, Estado e participação institucional no Brasil e Colômbia em perspectiva comparada* (RODRIGUES, 2014); *Becoming Black Political Subjects* (PASCHEL, 2016); *Pensamento social e político do movimento de mulheres negras* (PEREIRA, A., 2016); e *Decolonialidade, Atlântico Negro e intelectuais negros brasileiros* (BERNARDINO-COSTA, 2018).

<sup>27</sup> Tal argumento baseia-se também em minhas análises das produções de Virgínia Bicudo, Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez, apresentadas nos textos "*Entre luzes e som, só encontro, meu corpo, a ti*" (PEREIRA, B., 2017) e *Quando falamos de amor* (no prelo).

(CARNEIRO, 2003a). Em terceiro lugar, o discurso antirracista propõe que é o interesse do homem negro pela mulher branca, atendendo aos princípios da supremacia branca e também à sua posição relativa mais favorável quanto a gênero, que resulta na "solidão da mulher negra" (BARROS, M. 2013; PACHECO, 2013; SOUZA, C., 2008).

A promoção da imagem dignificada do casal negro emerge como um contraponto aos estereótipos sobre a sexualidade negra e às implicações problemáticas dos relacionamentos inter-raciais. Em sua versão mais recente, as propostas de politização dos afetos (FLAUZINA, 2015) e a valorização do envolvimento afetivo-sexual entre negros/as promove a ideia de "amor afrocentrado" (BORGES, 2014). Com efeito, a prioridade do "amor" como o móvel de aproximação do par reage à ideia de separação entre sexo e afeto, tão cara à moralidade sexual racializada.

Alcançando a esfera da intimidade, a narrativa ativista conclama à análise dos efeitos do racismo para as subjetividades, para a constituição e experiência da sexualidade e dos afetos, e convida negros e negras a desafiar formas tradicionais de ver, desejar e amar o/a seu/sua outro/a-semelhante. As narrativas que podem ser associadas ao discurso antirracista apresentam, contudo, oscilações relacionadas ao gênero, tanto no que diz respeito ao grau de respaldo ou contestação ao ideal heteronormativo quanto ao papel e posição da mulher no casal heterossexual – se como uma igual junto ao par masculino ou se como subordinada ao homem negro e desempenhando os papéis tradicionais de gênero.

Em oposição ao discurso da democracia racial, massificado, o discurso antirracista está relativamente restrito aos nichos de militância e intelectualidade negra, mas tem sido divulgado em circuitos alternativos da Internet (blogs, Youtube) e das redes sociais (grupos e páginas do Facebook, Instagram etc.). Uma representação do par modelar do discurso antirracista foi veiculada recentemente pela mídia. Entre setembro de 2015 e junho de 2018, a Rede Globo exibiu episódios semanais da série televisiva *Mr. Brau*. Tendo por protagonistas o ator Lázaro Ramos – caracterizado como o músico que dá nome à série – e a atriz Taís Araújo – que atuava no papel da empresária e coreógrafa Michele, sua esposa – , o seriado retratava as tramas de um casal de artistas negros/as que havia ascendido socialmente por via da repentina fama. O par de intérpretes, casado na vida real, é reconhecido pela sua atuação no ativismo antirracista, e incorporava ao programa referências à produção cultural negra e a suas figuras icônicas – tais como o músico multi-instrumentista Fela Kuti, pioneiro do gênero musical Afrobeat. A audiência da série, alta para o dia da

semana e horário de transmissão, expressava o sucesso da figura até então pouco usual na televisão brasileira: o casal negro.

### **1.3. Considerações metodológicas**

#### **1.3.1. A coleta de dados**

Por algumas razões, optei por conduzir a pesquisa exclusivamente junto a mulheres negras, com exceção das observações realizadas em espaços abertos ao público em geral. Em primeiro lugar, a escolha se justifica pelo intento de recuperar a perspectiva das mulheres negras sobre as relações raciais e de gênero no Brasil. Como destacam autoras como Beatriz Nascimento (2006) e bell hooks (1996), as mulheres negras são geralmente olhadas, analisadas e representadas – pelos/as cientistas sociais como pela indústria cultural –; é raro, no entanto que suas opiniões, experiências, modos de ver e de sentir ocupem um lugar central nas análises e representações do mundo social. Este é, portanto, um exercício de reflexão constituído a partir do "olhar oposicional" (HOOKS, 1996) das mulheres negras. Em segundo lugar, embora ciente de que a abordagem comparativa poderia pôr em evidência as diferenças nas vivências afetivo-sexuais de mulheres negras em relação às dos homens negros e mulheres brancas, e, principalmente, às dos homens brancos, admiti que conduzir a pesquisa junto a cada um desses grupos seria inviável do ponto de vista do tempo e de recursos, e que impossibilitaria o desenvolvimento de uma exploração mais refinada dos resultados da pesquisa. A possibilidade de tratar com maior profundidade questões complexas é, portanto, a terceira justificativa para o recorte adotado. Atendo-me ao segmento das mulheres negras, pude considerar um grupo minimamente diversificado de participantes, contemplar alguma variabilidade em termos de atitudes e leituras da realidade e ainda acompanhar o desenrolar de certas dinâmicas ao longo de suas trajetórias. Evitei, assim, tratá-las como um bloco monolítico, ainda que atenta a repetições e padrões.

Para coletar os dados, vali-me sobretudo de entrevistas, com o intuito de recuperar acontecimentos e apreender sentidos e interpretações atribuídos às práticas e vivências, às tensões e aos conflitos (QUIVY; VAN CAMPENHOUDT, 1995) relatados pelos sujeitos, e também para explorar o espectro de representações e pontos de vista sobre o tema investigado (GASKELL, 2002). Construí o roteiro (Anexo I) com base nas questões

apontados por pesquisas anteriores, tendo em vista o intuito de recuperar as trajetórias ou “carreiras sexuais/amorosas” (HEILBORN, 1999, p. 41) das entrevistadas, bem como apreender os valores e representações que sustentavam suas atitudes quanto a afetividade, sexualidade, gênero e raça. Preparado o roteiro, submeti-o a um teste piloto em agosto de 2016, que me permitiu realizar alguns ajustes pontuais. Ao adotar um modelo não diretivo de entrevistas, pude, ainda, contemplar tópicos que, não abordados pelo roteiro, emergiram espontaneamente na fala das entrevistadas (VELOSO, 2006). Todas as entrevistadas assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (Anexo II).

Realizei entrevistas gravadas com 14 mulheres negras (pretas e pardas<sup>28</sup>, segundo auto e heteroclassificação). Na escolha das entrevistadas, levei em conta critérios que influenciam a seletividade de pares no âmbito afetivo-sexual, e construí uma "amostra" que dotada de algum grau de variabilidade. O perfil das entrevistadas abrange um espectro diverso quanto a idade (23 a 56 anos), estado civil (solteira, união estável, casada), classe social<sup>29</sup> (baixa, média ou alta) e orientação sexual (homossexuais, bissexuais e heterossexuais). Elas atuavam em variadas ocupações: assistente educacional, assistente social, comunicadoras, dona de casa, estudantes, funcionárias públicas (nos setores da segurança pública, da administração pública e de políticas públicas), trabalhadoras domésticas/diaristas, vendedora ambulante. Embora residissem em diferentes Regiões Administrativas no Distrito Federal (DF) no momento da pesquisa, metade das entrevistadas era oriunda de outros estados brasileiros, e algumas passaram a maior parte de sua vida em outras regiões ou cidades do país. Por isso, o enfoque mais estrito no DF, que inicialmente planejei para a pesquisa, esfacelou-se, e admiti os trânsitos das entrevistadas por diferentes "formações raciais" regionais como parte da dinâmica de migração que caracteriza a vida social da capital do país.

Em 2012, como parte de meu trabalho de campo para a pesquisa de mestrado, entrevistei Berenice. Esta seria a última entrevista conduzida para a dissertação, sobre

---

<sup>28</sup> As categorias "parda" e "preta", empregadas pelo IBGE para classificação da população brasileira, correspondem à identificação das pessoas negras de tez clara e de tez escura. Ao indicar o tom da pele das participantes da pesquisa (clara ou escura), quando houve discordância com a autoclassificação, priorizei minhas próprias impressões, tomando-as como ponto de referência fixo.

<sup>29</sup> Definida a partir do local de residência, renda familiar, ocupação e escolaridade. Quanto ao local de residência, consulte os dados referentes à renda domiciliar média por Grupos de Regiões Administrativas (CODEPLAN, 2017). Quanto a renda, utilizei o critério de classificação da renda familiar auferida em termos do salário mínimo, como faz o IBGE (OLIVEIRA, U., 2017).

violência doméstica contra mulheres negras. Naquela altura, achei que seria interessante experimentar deixar que a entrevistada falasse livremente sobre suas vivências afetivo-sexuais, sem focar inicialmente no tema que era então o meu interesse principal. Sua entrevista não foi utilizada em minha dissertação; porém, foi um dos fatores que me levou a decidir pesquisar a questão que aqui exploro, e serviu de base para o desenvolvimento da metodologia, em geral, e do roteiro de entrevista, em específico, para esta tese. Como a entrevista de Berenice transcorreu de forma bastante semelhante às entrevistas que realizei no doutorado, optei por incluí-la aqui.

Já como parte do trabalho de campo para o doutorado, a primeira leva de entrevistas foi realizada entre setembro de 2016 e junho de 2017. Durante o período em que estive fora do país<sup>30</sup>, atentei-me para a necessidade de incluir um número maior de entrevistadas de classes mais baixas. Por isso, realizei uma segunda rodada de entrevistas entre junho e setembro de 2018.

No decorrer da pesquisa, orientei-me pela noção da entrevista como interação ou situação intersubjetiva (MACHADO, 2002): ao mesmo tempo em que mantive em vista os propósitos dos encontros e requisitos de objetividade, privilegiei a qualidade da relação estabelecida com as entrevistadas. Assim, incorporei à técnica *insights* propiciados pelas ocasiões das frequentes conversas sobre sexo e afetividade tão comuns entre mulheres, cujo ambiente busquei minimamente recriar. Procurei deixar as entrevistadas à vontade mantendo uma atitude não muito formal, que se refletiu no uso de linguagem coloquial, que garantisse maior eficácia do ponto de vista interativo e fomentasse uma interação como uma "conversa natural" (MACHADO, 2002) – ainda que com manifestações mais escassas de minha parte. Outras vezes, e principalmente quando demandada, discorri, de forma pontual ou ao final da entrevista, sobre minhas próprias vivências.

Ao priorizar a qualidade da relação estabelecida entre mim, como pesquisadora, e cada uma das entrevistadas, estive atenta à maneira como interagíamos a partir de determinadas posições relativas sócio-historicamente configuradas (MACHADO, 2002). Por exemplo, não me passou despercebido como entrevistadas negras abordavam certas questões tendo por princípio minha condição de proximidade em relação a elas, expressa em

---

<sup>30</sup> Entre agosto de 2017 e junho de 2018, fui recebida pelo Departamento de Estudo Afroamericanos e Afrodiaspóricos da Universidade da Califórnia, Berkeley, com bolsa da Fulbright/CAPES, e sob supervisão da professora Tianna Paschel, para estágio de doutorado-sanduíche.

frases tais como "Você sabe, né?", ou no uso da expressão "a gente". Também recebi algumas "alfinetadas" de entrevistadas negras de tez mais escura, que me auxiliaram a notar importantes questões que serão abordadas na tese.

Realizar entrevistas sobre um tema pertinente à intimidade exigiu de minha parte alguma flexibilidade na abordagem dos pontos considerados mais delicados. Para tanto, minha experiência como estudiosa do tema da violência contra mulheres mostrou-se um tanto instrutiva. Ainda que algumas das participantes, como se verá, tenham contribuído com falas bastante explícitas, nem todas se mostraram abertas a discorrer sobre questões tais como sexo, violência e traição. Para respeitar suas limitações, deixei que ditassem o ritmo da conversa e que revelassem aquilo que consideravam pertinente e que se sentiam à vontade para comentar. Ao mesmo tempo, para garantir que falassem mais livremente, preferi adotar medidas conservadoras para resguardar o sigilo de sua identidade: alterei os nomes, seus e de seus/suas parceiros/as, e omiti os lugares de origem e de trânsito das entrevistadas, ou os substituí por outro mais ou menos equivalente (se cidade, quanto à região do país; se espaço de sociabilidade, quanto ao público frequentado), mantendo a referência real apenas quando ela estava relacionada a um achado de pesquisa. De forma geral, sempre que considerei haver margem para que a identidade da entrevistada fosse revelada, modifiquei a informação que poderia facilitar a dedução.

As entrevistas foram sempre conduzidas por mim. Em todas as ocasiões, deixei que a entrevistada escolhesse o local de sua preferência. Minha residência foi o local onde foram realizados os encontros com Antônia, Glória, Nina e Sandra; com Berenice, Conceição, Jurema, Luiza, Solange e Teresa, a entrevista foi realizada em suas respectivas casas. A de Aurora foi conduzida na UnB; as de Carla, Elza e Ivone, em locais onde trabalhavam. Apesar de outras pessoas estarem presentes e de minha insistência, Carla rejeitou a possibilidade de conversarmos em local reservado. Thânisia Marcella Alves Cruz, uma jovem ativista e acadêmica negra graduada em Letras e interessada na temática racial, esteve presente em uma das entrevistas, como assistente. Embora as observações de Thânisia tenham se mostrado valiosas, nas demais ocasiões, preferi conversar a sós com as entrevistadas, de modo que elas pudessem se sentir mais descontraídas.

Foi fácil encontrar potenciais entrevistadas entre pessoas de meu círculo social. Sempre que eu mencionava informalmente o meu tema de pesquisa a mulheres negras, elas passavam a comentar efusivamente algumas situações que haviam vivido. Seus relatos, via

de regra, eram acompanhados por um enfático "Você tem que me entrevistar!". Preferi, no entanto, selecionar pessoas que não estivessem influenciadas pelas minhas próprias perspectivas sobre o tema, ou seja, com quem eu não havia compartilhado previamente minhas impressões, hipóteses, leituras e reflexões, e que não fossem minhas amigas mais próximas. Várias das entrevistadas eu não conhecia antes da pesquisa, e nosso contato se deu por intermédio de amigos/as em comum. Embora eu tenha sempre solicitado indicações, somente uma das entrevistadas me foi apresentada por outra entrevistada.

As maiores dificuldades apareceram quando tentei identificar entrevistadas das camadas mais baixas e alheias ao meu círculo social. Quem conhece o DF sabe que se trata de uma região bastante desigual e segregada, em que os papéis desempenhados nas interações sociais do dia a dia mostram-se um tanto rígidos. Para mim, como estudante de pós-graduação e moradora da Asa Norte, as interações com pessoas dos segmentos empobrecidos geralmente são travadas em circunstâncias nas quais elas prestam algum serviço. Eu ficava sempre muito incomodada em abordá-las nesses contextos porque julgava que as atrapalharia em seu trabalho e que elas se sentiriam obrigadas a atender o meu pedido. Nas vezes em que superei o meu constrangimento, minhas suspeitas se confirmaram: as mulheres abordadas aceitavam participar da pesquisa, mas não respondiam ou paravam de responder às minhas mensagens ou ligações, ou então não compareciam no dia marcado. Tampouco obtive sucesso abordando pessoas aleatoriamente, em ambientes públicos como a rua ou o transporte público – Brasília não é um lugar onde abordagens de estranhos/as são bem recebidas. Dependí, portanto, da intermediação de outras pessoas para alcançar participantes da pesquisa das camadas sociais mais baixas. Quando este foi o caso, pude estabelecer uma relação mais horizontal com as entrevistadas.

Outras técnicas de pesquisa foram empregadas para a coleta de dados sobre o fenômeno pesquisado, de maneira secundária e complementar<sup>31</sup>: a observação direta, um pequeno *survey* e também relatos de episódios que se passaram comigo, que eu presenciei ou que foram relatados por pessoas do meu conhecimento em conversas informais.

A observação direta destinou-se a apreender um tipo particular de dinâmica afetivo-sexuais: as dinâmicas de flerte e abordagem. Por isso, foram feitas em contextos de encontros e investidas afetivo-sexuais, com vistas a apreciar a “realização dramática” (GOFFMAN,

---

<sup>31</sup> Sobre as possibilidades e vantagens da triangulação – ou uso de diferentes abordagens metodológicas – e sobre o seu status de estratégia válida de pesquisa, ver Flick (2004).

2013) dos sujeitos envolvidos, em seu desenvolvimento espontâneo. Ao recorrer à observação direta, baseei-me na compreensão de que a referida técnica permite capturar os comportamentos em si mesmos e no momento em que se produzem, sem mediações, bem como sua relação com contextos e os cenários em que têm lugar (QUIVY; VAN CAMPENHOUDT, 1995, p. 206). Assim, a observação destinou-se à apreensão dos pressupostos e expectativas relacionados a gênero e raça que embasavam as interações face a face aqui consideradas. Outra justificativa para o emprego da técnica foi a possibilidade de incluir dados coletados em primeira mão sobre o comportamento dos homens, que, mesmo estando ausentes do recorte estabelecido para a pesquisa, participam todavia do fenômeno social investigado. Com os propósitos mencionados, selecionei dois tipos de lugares e eventos nos quais raça dispunha de um significado central: a festa Batekoo e espaços de samba do DF.

Tendo em vista a importância dos espaços virtuais propiciados pelas tecnologias da informação e da comunicação para a sociabilidade contemporânea (HINE; CAMPANELLA, 2015), e especialmente para a afetividade e a sexualidade (SMITH; ATTWOOD; MCNAIR, 2018), incluí ainda como espaço de observação o grupo de Facebook "Afrodenço", voltado a propiciar encontros entre pessoas negras. A Internet torna-se, cada vez mais, um fenômeno "permeado, incorporado e cotidiano" (HINE; CAMPANELLA, 2015), de maneira que as estratégias empregadas para pesquisa nesse ambiente, ainda que demandem alguma criatividade por parte do/a pesquisador/a, não diferem essencialmente daquelas utilizadas na observação face a face (HINE; CAMPANELLA, 2015).

A técnica de entrevista não me permitiria contemplar parte significativa dos comportamentos pelos quais eu me interessava no momento em que ocorriam; as observações em contextos presenciais apenas raramente me deixaram flagrar discussões coletivas que mobilizassem premissas pertinentes ao discurso antirracista. Como alternativa, pelo acompanhamento do grupo no Facebook eu pude conhecer em nível mais aprofundado a cultura (no sentido de discurso e práticas) ativista no que se refere ao âmbito da afetividade e da sexualidade, bem como pude acompanhar debates e disputas coletivas quanto à legitimidade de argumentos que, relativos a gênero e raça, foram mobilizados nas dinâmicas de abordagem e flerte. Atentando-me para as contiguidades e diferenças entre os ambientes online e offline (HINE, 2015), a observação do Afrodenço me permitiu capturar discursos e comportamentos que se desenvolviam e se rearticulavam em um meio mais disperso e geral,

porque centrado em conexões ao invés de em localidades (HINE, 2000), mas que tinham também desdobramentos no contexto local do DF.

Por sua vez, o uso do *survey* foi bastante pontual e obedeceu a um propósito específico. Parte significativa das entrevistadas relatou não utilizar os aplicativos de paquera, uma modalidade crescentemente utilizada para se encontrar parceiros/as. Para apreender melhor as dinâmicas neles travadas, realizei um pequeno *survey* online sobre o assunto, em dezembro de 2016 – quando ainda estava no doutorado-sanduíche –, com quatro mulheres negras que integravam as minhas redes sociais, embora nem todas eu conhecesse pessoalmente. Estas, a quem designo no decorrer da tese como "respondentes", me ajudaram a compreender o que mulheres negras procuram e o que encontram nestes espaços. Suas identidades também foram mantidas em sigilo. O questionário aplicado encontra-se no Anexo I, e a descrição do perfil das respondentes está disponível no Anexo III.

A incorporação de relatos de episódios que se passaram comigo e que eu presenciei antes do início da pesquisa, ou que me foram recontados por pessoas conhecidas inspira-se num modo de se pensar a realidade social que está presente na obra de diversos/as intelectuais negros/as. Destaco como exemplo a obra do proeminente sociólogo e historiador estadunidense W. E. B. Du Bois, que inicia sua mais célebre publicação, *The Souls of Black Folk* (DU BOIS, 2015), discorrendo sobre suas experiências objetivas e subjetivas enquanto homem negro. Du Bois relata como se percebeu negro e realizou o significado social da negritude quando, ainda jovem, foi rejeitado por uma menina branca que tirou para dançar, e também divaga sobre os desafios que serão enfrentados pelo filho negro recém-nascido. As reflexões sobre situações vividas conduzem o autor a uma interpretação mais ampla sobre as relações raciais e sobre o racismo na sociedade estadunidense. Agregando à reflexão sobre esses episódios dados coletados por métodos de pesquisa mais tradicionais, Du Bois formulou conceitos como "dupla consciência" e "véu", até hoje ainda bastante utilizado por cientistas sociais (sobretudo, anglófonos/as e negros/as).

Fanon (2008), bell hooks (1989; 2001) e Beatriz Nascimento (2006) são outros/as autores/as cuja obra ilustra o emprego de vivências pessoais para se pensar a realidade social mais ampla. Exemplos dos mais diretamente relevantes para este trabalho encontram-se na produção de Gonzalez. Para mencionar apenas uma passagem de sua obra, resgato aquela em que a autora tratou da relação com a família do marido, branco, para apontar as resistências ao casamento formal entre mulher negra e homem branco (GONZALEZ, 1994).

Também essa maneira de coletar dados de pesquisa eu emprego aqui. Certos relatos de episódios que se passaram comigo, que eu presenciei, ou que me foram recontados por pessoas conhecidas foram integrados como achados de pesquisa e como reveladores de faces do fenômeno social investigado, seja como dado empírico seja como parte do imaginário social que o constitui. Das conversas informais com conhecidos/as, incorporei principalmente fatos narrados por Yasmim – cujo perfil está disponível no Anexo III, no grupamento "colaboradoras". Tais relatos foram invariavelmente mobilizados de maneira complementar a outros achados, e nunca como sustentáculo único de um determinado argumento. No que concerne às preocupações éticas, sempre solicitei o consentimento verbal daquelas que me relataram episódios que eu não presenciei para incluí-los neste trabalho. Na narrativa de episódios que vivi e testemunhei, outros/as participantes são referidos/as genericamente ou por nomes fictícios.

Recorri a outras duas conhecidas, identificadas sob os nomes fictícios de Suzana e Leonor, como "colaboradoras", para testar, de certa forma, algumas das minhas impressões e achados, e também para aprofundar meus conhecimentos sobre cenários e dinâmicas que elas dominavam melhor do que eu. Ambas eram moradoras do DF no momento em que conversamos, foram informadas sobre a sua participação nesta pesquisa, no que consentiram, e instruídas quanto à preservação do sigilo quanto a sua identidade. Com Suzana, conversei informalmente sobre dinâmicas de abordagem e flerte em sambas do DF e na festa Batekoo. Já Leonor dispunha de certa proeminência em cenários LGBTs e de ativismo negro e integrava grupos online onde mobilizava discussões sobre temas que incluíam a afetividade e a sexualidade de mulheres negras. Consultei-a sobre dinâmicas que eu fui identificando nas vivências de mulheres negras lésbicas, e também quanto a outras que havia encontrado apenas para mulheres negras em vivências heteroafetivas, para confirmar se estavam de fato ausentes ou se tinham pouca relevância nas trajetórias homoafetivas.

Os perfis das 21 participantes da pesquisa estão descritos no Anexo III.

As transcrições das entrevistas gravadas, as notas quanto ao andamento e contexto das entrevistas, as descrições e apontamentos sobre os episódios observados, os registros das observações online, as respostas do *survey* e os relatos pessoais (meus e de terceiros) integram portanto o *corpus* da pesquisa.

### 1.3.2. A análise

Na exploração do material coletado, orientei-me pelas diretrizes da análise do discurso conforme propostas por Jorge Ruiz Ruiz, considerando como "discurso" qualquer prática pela qual os indivíduos atribuem significado à realidade (RUIZ, 2009). O método da análise de discurso tem por base dois pressupostos primordiais: 1) estudar a intersubjetividade permite conhecer indiretamente a ordem social porque a intersubjetividade é produto desta, e porque a ordem social é constituída e opera através da intersubjetividade; 2) a análise do discurso permite compreender a intersubjetividade social porque discursos contêm intersubjetividade e porque a intersubjetividade social é produzida por meio de práticas discursivas (RUIZ, 2009).

Nesse sentido, a reconstrução dos cenários, interações e relações a partir das falas das participantes da pesquisa é realizada não com o intento de reproduzir de maneira fidedigna e minuciosa cada acontecimento e cada personagem, mas se presta, antes, a apreender uma perspectiva que é simultaneamente constitutiva e reflexiva da realidade, tendo em vista que tanto a subjetividade quanto as interpretações são consideradas como produto da ordem social e como produzidas por práticas discursivas, por meio da interação social. O material coletado pela pesquisa recupera modos de olhar, sentir e interpretar que são constituídos a partir de determinados tipos de discursos e experiências, e que, forjados por e em uma sociedade de características peculiares, também participam da maneira como nela se age e como por ela se transita.

Em termos de procedimento, segui as diretrizes fundamentais para o empreendimento da análise do discurso segundo o autor mencionado, tecendo a análise em três níveis inter-relacionados: a análise textual, a análise contextual e a interpretação. Na análise textual – que tem por vistas caracterizar o discurso –, identifiquei os principais temas emergentes e os seus significados explícitos e implícitos. Na análise contextual – voltada a compreender o discurso como um evento singular produzido por sujeitos atuantes em certo tempo e espaço, segundo um universo simbólico particular e determinadas intenções –, atentei-me para as circunstâncias e eventuais significados contextuais dos discursos observados, com foco nas interações e processos dialógicos envolvidos em sua produção, bem como nos espaços sociais, códigos de conduta, papéis e estratégias discursivas que se apresentaram relevantes. Por fim, na interpretação – uma explicação do discurso tendo em

vista os seus aspectos sociológicos –, ocupei-me de depreender dos discursos informações relevantes sobre a ordem social (RUIZ, 2009).

Esses níveis de análise orientaram a manipulação do *corpus* da pesquisa, tendo em vista questões prioritárias decorrentes dos objetivos propostos e da bibliografia previamente consultada sobre a temática abordada. No processo de análise, percorri o vasto volume de material seguidas vezes com o intuito de identificar e catalogar: 1) as representações das participantes sobre si, como parceiras e potenciais parceiras; 2) as representações das participantes sobre os/as outros/as, como parceiros/as; 3) as representações das participantes sobre afetividade e sexualidade; 4) figuras relevantes para o decorrer das trajetórias afetivo-sexuais das participantes; 5) momentos considerados cruciais em suas trajetórias; 6) dinâmicas interativas que, por sua frequência, configurassem algum tipo de padrão, ou que fossem singulares, mas significativas; 7) valores, lógicas interpretativas e processos subjetivos que embasassem escolhas e atitudes das participantes.

Na análise e na escrita, primei por debater com as obras de autores/as negros/as sempre que possível, de maneira a fugir à lógica dominante de circulação de conhecimento que, pelos mecanismos abertos e sutis do racismo institucional, marginaliza, desconsidera e invisibiliza a sua (nossa) produção intelectual.

Por fim, cabe observar que, na construção dos capítulos, inspirei-me ainda naquilo que chamo de "metodologia disruptiva", um recurso frequentemente utilizado por intelectuais/as negros/as. Trato o tom irônico empregado por Gonzalez ou Fanon, por exemplo, como recursos de metodologia disruptiva. Ela também está presente no livro *Kindred*, de Octavia Butler (1979), e nos filmes *Kbela*, de Yasmin Thayná (2015) e *Corra!* (No original em inglês, *Get Out*), de Jordan Peele (2017). Essas produções exploram o poder da ironia, da poesia, do absurdo, do fantástico e do sórdido para tornar visíveis aspectos naturalizados da opressão racial e de gênero. Nesta tese, a metodologia disruptiva aparece nas epígrafes dos capítulos – sempre textos de autoria de mulheres negras –, que fazem alusão implícitas ou explícitas ao conteúdo abordado, mas que não são exploradas em seus significados – deixo essa tarefa fica a cargo do/a leitor/a. Disruptivas são também as inserções de trechos fictícios ao longo do capítulo 5.

### 1.3.3. Pesquisadora negra em campo

Nas ciências sociais brasileiras, há um pacto de silêncio no que se refere à questão de como a classificação racial do/a pesquisador/a influencia a pesquisa de campo<sup>32</sup>. Em geral, pesquisadores/as brancos/as não se percebem e não são percebidos/as como racializados/as, ou seja, são tomados/as como racialmente "neutros/as" – o que está longe de ser verdade<sup>33</sup> –, e, por isso, não abordam o tópico. Pesquisadores/as negros/as, como eu, somos uma minoria, e nem sempre nos dedicamos a trabalhos que exijam a inserção em campo. Quando de fato tratamos de trabalhar com entrevistas, observações, etnografias e afins, quase sempre evitamos tocar no assunto em nosso trabalho final, temendo agravar as já tão frequentes acusações de falta de objetividade que interpelam nossos trabalhos<sup>34</sup>. Como resultado, persiste um entendimento tácito de que apenas acadêmicos/as brancos/as podem legitimamente estudar raça e racismo, e de que a única posição adequada para os/as negros/as nessa relação é a de objeto de estudos (GONZALEZ, 1984).

Atualmente, os persistentes esforços dos movimentos negros favorecem a inserção de um maior número de estudantes negros/as nas universidades brasileiras em relação à que se observava no final do século XX – embora em percentual ainda escandalosamente menor do que em uma sociedade racialmente justa e igualitária. Essa presença relativamente maior, ainda que insuficiente e marginal, nos indica que é tempo de superarmos silêncios, não apenas para deixar de privar jovens pesquisadores/as negros/as de ferramentas valiosas para a condução de suas pesquisas, como também para contribuir para o avanço dos debates sobre

---

<sup>32</sup> Para uma discussão inicial sobre o significado metodológico da raça, ver o livro *Racing Research, Researching Race*, organizado por France W. Twine e Jonathan W. Warren (2000).

<sup>33</sup> Quanto à questão, ver, por exemplo, os argumentos de Warren (2000) sobre como o contexto simbólico que exalta a branquitude tem efeitos para a inserção em campo de pesquisadores/as brancos/as e sobre as implicações desse fato para suas pesquisas sobre raça no Brasil.

<sup>34</sup> Refiro-me aqui a argumentos sobre neutralidade e produção científica segundo uma abordagem "objetivista", que defende e legitima os grupos dotados de poder (ou seja, brancos, masculinos, heterossexuais e de classes superiores) como produtores de conhecimento livre de valores, como o normal, natural, apolítico ou politicamente desinteressado, enquanto retrata pesquisadores/as dos/as grupos "minoritários" como incapazes de produzir conhecimento "objetivo", isto é, que não seja politicamente interessado e subjetivamente enviesado (HARDING, 1995, 2015). Na mesma direção, Michael Hanchard (2000) aponta que pesquisadores/as negros/as, inclusive no Brasil, são frequentemente acusados/as de estarem "próximos/as demais" de seu objeto de estudo, o que tornaria suas pesquisas enviesadas e, portanto, não adequadas aos padrões científicos.

metodologia e objetividade nas ciências sociais<sup>35</sup>. Com tais propósitos, partilho brevemente algo de minhas experiências no decorrer da pesquisa de campo para esta tese.

Começo por discorrer sobre a forma como sou racialmente classificada e a minha inserção na pesquisa. Embora mesmo entre pessoas negras falar sobre raça e racismo possa gerar constrangimentos, também é verdade que, entre interlocutores/as negros/as, em vários momentos partimos do princípio de que estamos "do mesmo lado", que podemos falar mais livremente sobre assuntos que nossa socialização e experiências prévias nos ensinaram a calar frente aos/às brancos/as. Nesse sentido, ser uma pesquisadora negra posicionou-me como uma *insider*, o que não apenas facilitou o contato com as entrevistadas negras como ainda permitiu que elas estivessem mais à vontade para abordar questões cruciais para a pesquisa do que possivelmente estariam com um/a pesquisador/a branco/a.

Um exemplo de como a classificação racial do/a pesquisador/a pode influenciar a pesquisa de campo – e, portanto, os resultados de um estudo – emerge quando comparo este aspecto da minha inserção em campo à relatada por Moutinho (2004) no decorrer de sua pesquisa, que cito amplamente nos próximos capítulos. Deixo para explicitar minhas divergências em relação à produção da autora em outros momentos; aqui, estou menos preocupada em tecer um juízo de valor do que em apontar para um "fato social" que precisa ser considerado ao se pensar a inserção do/a pesquisador/a em campo. Moutinho menciona uma dificuldade para conseguir entrevistar mulheres negras, o que só faz informalmente, embora não aborde possíveis motivos para tal resistência. A meu ver, dentre outros fatores plausíveis de serem considerados, é possível que as hesitações das potenciais entrevistadas decorram da suspeita com que, muitas vezes, nós negros/as vemos pessoas brancas, devotando desconfianças ainda mais acentuada em relação a pesquisadores/as<sup>36</sup>. Como desdobramento, os resultados de pesquisa apresentados pela autora estão, segundo meu entendimento, muito mais próximos das experiências dos homens negros do que das vivências de mulheres negras. Não se trata de dizer que os resultados de sua pesquisa são por isso inválidos, e sim que seriam mais precisos (e objetivos) se essa característica fosse abertamente admitida.

---

<sup>35</sup> Baseio-me, para tanto, na noção de "objetividade forte" (*strong objectivity*) defendida por Sandra Harding (1995, 2015).

<sup>36</sup> Sobre a questão no contexto estadunidense, ver o texto *Racial Ideologies, Racial Methodologies, and Racial Fields* (TWINE, 2000).

Não se deve, no entanto, considerar que a proximidade entre pesquisadora negra e sujeitos negros/as participantes da pesquisa esteja dada de antemão, que seja constante, ou ainda que seja a única ou principal dinâmica configurada por raça que atua durante a pesquisa de campo. Para mim, a inserção em campo é sempre trespassada por grande entusiasmo, mas também por algumas tensões: a conversa com desconhecidos/as; a inserção em um ambiente com que não se está familiarizado/a, ou para o qual se lança um novo olhar; a insegurança em relação ao que se irá ou não alcançar. Ser uma pesquisadora negra de pele clara resultou em alguns desafios de natureza específica. Uma delas é a relação com pessoas negras de tez mais escura, que oscila entre momentos de identificação, aproximação e cumplicidade, e outros de desconfiança e afastamento. Como mostrou Virgínia Bicudo ([1945] 2010), essa atitude ambígua é própria mesmo das relações estabelecidas entre pessoas negras de tez clara e mais escura, e decorre do relativo sucesso da ideologia do embranquecimento, segundo a qual pessoas negras deveriam se distanciar da negritude e, quando possível, negá-la – ainda que submetidas às dinâmicas de discriminação racial.

Como mulher negra, tive que lidar com situações configuradas pelo racismo e pelo machismo. Por exemplo, quando mencionava o tema de minha pesquisa a interlocutores homens, negros e brancos, alguns deles pressupunham que eu estava à procura de um envolvimento. Nesses momentos, meu status de pesquisadora era desconsiderado e se sobressaía o apelo sexual atribuído ao corpo das mulheres negras – o que também acontece, por vezes, com pesquisadores negros (HANCHARD, 2000). Aliás, me parece que ser vista como sexualmente disponível ou como prostituta é, afinal, um problema com o qual outras pesquisadoras negras se depararam<sup>37</sup>, independentemente de seu tema de pesquisa.

Outro foco de tensão, um tanto menos esperado, foi a expressão de convicções oriundas do imaginário formulado pela supremacia branca por parte de pessoas negras. É para mim sempre doloroso deparar-me com a expressão de tais crenças, tanto porque elas são uma agressão do/a participante da pesquisa a si mesmo/a, quanto porque também dizem respeito ao/à próprio/a pesquisador/a – no caso, a mim. Aliás, esse mesmo desconforto é mencionado por pesquisadoras negras estadunidenses que desenvolveram pesquisa de campo no Brasil e que eu cito no presente trabalho, tais como Twine (1998a, 2000) e Elizabeth Hordge-Freeman (2015).

---

<sup>37</sup> Ver, por exemplo, os relatos de Twine (2000) e de Chinyere Osuji (2016).

As percepções de proximidade e distância entre pesquisadores/as e sujeitos/as de pesquisa negros/as não devem ser presumidas, e são negociadas caso a caso, a cada momento (HANCHARD, 2000; TWINE, 2000). São, ainda, mediadas por outros aspectos identitários, tais como classe – considerada em termos de renda e nível educacional. Ao desenvolver uma pesquisa com mulheres negras, tive que lidar com o fato de que a maioria da população negra brasileira é pobre e dispõe de baixo nível educacional. O status de estudioso/a confere ao/a pesquisador/a um prestígio que dificilmente pode ser eliminado na relação constituída para a pesquisa, ainda que o/a acadêmico/a advenha de um contexto empobrecido e de família com baixo nível educacional. Nesse sentido, por exemplo, deparei-me com o evidente sentimento de diferença por parte de uma das entrevistadas porque visitei sua casa usando sapatos fechados e cabelos crespos não alisados – o que quase não se via pelas redondezas. Por outro lado, vali-me de um trânsito entre classes que é muito natural em minha vida pessoal, tendo em vista minha origem familiar, para utilizar linguagem e modos mais próximos daqueles adotados pelas entrevistadas de classe mais baixa, sem infantilizá-las ou subestimar sua capacidade de compreensão. Com efeito, muitos/as pesquisadores/as negros/as advêm de famílias pobres e/ou com baixo nível escolaridade, e esta característica pode ser utilizada para favorecer a nossa inserção no campo.

Todas as questões mencionadas me geraram algum nível de angústia durante o período de realização da pesquisa e também da escrita da tese, e me permitiram compreender por que alguns/mas colegas negros/as deliberada e legitimamente se afastam da temática racial em sua trajetória acadêmica, de modo a não ter que lidar com tais aflições, além de todas os demais impactos objetivos e subjetivos que o racismo institucional nos suscita em nossa inserção acadêmica. O desgaste emocional não deve ser subestimado, e procurei lidar com ele desabafando com amigos/as e, por breves momentos, me desligando tanto quanto possível de qualquer debate relacionado a raça e racismo. Porém, confesso que considero essas ansiedades também produtivas. Frente a tais desafios, gosto de indagar: o que essas dificuldades e emoções revelam sobre as relações raciais no Brasil e, particularmente, sobre o meu objeto de pesquisa? Assim, as desconfianças das entrevistadas de tez escura me reforçaram a necessidade de estar atenta para distinções de tons de pele entre pessoas negras dentro do fenômeno estudado, e o mesmo pode ser dito quanto às diferenças de classe; também as abordagens masculinas simultaneamente racistas e machistas, bem como as expressões de racismo interiorizado, foram adicionados ao *corpus* da pesquisa e

contribuíram para que eu elucidasse as questões que me propus a investigar. Para mim, esse foi simultaneamente um exercício de cura emocional e um instrumento de produção científica.

Assim, é imprescindível conceber o processo de pesquisa tendo em vista que tanto os/as pesquisadores/as – negros/as e brancos/as, homens e mulheres – quanto os/as participantes são sujeitos sócio-históricos e que, como tal, interagem a partir de posições relativas, dentro de um contexto particular. Ao admitir que esta é uma marca incontornável da inserção de todos/as os/as cientistas sociais no trabalho de investigação, podemos derivar achados significativos das situações de afinidade e de aflições, e converter em ponto forte de nossos trabalhos aqueles mesmos elementos que a ótica racista apontou serem nossas "fraquezas intrínsecas".

## Capítulo 2 – Tornar-se negra

*"Era uma noite, uma vez, minha mãe nasceu no seio de um pântano. Num sertão de lama. Mulheres como minha mãe trazem a sina das que desembestam mundo adentro escanchadas em seus cavalos, amazonas, defendendo-se não se sabe bem de quê, só se sabe que do amor. Só se sabe que do que o amor as fez sofrer. Só se sabe que do que o amor as fez traídas. São amazonas a cavalo vindo fazer marca no tijucopapo, lá onde é tudo lamaçal. As mulheres de tijucopapo: ferradura. As mulheres de Tijucopapo: é como fica tão pouco de tudo, e é como fica tão tudo a ponto de ser herança. As mulheres de Tijucopapo: sou eu com minha sina de lama, eu que saí, bicho da lama, tapuru, onde a praia encontra a lama."*

(Marilene Felinto, em *Mulheres de Tijucopapo*)

*"Tenía siete años apenas,  
¡Qué siete años!  
¡No llegaba a cinco siquiera!  
De pronto unas voces en la calle  
me gritaron ¡Negra!*

*¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!  
¡Negra! ¡Negra!*

*'¿Soy acaso negra?'- me dije  
¡SÍ!*

*'¿Qué cosa es ser negra?'  
¡Negra!*

*Y yo no sabía la triste verdad que aquello  
[escondía.  
¡Negra!*

*Y me sentí negra,  
¡Negra!*

*Como ellos decían  
¡Negra!*

*Y retrocedí  
¡Negra!*

*Como ellos querían  
¡Negra!*

*Y odie mis cabellos y mis labios gruesos  
y mire apenada mi carne tostada [...]."*

*(Victoria Santa Cruz, Me gritaron negra)*

## Introdução

A família, a escola e a rua constituem importantes instâncias de socialização dos sujeitos, nas quais eles recebem referências iniciais sobre quem são, além de orientações sobre significados culturais compartilhados e sobre os códigos de conduta, inclusive no que tange à vida amorosa e à sexualidade. Gênero e raça, formativos da identidade individual e grupal, são dois dos aspectos da vida social que são aí ensinados e incorporados.

O núcleo familiar organiza-se essencialmente com base nas relações de gênero, com cortes geracionais (DURHAM, 1999; GOLDANI, 1993), e consiste em uma instância primordial, ainda que não exclusiva, de transmissão das elaborações culturais sobre diferenças e hierarquias fundamentais entre homens e mulheres. Por meio de exemplos, instruções e práticas continuadas, os familiares socializam as crianças e jovens quanto a valores, papéis, atribuições e normas de interação baseados no gênero (BOZON, 2004; TRAVERSO-YÉPEZ; PINHEIRO, 2005). Como tal, o núcleo familiar constitui um dos "marcos organizadores da vida amorosa" (BOZON; HEILBORN, 2006, p. 155-156), pois exerce um papel de destaque no ensino de modelos ou padrões culturais tomados como possíveis e pertinentes para o exercício da sexualidade e da reprodução biológica e social de sujeitos e grupos. Mais do que uma instância de doutrinação e aconselhamento, a família é atuante e tem certo nível de controle e capacidade de estruturação das experiências afetivo-sexuais dos/as filhos/as (BOZON, 2004), e particularmente das filhas, tendo em vista a vigilância familiar acentuada sobre o exercício da sexualidade feminina (DURHAM, 1999; FONSECA, 2000).

Já raça emerge no contexto familiar de maneira um tanto diferente. As famílias brasileiras em geral evitam falar sobre raça ou racismo, e o assunto figura mesmo como um tabu para elas (CAVALLEIRO, 2013; CHAGAS, 2014; HORDGE-FREEMAN, 2015; TWINE, 1998). Mesmo assim, a família constitui um importante espaço de socialização quanto a raça. O tratamento diferenciado a membros da família de acordo com sua raça/cor, notas e comportamentos relativos à aparência de alguém, a manipulação do cabelo crespo, projetos<sup>38</sup> familiares de embranquecimento e orientações sobre comportamentos adequados a pessoas negras influenciam a formação da autoimagem e transmitem não apenas

---

<sup>38</sup> Exploro em maior detalhe o argumento de que o embranquecimento consiste num projeto familiar no capítulo 4 desta tese.

significados e valores associados à raça como ainda noções sobre as distintas posições ocupadas pelos sujeitos racializados, de acordo com seus traços fisionômicos (ALVES, 2010; HORDGE-FREEMAN, 2015; OLIVEIRA, L., 2016; PEREIRA, B., 2016; SANTOS, R., 2009; SCHUCMAN, 2018; SCHUCMAN; MANDELBAUM; FACHIM, 2017).

Também o ambiente escolar constitui uma importante instância de socialização quanto à sexualidade e à identidade de gênero. No convívio com educadores/as e colegas, as concepções sobre masculino e feminino orientam as práticas institucionais rotineiras que direcionam e disciplinam sentimentos e investimentos sociais, assim como processos cognitivos e motores de meninos e de meninas. Assim, a escola reforça aprendizados iniciados na família quanto às fronteiras entre masculino e feminino, ao imperativo do desejo heterossexual, e à posição social que as crianças ocupam nas hierarquias sociais de gênero (LOURO, 2000; PEROSA, 2006; VIANNA, C.; FINCO, 2009).

Sobretudo para as meninas, que muitas vezes têm a sua circulação cerceada, frequentar a escola significa um alargamento da vida social. Portanto, esse é muitas vezes o ambiente em que as crianças negras passam pelas primeiras experiências de racismo no espaço público (GOMES, N., 2002), já que desde a pré-escola as instituições de ensino tratam de forma diferenciada estudantes negros/as e brancos/as. São frequentes os episódios em que professores/as e demais funcionários/as, além dos pares, engajam-se em comportamentos que explicitamente ofendem, inferiorizam ou excluem crianças e adolescentes negros/as. Os livros didáticos e a bibliografia de apoio alternam-se entre a representação estereotipada e a ausência de menções à população negra e à África. A isso, soma-se o emprego de linguagem não verbal – comportamentos e disposições – que transmitem e reforçam valores discriminatórios. Se resultam em uma autoimagem negativa para crianças e adolescentes negros/as, as lógicas e dinâmicas racistas que perpassam o ambiente escolar também facultam às crianças brancas a interiorização de sentimentos de superioridade (CAVALLEIRO, 2004, 2013; MUNANGA, 2005; SILVA, P., 2015).

O acesso de mulheres negras de classe baixa à educação formal é marcado por percalços e interrupções (ALMEIDA, G., 2009), que, de fato, pautaram o acesso de entrevistadas das camadas empobrecidas à instituição escolar. Quando esse é o caso, a impossibilidade de acesso ou descontinuidade da frequência à escola aumenta a importância de outros espaços e meios onde se dá a socialização para transmitir modelos e hierarquias pertinentes a gênero e raça. A família, a mídia e as interações com colegas da vizinhança e

em outros lugares de sociabilidade – por exemplo, nas igrejas (CAVALLEIRO, 2013, p. 157) ou as ruas – são alguns deles.

Neste capítulo, analiso as experiências das entrevistadas transcorridas durante a infância e a adolescência, no âmbito da família e também nos ambientes da escola e da rua. As participantes da pesquisa discorreram sobre esse momento de suas vidas como uma etapa inicial e importante da construção da sua autoimagem e da formulação das suas primeiras impressões sobre como deveriam se portar no âmbito afetivo-sexual e sobre quem deveriam e poderiam desejar. As vivências então travadas foram mencionadas como significativas em si mesma, mas também como ponto focal em relação ao qual as vivências, aprendizados e transformações posteriores foram pensadas e interpretadas.

## **2.1. "Coração, desejo e sina"<sup>39</sup>: socialização na família**

O lar de origem das entrevistadas, como um complexo de interações que caracterizam a primeira instância e a etapa inaugural de sua socialização, mostrou-se dotado de significativa relevância para as suas trajetórias afetivo-sexuais. Quando indagadas sobre suas primeiras experiências desse tipo, elas caracterizaram espontaneamente situações e episódios decorridos no contexto de suas famílias. Foi aí que elas adquiriram entendimentos iniciais sobre quem eram e sobre como se posicionavam diante das outras pessoas, assim como sobre as configurações possíveis e valores considerados adequados para a vivência erótica e amorosa.

A seguir, abordo algumas das dinâmicas familiares que demonstraram ter exercido influência significativa no desenrolar das biografias das entrevistadas. Conquanto a família constitua o espaço privilegiado da análise, faço algumas breves incursões por experiências travadas em outros espaços. Ao tomar a família como um nóculo, um lugar de convergência de interações, de fronteiras frouxas e flexíveis, permito-me navegar por algumas relações que, ainda que relacionadas ao lar, o extrapolam.

---

<sup>39</sup> Trecho da música "Sina", de Djavan.

### 2.1.1. Negritude, beleza e feiura

Aos 33 anos, Jurema é uma mulher bonita. Sua figura está muito próxima daquela evocada de forma genérica pelos ideais de "mulher brasileira" projetado em fantasias eugênicas de embranquecimento populacional (ANDREWS, 2014; BENTO, 2009; DÁVILA, 2006; JARRÍN, 2017; SCHWARCZ, 1993): ela tem a pele morena de tom claro e longos cabelos castanhos que, alisados, ainda deixam ver que não chegam a ter uma textura crespa; nariz um tanto largo, boca grande e olhos escuros levemente puxados, um dos traços que revelam alguma ascendência indígena; o corpo curvilíneo. Há 10 anos, é provável que Jurema não se reconhecesse como negra; no momento da entrevista, ela não só o fez como ainda disse ter orgulho de vir de uma família "toda negra".

Os primeiros comentários que ouviu sobre sua fisionomia e os julgamentos que teceu sobre a própria figura na fase inicial de sua vida foram, contudo, muito negativos. Após a separação de seus pais, Jurema passou a morar na casa da avó paterna, que reconheceu como a principal responsável por sua criação. As referências estéticas que recebeu da avó sobre si foram as piores possíveis:

Jurema: Mas a minha avó sempre me disse que eu era muito feia. [risos]. A minha avó... As minhas primas eram tão...

Bruna: Por que isso?

Jurema: Eu não sei!

Jurema: [...] Eu também me achava mais feia do que todo mundo. [...]. Não, eu não me achava bonita. Pra mim, a palavra da minha avó era tão regra!

Jurema não está só. Berenice foi outra das entrevistadas cujos comentários familiares também fundamentaram as impressões sobre a própria aparência.

Desde o nascimento do bebê e no decorrer das mudanças fisionômicas que ocorrem durante a infância, as partes do corpo das crianças negras são detalhadamente analisadas pelas famílias – principalmente, pelas mulheres das famílias – e por pessoas de convivência próxima, como vizinhos/a. "Desde a infância, todas as partes do corpo negro são escrutinadas: a cor da pele, a textura e a cor dos cabelos, a cor dos olhos, a cor das orelhas, a cor das unhas, o tamanho do pênis, o formato e a cor das nádegas são todos medidos face

à normatividade branca e tratados em conformidade<sup>40</sup> (HORDGE-FREEMAN, 2015, p. 230, tradução minha). Nem sempre as observações desdobram-se em comentários que vinculam explicitamente um parecer sobre a aparência das crianças com a forma como elas são racialmente classificadas – embora isso também aconteça. As impressões dos adultos da casa de origem são efetivamente transmitidas a meninos e meninas por meio de tratamento diferencial e, como mostro aqui, pelas notas indiretas que informam as meninas sobre a associação entre negritude e feiura.

Ao falar sobre sua infância, Berenice indicou que, por vezes, essa associação é tão intensa que a referência à negritude é usada para intensificar a desvalorização estética mesmo de mulheres brancas. O episódio a seguir foi narrado quando ela me contava que a avaliação negativa da própria aparência persistiu para além da adolescência:

Bruna: Até essa idade, você se achava feia?

Berenice: Muito feia. Muito feia. Eu me acho muito feia!

Bruna: Você acha que isso pode ter a ver com a questão da cor?

Berenice: Eu acho! Porque as pessoas sempre falavam: "negro feio". Negro nunca era bonito, era: "Negro feio!". Então eu acho que isso ficou. E eu sempre ouvia isso, ouvia muito! Porque o meu pai era negro... Ele falava pra minha mãe que ela era feia. E minha mãe era linda! A minha mãe era branca, e ele falava: "Sua negra feia!". Então assim, eu cresci... Eu me acho horrível!

Berenice estabeleceu uma relação entre sua autoavaliação persistentemente desfavorável e os comentários do pai, também negro. Quando entrevistei Berenice, ela tinha 56 anos, mas parecia muito mais jovem. A meu ver, ela é uma mulher muito bonita. Ainda que tenha falado desinibidamente sobre racismo e discriminação racial, e que não tenha revelado nenhuma insatisfação particular em relação à própria cor ou outros atributos físicos ligados à negritude, Berenice vivia em pé de guerra com a própria aparência, a qual parecia um tanto fixada em tentar "consertar". É significativo que ela tenha encontrado neste episódio de menção explícita à associação entre negritude e feiura a explicação para a imagem negativa que faz de si. É possível ainda que a entrevistada tenha ficado intimidada em confessar eventuais mágoas com características físicas associadas à negritude. Porém, o mais importante aqui é observar que a sua fala conecta a internalização da ideia de que "negros/as são feios/as" com um desgosto com a sua aparência em geral, um sentimento de insatisfação imprecisa e generalizada para consigo mesma.

---

<sup>40</sup> No original: "*From infancy, every part of the black body is scrutinized: skin color, hair texture and color, eye color, ear color, nail color, penis size, and the shape and color of buttocks are all measured against white normativity and treated accordingly*".

Na fala de Jurema, a associação entre negritude e feiura emergiu de modo um tanto distinto. Se as declarações negativas da avó, conforme contadas pela entrevistada, diziam respeito à sua aparência de modo genérico, suas insatisfações recentes com o próprio corpo eram mais pontuais:

Bruna: O que você mais gosta no seu corpo?

Jurema: O olho. O olho. O formato do olho da minha mãe, mas... Pena que a cor não é a cor dos do meu pai, né? O meu pai é negro dos olhos cor de mel. Ele e meu irmão. Aí eu disse a ele: "Eu vim com esse defeito de fábrica!"

Bruna: E o que você menos gosta?

Jurema: Meu nariz e minha boca. Acho muito grande. Lembrança do papi. [risos].

O nariz e a boca de Jurema são os traços que mais fortemente caracterizam em sua aparência uma ascendência africana. Ela ainda lamentou não ter herdado os olhos claros do pai, aos quais creditou um status de beleza superior. Aqui, a associação entre estética e raça opera em um sentido contrário daquele apontado na entrevista de Berenice: se esta interiorizou comentários racializados como noções gerais de beleza/feiura, Jurema, por sua vez, decodificou os comentários genéricos e os incorporou como um conteúdo racial.

Como experiência decorrida em um espaço articulado por relações emotivas de grande importância, a associação entre "branco-beleza" e "negro-feiura", própria do discurso da democracia racial, inscreveu-se profundamente na subjetividade das entrevistadas, alcançando camadas afetivas e instigando sentimentos complexos em relação à branquitude e à negritude. O discurso antirracista, embora tenha se demonstrado capaz de transformar algumas das visões pejorativas que as entrevistadas foram tecendo sobre si em momentos posteriores de suas vidas, convivia com ideais estéticos embranquecedores que não foram completa ou facilmente subvertidos ou substituídos, quer no âmbito subjetivo quer no âmbito das relações sociais mais amplas. Assim, ao falar sobre suas preferências quanto à própria fisionomia, Jurema não mencionou raça; porém, os traços físicos de sua predileção ou que lhe desagradam apareceram dispostos em uma escala de distância em relação ao que se entende como predicados tipicamente negros, e a proximidade daqueles associados à brancura.

Os relatos de Jurema e Berenice sobre os comentários familiares quanto à sua aparência foram fornecidos em contextualização às suas primeiras experiências afetivas, ou seja, como parte de um quadro de informações que elas consideraram fundamentais para a compreensão das vivências que tiveram posteriormente. Com isso, as entrevistadas indicaram que é no ambiente familiar que se inicia o processo de internalização do "mito da

beleza", que faz com que a identidade e a autoestima das mulheres dependa da aprovação externa de sua aparência e comportamento (WOLF, 2002).

A menção contínua à aparência das entrevistadas as ensinou sobre os padrões de beleza feminina, sobre a importância de se estar provida de atributos físicos considerados desejáveis, e ainda que a sua proximidade ou distância dos padrões de beleza são constitutivos de seu valor como pessoa (WOLF, 2002). As interações no lar de origem constituem as primeiras circunstâncias em que ser considerada bonita ou feia tem consequências em termos vantagens de ordem afetiva, econômica e material (GORDON, 2013; HORDGE-FREEMAN, 2015). Em segundo lugar, as referências familiares à aparência informaram às mulheres que estar alinhada com o ideal de beleza é fundamental para que consigam atrair um homem como parceiro (HEILBORN, 2006a) – o olhar desejante do homem é o que a legitima como mulher (ZANELLO, 2018). Elas aprendem que conseguir e manter o par amoroso para viver uma relação nos moldes do amor romântico e heteronormativo é um objetivo pessoal importante, e que a beleza é um meio para atingir tal fim. Em terceiro lugar, os comentários familiares sobre a aparência situavam as entrevistadas dentro da escala que vai da beleza à feiura, informando-as sobre a sua pertença racial.

A transmissão de noções racializadas de beleza feminina nem sempre se realizou por meio comentários. Para Antônia, esta foi uma lição drástica, vivida como prática realizada no corpo:

Antônia: Eu tinha um cabelo aqui [comprido], minha mãe teve que cortar meu cabelo joãozinho. Que ela não dava conta. Menina! Eu fiquei... Eu não sabia o que era depressão, mas hoje eu sei, eu acho que eu fiquei com depressão. Ia pra escola de toca. Às vezes, era um calor! Mas eu falava: não vou tirar a minha toca. [...] O meu [cabelo] era muito cheio, cacheado; só que minha mãe não tinha tempo! Então, sabe que que ela fazia? Ela cortava com a tesoura, bem baixinho.

A mãe de Antônia, de feições indígenas e cabelos lisos, cortava muito curtos os cabelos da filha, pois alegava "não dar conta" de cuidá-los<sup>41</sup>. Reproduzia assim a ladainha sobre a "lida" com o cabelo cacheado ou crespo (CRUZ, D., 2017; GOMES, N., 2008), considerado difícil e trabalhoso. Também o volume do cabelo cacheado ou crespo era tratado como um problema, pois visto como anormal.

---

<sup>41</sup> Lia Schucman também descreve relações tensas entre mães brancas e os cabelos crespos de suas filhas negras em sua pesquisa sobre família inter-raciais (SCHUCMAN, 2018). Nilma Lino Gomes, por sua vez, tratou da maneira como as mães negras manipulam os cabelos de suas filhas (GOMES, N., 2002).

À época da entrevista, Antônia contava 52 anos. De tez clara, usava os cabelos alisados, e os trazia bastante danificados por conta do uso da química. Quando começaram a cair havia alguns anos, ela recorreu às tranças, que inicialmente havia dito ter adotado por conta do orgulho de suas "raízes negras". Seus elogios excessivos aos seus cabelos, um meio termo entre cacheados e crespos, ilustravam uma certa obsessão em notar e classificar na escala racial qualquer textura que não fosse a lisa.

Quando se referindo aos/às irmãos/as, de cabelos mais crespos e de pele mais escura que a dela, Antônia animava-se. Quando se referia à mãe, porém, os cabelos eram o mote de mágoas e lamentações misturadas a expressões de admiração:

Antônia: Às vezes eu falo: "Mãe, oh mãe, por que não me deixou um pouquinho [dos seus cabelos]?"

Antônia: Mas minha mãe falava mesmo, que era muito cabelo. Eu falei: "Oh mãe, já pensou hoje, nós íamos tá com o cabelo lindo [se você não os tivesse cortado], mãe!". Aí, eu cheguei uma época, mas aí fui fazer besteira. Até hoje, minha mãe, eu chego, ela: "Ah filha, seu cabelo tava tão lindo!"

A relação que a mãe estabeleceu com os cabelos da filha espelha em certa medida a relação de Antônia com a própria negritude: ora anunciada e exaltada, ora depreciada e quase escondida. Para a entrevistada, o corte resultou em uma tristeza imediata e depois no alisamento que lhe danificou os cabelos – "uma besteira". Ademais, o penteado a distanciava dos padrões estéticos femininos:

Antônia: Tem umas fotos lá que meu sobrinho de 11 anos viu e disse: "Tia, quem é essa menina? É menino ou menina?". Falei: "É sua tia!". "Tia, mas tava diferente!". Quis dizer: "Tá feio", né?!

Cabelo curto "feio" porque "de menino" ou cabelo comprido "trabalhoso" e com volume "demais". Entre referências a gênero e raciais, ambigualmente manipuladas no seu ambiente familiar de origem, Antônia vivia sua negritude como uma impossibilidade de se adequar aos padrões ideais da estética feminina e, portanto, como um eterno desconforto.

As entrevistas de Jurema, Berenice e Antônia indicam que as mulheres negras são, ao mesmo tempo, ensinadas sobre a importância de estar provida de beleza e sobre o seu distanciamento dos padrões estéticos normativos da feminilidade. Desde a infância, elas são socializadas como desviantes, insuficientes e inferiores, e informadas sobre as suas chances reduzidas de alcançar aquilo que são instruídas a almejar. A partir de observações da parentela quanto ao seu semblante, as entrevistadas constituíram suas primeiras noções sobre serem indesejáveis ou desejáveis aos olhos masculinos. Assim, pareceres, atitudes e

práticas articulados por ideias quanto a "beleza" e "feiura" construíram suas percepções quanto a estética feminina, identidade racial, dignidade pessoal e atratividade.

### **2.1.2. Raça, pertencimento e legitimidade**

Glória é fruto de uma união inter-racial. Sua mãe é negra, de família "toda negra" e pobre, e o pai, branco, de uma família que "sempre teve mais grana" e que é dona de um negócio bem-sucedido na região do DF. Ela é a primeira filha do casal: sua mãe engravidou aos 18 anos, época em que namoravam. Quando recebeu a notícia da gravidez, a família do pai insistiu – a princípio, sem sucesso – para que ele terminasse a relação.

A concepção de Glória pôs em movimento complexas dinâmicas do ideal de embranquecimento, ideias sobre a constituição da teia de alianças e parentesco e noções quanto ao direito a usufruir do patrimônio de família. No caso de Glória, disputas e negociações que versavam sobre sua fisionomia resultaram na constelação de fatores que davam forma à imagem que Glória fazia de si aos 24 anos, quando a entrevistei.

A moralidade sexual vigente na sociedade brasileira, tal como em outras sociedades latino-americanas, teve origem em um passado de dominação colonial, quando foram forjados diferentes padrões de contato sexual e relacionamento afetivo, cada qual adequado a noções específicas de raça, honra e status social (PARKER, 1991; STOLKE, 2006; WADE, 2009). As noções e valores que orientam percepções sobre aliança e parentesco foram atualizadas ao longo da história e, recentemente, são influenciadas pelo repertório moderno que transforma a esfera da intimidade. As mudanças neste âmbito combinam-se com traços que se mostram duradouros, e que estão vinculados a gênero e raça. Por ora, é suficiente ressaltar uma diferenciação entre casamento e uniões informais e um tabu quanto ao matrimônio entre mulheres negras e homens brancos (WADE, 2009) – principalmente quando ela é pobre e ele, de classe média ou alta.

Ter um "caso", um namoro ou o regime de "concubinato" são razoavelmente tolerados, pois vistos como vínculos de natureza informal, aventuras sexuais masculinas de caráter frouxo e temporário que não obrigam a família estendida e que, portanto, não comprometem o seu status social ou a transmissão de valores e propriedade. Um casamento (GONZALEZ, 1994; OLIVEIRA, C.; BARRETO, 2003) ou uma gravidez, contudo, introduzem um grau a mais de proximidade da mulher em relação à família branca, visto

que laços matrimoniais e consanguíneos são tomados como vinculantes e duráveis, e, como tal, capazes de afetar a honra da rede familiar e de impactar legalmente a distribuição patrimonial.

A mãe de Glória, negra de pele escura e pobre, era vista pela família do namorado como alguém que aspirava a um lugar que não lhe pertencia legitimamente, e a pressão pela quebra do vínculo quando receberam a notícia da gravidez procurava interromper uma aliança considerada como uma ameaça ao status social e racial da família branca<sup>42</sup>. Com Glória, no entanto, mais clara que a mãe e unida à família paterna por laços consanguíneos, outro tipo de relação se estabeleceu.

A fisionomia da pequena Glória atendia razoavelmente às expectativas de embranquecimento nutridas pela família de seu pai, e isso se traduziu em oportunidades que, conquanto limitadas, lhe permitiram algum grau de negociação quanto ao seu pertencimento na rede familiar e quanto à posição que ocuparia nela. Ao contrário de sua mãe, ela não foi automaticamente rejeitada pela família paterna. Porém, antes que Glória colhesse os benefícios (potenciais e relativos) de partilhar da melhor situação financeira da família do pai, a entrevistada e sua mãe precisaram enfrentar algumas escolhas drásticas, referentes à pressão para que Glória aderisse a lógicas pertinentes ao ideal de embranquecimento.

Quando Glória nasceu, uma tia paterna expressou insistentemente a vontade de adotá-la, mesmo que a mãe de Glória não demonstrasse qualquer interesse em renunciar à guarda da filha. Em conjunto com a "falta de condições" e a juventude da mãe, a persistência da família do pai justificava-se pela "boa aparência" da criança:

Glória: [...]. E aí, quando me teve, a tia do meu pai queria me adotar. Minha mãe conta isso até hoje, que ela falou assim: "Não, dá essa menina pra mim! Você não vai ter condição de criar". Minha mãe falou: "Não, eu não vou dar a minha filha. Não é porque eu não tenho grana que eu vou dar ela assim, ao Deus dará". [...]. E aí a gente cresceu com essa, da galera sempre querer pegar a gente da minha mãe, por achar que a minha mãe não devia ficar com os filhos, porque as filhas eram muito bonitas – isso é uma coisa que a gente sempre cresceu: "Ah, muito bonita! Parece muito com o Pedrinho [pai]".

Há aqui uma ilustração de como a relação entre estética feminina e feminilidade negra é complexa e estende-se para além de uma equivalência linear entre negritude e feiura. Minha experiência pessoal, a de pessoas conhecidas e também pesquisas anteriores demonstram que, assim como na família de Glória, na teia de relações familiares, as

---

<sup>42</sup> Trato da relação entre as entrevistadas negras e as famílias brancas de seus pares no capítulo 4.

percepções de semelhança/diferença são negociadas e percebidas em termos de clareamento/escurecimento em relação à cor dos pais (COSTA, 2009; HORDGE-FREEMAN, 2015; PEREIRA, B., 2016; SCHUCMAN, 2018). As referências à fisionomia de Glória, mesmo quando não eram explicitamente raciais, nunca deixavam de sê-lo. As expressões "bonita" e "parecida com o Pedrinho" selavam o veredito familiar sobre a aceitabilidade da fisionomia de Glória quanto aos traços racializados. Assim, os termos utilizados ao mesmo tempo para expressar ideias sobre semelhança e diferença e avaliações estéticas operavam também como códigos para se falar sobre raça, sem que ela precisasse ser mencionada.

Sob o meu olhar, Glória não é branca e não está dotada de passabilidade<sup>43</sup>. Sua pele, se não alcança os tons mais escuros, também não é clara o suficiente para garantir que seja considerada branca ou mesmo racialmente ambígua, e seus cabelos estão entre a textura cacheada e crespa. Mas Glória é mais clara do que a mãe e, a não ser pelos cabelos, não dispõe em seu semblante de traços tradicionalmente associados à negritude que sejam mais intensamente marcados. O fenótipo de Glória acessa aqueles ditames da ideologia do branqueamento segundo os quais as mulheres não brancas consideradas "bonitas" são aquelas que dispõem de um fenótipo mais próximo da "beleza branca perfeita" (PINHO, P., 2006, p. 277) – ou, para ser mais exata, mais distante da "feiura negra". Sua "beleza" desencadeou tentativas reiteradas de afastamento simbólico e concreto em relação à mãe por parte da família branca do pai.

A família paterna de Glória assegurava à sua mãe que a criança teria acesso a um patamar material privilegiado – ou ao menos melhor do aquele que a família materna poderia lhe oferecer –, com a condição de que os vínculos com a genitora fossem cindidos. A proposta baseava-se na aceitação do embranquecimento de Glória em termos como ascensão social e do cultivo de um *self* "branco". A bibliografia que versa sobre o tema tipicamente refere-se aos esforços individuais de pessoas negras por apagarem traços associados à negritude, substituindo-o por traços associados ao fenótipo branco (GOLASH-BOZA, 2010) ou do embranquecimento como um projeto familiar de grupos não (muito) brancos

---

<sup>43</sup> "Passabilidade" é um termo empregado tanto no contexto estadunidense quanto ao brasileiro para se referir à possibilidade de uma pessoa negra de pele clara "passar-se" por branca (ROTTENBERG, 2004). No contexto brasileiro, em que as categorias raciais tipicamente são mais fluídas e apresentam regras de pertença menos rígidas do que nos Estados Unidos, o termo "passabilidade" diz respeito ainda à possibilidade de que pessoas que não têm a pele muito branca ou cabelos lisos sejam, mesmo assim, lidas como brancas.

(BENTO, 2009; COSTA, 2009; HORDGE-FREEMAN, 2015). O evento mencionado, no entanto, indica que a demanda pelo embranquecimento pode partir do grupo branco, com pressões exercidas a partir de condições materiais e simbólicas que lhes são mais favoráveis, e às quais pessoas negras podem resistir – ainda que a rejeição resulte em desvantagens materiais significativas. Afinal, a família paterna de Glória fracassou em seus esforços.

Os pais de Glória ficariam ainda juntos por alguns anos e criariam a filha em conjunto. Quando a entrevistada era adolescente, seus pais se separaram. A escolha entre a família negra e a pobreza ou a família branca e a segurança material foi então posta novamente à mesa, e o pai garantiu que Glória teria uma vida confortável, mas apenas se optasse por viver com ele. Um episódio de violência física do pai contra Glória levou a entrevistada a se afastar dele permanentemente. Abstendo-se de escolher entre o pai e a mãe, Glória optou por ficar com a avó materna e cresceu junto à família negra e pobre em uma região de periferia do DF. A escolha da entrevistada levou-a a deparar-se com grandes desafios de ordem material no decorrer de sua vida.

Essa configuração das coisas, no entanto, não impediu que Glória usufruísse de alguns benefícios de ordem simbólica resultantes das complexas dinâmicas familiares baseadas em gênero e raça. Os comentários positivos da parentela sobre a sua fisionomia foram cruciais para que ela desenvolvesse uma impressão positiva da própria imagem desde a infância. Na pesquisa, o seu caso constituiu uma exceção: ela foi uma das poucas entrevistadas negras que demonstraram ter nutrido continuamente uma boa relação com a própria aparência ao longo da vida. Seu relato é, no entanto, exemplar de como uma certa ambivalência perpassa as relações raciais brasileiras, caracterizando também processos de racialização e racismo. Ele aponta que a leitura da aparência física de mulheres negras e a decorrente apreciação de si vão além de associação entre negritude e feiura, aplicada a cada pessoa individualmente, com consequências apenas para o âmbito simbólico. Antes, a entrevista de Glória indica como a avaliação estética positiva de seu semblante nesse momento inicial de sua vida, compartilhada pela parentela e por ela incorporada, está mediada por noções racializadas quanto à moralidade sexual, estética e a noções de parentesco, proximidade e distância<sup>44</sup>. Indica, ainda, como o aspecto simbólico está entrelaçado ao acesso a bens e recursos materiais.

---

<sup>44</sup> No livro *Tramas e dramas de gênero e de cor* (PEREIRA, B., 2016), resultado de minha dissertação de mestrado, já apontei para a maneira complexa como os atributos raciais estabelecem noções de proximidade

### 2.1.3. Transmissões intergeracionais

Luiza e Teresa afirmaram ter aprendido com as suas respectivas mães, negras, a adotar uma determinada relação com a própria aparência, quanto a gostos e rituais de embelezamento e consumo. As duas entrevistadas têm um perfil similar: cresceram em famílias negras que experimentaram ascensão social para a classe média, em capitais de outros estados brasileiros que estão localizadas, respectivamente, nas regiões Sudeste e Nordeste. No momento da pesquisa, Luiza contava 33 anos; Teresa, 32. Ambas apresentam um tom de pele entre o médio e o escuro, embora os cabelos de Teresa tenham uma textura mais crespa que os de Luiza, que tendem ao encaracolado.

As trajetórias de Luiza e Teresa divergem, entretanto, no que diz respeito à sua relação com a própria aparência. A relação de suas mães com o consumo para o embelezamento e com o "arrumar-se" vai em sentidos opostos. A mãe de Luiza adotava um estilo de vida em que o salário relativamente elevado que recebia custeava o estilo de vida – roupas, perfumes e *hobbies* – associados às classes médias e altas:

Luiza: Então minha mãe era tipo a burguesa. Ela era, tipo, super... Ganhava bem, tinha um bom trabalho... Ela trabalhava desde cedo, né? E depois ela fez a graduação [...]. E ela tinha um bom trabalho, então ela ficava gastando o dinheiro dela com roupas bonitas, perfumes, aula de tênis, paraquedas, tudo que ela queria. Ela era bem patricinha nessa época.

A adoção de práticas de embelezamento, mediadas pelo consumo de artigos um tanto caros, faziam parte do dia a dia da mãe de Luiza.

De pele escura, a genitora experimentou ela mesma as agruras da associação entre negritude e feiura. A aproximação do movimento negro quando Luiza tinha por volta de 10 anos constituiu um marco importante para a relação de sua mãe com a própria aparência, por ensejar tanto um vocabulário com o qual expressar "esse sofrimento" quanto por lhe proporcionar acesso a uma política de representação positiva de pessoas negras:

Luiza: Aí as estantes [de livros] mudaram do Nazismo pras questões de raça, assim. E aí ela mudou internamente a forma de lidar com esse sofrimento, com essa coisa de rejeição, porque ela é bem pretinha assim, sabe? E quando ela era criança, falavam assim, que ela era a mais pretinha. Que ela era a mais preta<sup>45</sup>, mais feia, mais isso, mais aquilo.

---

e distância na teia de relações familiares. *The Color of Love*, de Elizabeth Hordge-Freeman (2015), dedica-se exclusivamente a analisar o colorismo nas famílias brasileiras.

<sup>45</sup> Ao longo da pesquisa, o termo "preto/a", para se referir a pessoas, foi utilizado com os três significados distintos que são encontrados no Brasil: 1) para designar a cor da pele de tons mais escuros (como, por

Bruna: E isso mudou pra você? Porque, de alguma forma, ela teve acesso a um vocabulário novo. Isso chegou pra você?

Luiza: Chegou. E é, acho que foi... Eu adquiri um vocabulário nesse momento que a minha mãe entrou [para o movimento negro]. Porque a gente participava das coisas. A gente fazia dança afro... Se bem que eu não gostava de nenhuma das atividades. Eu gostava só de colorir. Colorir as meninas com trancinha. Mas circulavam mulheres negras na minha casa... Homens negros. Foi um momento em que a gente saía pra manifestação, pra atos...

As influências para a percepção de Luiza sobre a própria aparência não são tão evidentes, e sua hesitação ficou evidente quando ela revelou suas impressões sobre o movimento negro naquela época. A entrevistada não se identificava com as atividades das quais a mãe passou a tomar parte, mas a circulação de homens e mulheres negros/as por sua casa constituiu uma ruptura com a monocromia que dominava o microcosmo pelo qual Luiza circulava, e que, como outros ambientes da classe média e alta da sociedade brasileira, poderia ser descrito como "o mundo dos brancos"<sup>46</sup>. Luiza cresceu aderindo ao mesmo estilo de vida da mãe, e me disse que, na adolescência, era uma "patricinha". O consumo de produtos que simbolizam a distinção social, em conjunto com práticas de controle de atributos relacionados à negritude, eram relevantes para a impressão que ela ia construindo sobre a própria imagem. Tudo isso contribuía para uma visão positiva de sua aparência, criando um hiato entre a forma como a entrevistada era vista pelos outros e o que pensava sobre o seu semblante:

Bruna: Você já se achava bonita?

Luiza: Me achava bonita. Mas me achava bonita com o cabelo liso, assim. Tipo, me achava bonita, assim, mas não tanto. [...]. Eu me achava bonita sim. Achava até que as pessoas não viam que eu era tão bonita. E era o que acontecia.

Também para Teresa, a possibilidade de ser e sentir-se bonita esteve associada ao consumo dos adereços certos e ao emprego de técnicas de manipulação da aparência que lhe permitiriam arrumar-se de acordo com padrões de beleza feminino forjados em meio a dinâmicas simultaneamente capitalistas, de gênero e de raça.

---

exemplo, quando empregado como categoria de raça/cor nos questionários do IBGE); 2) com significado pejorativo, quando utilizado como ofensa; 3) entre negros/as, de forma carinhosa – como na música *São Gonça*, que ficou famosa na interpretação de Seu Jorge.

<sup>46</sup> A expressão faz alusão ao título do livro *O negro no mundo dos brancos*, de Florestan Fernandes (1972), indicando o "imperialismo da branquitude" (FERNANDES, 1972, p. 15). Ao longo desta tese, emprego o termo para referir-me primordialmente às experiências das mulheres negras em espaços de classe média e alta, em que a presença negra, pouco frequente, é vista como excepcional e anormal.

Diferentemente do que foi narrado por Luiza, cujo núcleo familiar parece ter vivido uma situação financeira mais estável, a família de Teresa experimentou alguma instabilidade em sua inserção na classe média durante o período em que a sua mãe se viu desempregada<sup>47</sup>. Talvez por isso, ou quem sabe por conta de experiências prévias, traços de sua personalidade, ou por uma conjugação destes ou de outros fatores, a mãe de Teresa adotava um estilo de vida mais espartano, em que os gastos com " vaidades " eram rotulados como supérfluos. A filha, contudo, discordava da mãe e, numa análise retrospectiva, expressou o entendimento de que a vaidade é necessária para a produção da beleza, e que é algo a ser ensinado de mãe para filha. Essa sua opinião emergiu quando perguntei sobre um ponto de virada em sua trajetória, a partir do qual a sua relação com a própria aparência foi modificada para melhor. Ela me explicou que esta foi uma transformação que se deu não de forma repentina, e sim como um processo de aprendizado:

Teresa: A minha mãe também tinha um lance assim de " não gaste dinheiro com isso, não gaste dinheiro com aquilo ". Às vezes tinha as opções, mas não teve jeito também de... Digo assim, não é uma pessoa que também favoreceu que a minha vaidade pudesse aflorar, entende? Talvez o modo de ser vaidosa fosse diferente da minha mãe. Então nunca rolou essa história de... Sabe, eu fui aprendendo com as amigas, e tudo mais.

Assim como Luiza, Teresa contrariou a ideia hegemônica de que a beleza feminina é um atributo do qual se nasce investida ou destituída, e que é determinado pelos atributos raciais presentes fisionomia das mulheres. Na visão de ambas, ser bela é algo que se constrói pela aquisição de artigos e produtos específicos e pela adoção das práticas de embelezamento adequadas. Pelo recurso à possibilidade de consumo e à indústria cosmética, de vestuário e de demais produtos femininos, elas introduziram uma fissura em relação às visões hegemônicas e racistas sobre raça e aparência<sup>48</sup>.

Transmitir às filhas os valores e rituais que dizem respeito a estas " vaidades " é – ou, para Teresa, deveria ser – uma das funções inerentes ao papel da mãe negra. As entrevistas de Luiza e Teresa indicaram que as filhas negras herdaram de suas mães negras o modelo de relação com o próprio corpo e com a forma de manipular o próprio semblante. Nesse sentido,

---

<sup>47</sup> Segundo Ângela Figueiredo, a instabilidade é uma característica da inserção das pessoas negras na classe média (FIGUEIREDO, 2002b).

<sup>48</sup> Embora não seja esse o argumento das entrevistadas, é importante mencionar que a indústria cosmética e o mercado de cirurgias plásticas dispõem de uma relação de cumplicidade com as estéticas e lógicas do embranquecimento. Ver, nesse sentido, *Afro-Aesthetics in Brazil*, de Patrícia Pinho (2006b), e também *The Biopolitics of Beauty*, de Alvaro Jarrín (2017).

elas são também mediadoras da visão que as mulheres negras constroem sobre sua própria aparência.

Além de noções sobre aparência e corpo, as entrevistadas receberam no lar de origem as suas primeiras lições sobre sexualidade e sobre moralidade sexual. Uma das figuras acionadas nesse sentido pelas suas famílias foi a da "mãe solteira"<sup>49</sup>. Por um lado, em consonância com estudos que indicam que o prestígio e o poder masculinos fundam-se no controle da moralidade e da conduta sexual das mulheres (HEILBORN; CABRAL; BOZON, 2006; PARKER, 1991), ela apareceu como uma ferramenta de controle da sexualidade feminina tendo em vista a proteção da honra familiar. Por outro, ela emergiu em meio a instruções sobre como evitar o agravamento de uma situação de vulnerabilidade social já estabelecida. De toda forma, a figura da "mãe solteira" foi mobilizada de modo a fomentar nas mulheres o medo das consequências da prática sexual. A prescrição de controle exacerbado da própria sexualidade e de abstinência sexual substituiu orientações quanto ao emprego de métodos contraceptivos ou a visões mais progressistas quanto aos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres.

A imagem da "mãe solteira" conjuga noções sobre aliança e parentesco, sobre moralidade sexual, e também sobre a sexualidade das mulheres – sobretudo, das mulheres negras e pobres. Na literatura acadêmica, tais noções traduzem-se em distintas vertentes bibliográficas e modelos explicativos, das quais duas são aqui de particular interesse.

Na vertente "modernizante", como "monoparentalidade", a figura da "mãe solteira" é lida como emancipadora, e vem sendo abordada no escopo das discussões sobre as transformações nas relações de gênero no Brasil, a partir das mobilizações feministas e das tecnologias contraceptivas e reprodutivas, quando são retratadas como parte das mudanças relacionadas à modernidade tardia. A reestruturação das configurações familiares, com laços matrimoniais mais frouxos e redução da importância do núcleo familiar tradicional, são vistas em geral como positivas, pois caminham na direção da redução das desigualdades de gênero e da superação de formas tradicionais que as fomentam. Segundo tal perspectiva, os

---

<sup>49</sup> Utilizo o termo entre aspas para ressaltar que a vinculação da maternidade a um estado civil não está dada a princípio, e que é articulada pelo conjunto de valores referentes à moralidade sexual, tendo em vista concepções relativas à natureza dos grupos sociais. Não existe, por exemplo, o conceito de "pai solteiro" – ao menos no mesmo sentido. Nesse sentido, Oyeronke Oyewumi (2002) destaca que é um fato cultural particular ao ocidente moderno a leitura da maternidade não apenas como relação de descendência, mas também como relação sexual da mulher/mãe com um homem.

comportamentos "modernos" teriam origem nas classes médias – brancas –, de onde se disseminariam para as camadas empobrecidas – e enegrecidas –, que as absorvem de maneira lenta e com resistência. Pressupõe-se que a mudança social processa-se "de cima para baixo" (ITABORAÍ, 2015).

Em sintonia com o modelo "de cima para baixo" da perspectiva "modernizante", para a vertente "anômica", a "mãe solteira" é uma das consequências da (presumida) incapacidade dos "de baixo" para constituir, incorporar ou performar os padrões – "tradicionais" ou "modernos", a depender de quem escreve – normativos de aliança, parentesco, gênero e sexualidade. Seus argumentos partilham de pressupostos implícitos quanto a raça e classe, natureza e cultura. Vistos como segmentos que se orientam única ou majoritariamente por "urgências" de impulsos sexuais, que não seriam suficientemente mediadas pela cultura, as camadas populares – e a população negra, em particular – são tomadas como incapazes de performar os papéis tradicionais de gênero, pelo qual viveriam em permanente estado de desorganização familiar (CORRÊA, 1981; GIACOMINI, 2006). Compreendida como resultado de configurações históricas, culturais ou econômicas (GIACOMINI, 2006), tal incapacidade, sobretudo quando se expressa na condição da "mãe solteira", é tomada ora como causa e justificativa, ora como consequência da vulnerabilidade social do grupo em questão.

Assim, a figura da "mãe solteira" faz parte de uma política de representação de pessoas negras e pobres que perpassa também a produção acadêmica, e que evoca a associação das mulheres negras à pobreza e à marginalidade social; à incapacidade de controle dos impulsos sexuais, ou da vivência da sexualidade de maneira considerada correta e regrada; e à incapacidade de desempenhar os papéis modelares de gênero, inclusive no que tange à maternidade. Tais ideias e representações foram constitutivas das interações familiares narradas pelas entrevistadas e mostraram-se relevantes para o seu autoconceito, bem como para a maneira como tomaram decisões, teceram preferências e interpretaram as suas trajetórias afetivo-sexuais.

Um forte controle familiar, de cunho patriarcal, foi exercido sobre o comportamento de Jurema durante sua infância e adolescência. Ela creditou a exacerbada vigilância a que esteve submetida e a proibição de circular desacompanhada pelo espaço público à composição majoritariamente masculina da família paterna, por quem foi criada. Ao mesmo tempo, a principal responsável por sua socialização foi a avó, que era também a pessoa

incumbida mais diretamente de controlá-la. Na opinião de Jurema, a avó lhe impôs um modo de vida que havia internalizado a partir de uma experiência vivida:

Jurema: Ela é muito frustrada mesmo. [...]. Então ela internalizou tudo que ela viveu da mãe dela e que o marido dela, um homem de 55 anos a mais do que ela colocou na cabeça dela, entendeu? Isso ela externou. A única mulher da família, fora ela, era minha tia. Depois eu, primeira neta. Da família do meu pai, é só. Composta por homens.

Para Jurema, essa era a justificativa para que a avó lhe impusesse um código de vestimenta sóbrio, que, ela entendia, lhe impedia de ser e se sentir bonita e de se considerar digna de receber atenção masculina durante o período em que frequentou a escola. Aos 17 anos, Jurema teve a oportunidade de estudar em outra cidade e passou a desfazer-se, aos poucos, do controle exercido pela família. Superar a internalização de valores e comportamentos aprendidos, contudo, mostrou-se um processo lento, e ela lutava para livrar-se das consequências da socialização a que foi submetida. Jurema me disse que foram somente alguns envolvimento mais tardios que lhe permitiram usufruir de maneira mais solta a experiência da própria sexualidade. Falando sobre suas primeiras práticas sexuais, a entrevistada descreveu-se como uma pessoa "travada".

Jurema sofreu grande resistência por parte da família quando expressou o desejo de mudar-se para a capital do estado onde vivia e cursar o ensino superior. Com a ajuda da tia e sob a supervisão dela, a entrevistada por fim concretizou seu propósito e projeto. Neste período, as visitas da irmã do pai eram regulares, e Jurema não tinha autorização para receber ninguém no pequeno apartamento no qual morava só. Mais do que a prática de vigilância, a efetividade do controle da sexualidade de Jurema dava-se pelo acionamento da figura da "mãe solteira", que foi mobilizada pela parentela para tentar barrar os avanços da entrevistada nos estudos e sua mudança para outra cidade e, parcialmente, para justificar a expectativa de reprodução intergeracional das condições sociais familiares:

Bruna: Tem algum conselho dos seus amigos, da sua família, que te marcou muito e que você faz questão de seguir nos seus relacionamentos?

Jurema: O meu pai, ele... Na época, como eu tinha muito medo, ele dizia assim que... Ele sempre dizia que filho de pobre não estuda. Eu deveria me contentar com o meu destino, que era ser caixa de supermercado, ou casar, como muitas das minhas amigas de infância fizeram, e criar meus filhos e viver do salário mínimo do meu marido. Que isso eu ia pegar um bucho, o meu diploma ia ser um filho. Que eu ia chegar lá na porta, que eu era muito idiota, muito jovem.

Para o pai de Jurema, as ambições da filha eram incompatíveis com aquilo que uma mulher negra e jovem de origem pobre poderia almejar. Ele estava convencido de que o destino da garota resumia-se a três possibilidades: conseguir um emprego mal-remunerado

na cidade de interior em que viviam; casar-se com um homem também pobre e dedicar-se à criação dos/as filhos/as; ou fugir dessas possibilidades e iludir-se na busca por uma oportunidade de estudar – o que, sendo ela "jovem e idiota", a levaria a tornar-se uma "mãe solteira". Em certo ponto da entrevista, Jurema me disse que queria desesperadamente se livrar "daquela vida de miséria", termos que usou para descrever sua infância e adolescência. Ela ousava sonhar para além dos horizontes estreitos em que o pai lhe confinava, e tratou de vislumbrar e construir um futuro diferente para si. A seu ver, uma gravidez não planejada e fora dos vínculos matrimoniais poria a perder todas as conquistas que alcançara até então, assim como os laços propiciados pela sua principal rede de afeto e sociabilidade: a familiar. Sem conhecimentos sobre como poderia ter relações sexuais evitando a gravidez, em uma sociedade em que o aborto é, salvo raras exceções, ilegal e majoritariamente condenado do ponto de vista moral, e na qual o cuidado infantil é sobretudo exercido de modo privado pela mãe, Jurema repreendeu a própria curiosidade e o próprio desejo:

Jurema: E eu morria de medo de engravidar. Porque a minha família dizia que... Assim... Se eu já não tinha nada... Eu tava morando de favor. Consegui sair do buraco em que eu vivi por 17 anos... Eu tinha uma única oportunidade da minha vida de mudar tudo. Então eu tinha muito medo de engravidar, pelo terrorismo que a minha família colocava... "Oh, se você engravidar, você vai ficar no olho da rua. Vai passar fome você e a criança. Não diga que é minha filha. Não diga que é minha neta". Então, o que vinha na minha cabeça é que... Como é que eu ia engravidar, e como é que eu ia criar aquela criança, se eu não tinha uma formação? Se eu tivesse que trabalhar o dia todo, quem é que ia cuidar? Eu não tinha dinheiro pra pagar. E não tinha onde eu morar. Então, pra mim, isso criava me criando um bloqueio de me relacionar mais com alguém. Eu tinha muito medo de engravidar. Então, o relacionamento acabava parando no beijo por isso.

A trajetória de Jurema é semelhante à de outras jovens oriundas de classes populares que ascendem socialmente e que, em relação a outras mulheres de mesma faixa etária, postergam a iniciação da vida sexual (BOZON; HEILBORN, 2006, p. 167). De fato, no caso em questão, o adiamento se deu em virtude da priorização de projetos pessoais relacionados a estudo e trabalho e ao controle familiar estrito (BOZON; HEILBORN, 2006, p. 173), exercido entre outros fatores, pelos efeitos generativos da figura da "mãe solteira" para a subjetividade de Jurema. Em primeiro lugar, a figura engendrava-lhe o sentimento de medo, e o fazia de maneira contínua – nuance captada na fala pelo emprego do termo "terrorismo". A entrevistada foi mobilizada a partir da aversão pelo potencial abandono, pobreza e desonra que uma gravidez lhe traria. Em segundo lugar, a figura da "mãe solteira" conformava as atitudes da entrevistada perante o exercício da própria sexualidade, desdobrando-se em um bloqueio afetivo e na opção temporária pela abstenção sexual. Em terceiro lugar, ela era

também um ponto de referência para a percepção que Jurema tinha de si mesma, pois evocava uma imagem e circunstâncias das quais ela queria, "a todo custo", se afastar. Jurema definia-se pelo negativo, pela tentativa de fugir de um destino plasmado em uma representação que alude à miséria, ao desamparo e ao desregramento sexual.

Nesse sentido, a figura da "mãe solteira" funciona para Jurema como uma "imagem controladora". Na formulação original do conceito, Patricia Hill Collins (2009) trata de imagens que integram a ideologia de grupos dominantes e que, ao construir e veicular retratos estereotipados de mulheres negras, justificam e reproduzem situações que são exploratórias e opressivas para elas. Em minha leitura, a autora propõe que as imagens são "controladoras" porque, aplicadas às mulheres negras, elas definem quais são os comportamentos que tais mulheres devem idealmente adotar; porque fixam os papéis (subordinados) e lugares (subalternos) que podem ocupar; e porque lhes atribuem características físicas e morais que, na medida em que aludem também a qualidades consideradas inferiores e socialmente indesejáveis, tentam tornar legítimo e deixar intocado o seu acesso desigual a direitos e a bens simbólicos e materiais.

A partir da entrevista de Jurema, proponho que o controle exercido por tais imagens se dá também pelos efeitos das imagens controladoras para a subjetividade das mulheres negras. No caso, a figura da "mãe solteira" pairava sobre a cabeça da entrevistada como uma assombração, e ganhava existência – se não concreta, ao menos como construção simbólica – na medida em que orientava suas atitudes quanto a si mesma e quanto aos/às outros/as, e que definia a forma como ela enxergava, como vivia e como se relacionava com a sua própria afetividade e sexualidade.

O mesmo fantasma atordoou a trajetória de Conceição, mas em uma situação distinta, em que as ideias foram interpeladas por experiências concretas. Para ela, a condição de "mãe solteira" constituiu uma experiência vivida de sua mãe, e foi um elemento importante dentro do quadro de instruções que a genitora propiciou à filha. As orientações maternas influenciaram a maneira como a entrevistada enxergava os homens, sua postura mediante aos seus sentimentos tanto quanto frente aos relacionamentos afetivos, e ainda conformaram o que ela entendia ser a forma mais conveniente de vivê-los.

Conceição tem a tez escura, embora não tanto que a aproxime dos tons mais extremos do contínuo de cores da sociedade brasileira. Ela usava os cabelos alisados e contava 38 anos ao tempo da entrevista. No início de nossa conversa, me disse que era casada há 13

anos, mas que não usava aliança e que dispensa formalidades. Nesse sentido, embora tenha ascendido socialmente – ela tem curso superior completo, residia em uma região do DF com forte concentração de pessoas de renda elevada e dispunha de uma renda familiar alta –, a entrevistada continuava a aderir a valores historicamente associados às "classes populares" e negras, e que também vão ganhando espaço entre as classes médias e altas a partir de um ideário de modernização das relações afetivas (ITABORAÍ, 2015). Ela me explicou espontaneamente as razões para abraçar ideais distintos dos considerados modelares quando lhe questionei sobre suas primeiras experiências afetivo-sexuais:

Conceição: Primeiro, né? Não sei se você viu que eu falei: "Ah, porque eu não preciso de uma aliança". Daonde que vem isso? Isso vem muito da minha criação. Eu sou filha de mãe solteira. Minha mãe veio pra cá, pra Brasília, com a família dela, quando era bem nova, né? Aí chegou aqui, aí ela já veio com um filho, [...] sendo mãe solteira. Aí ela começou a trabalhar aqui. Ela não tinha escolaridade, morava numa área rural e não tinha como estudar. [...]. Então chegou aqui em Brasília com uma criança pequena, morando com os pais, ela teve que ir trabalhar de empregada doméstica. E aí logo veio depois veio eu. Engravidada, tal. Se relaciona com o meu pai, casa com ele... Só que ele era... Ele bebia e assim, não queria ter o filho também com ela... Então, pra ela poder viver na santa paz, ela pegou e se separou dele.

Bruna: Grávida?

Conceição: Exatamente. Depois de mim, ela se envolveu com outra pessoa. Acho que eu já devia ter quatro aninhos, e aí veio o meu irmão mais novo. Então, a minha visão de tudo, de relacionamentos, também vem muito daí. Eu nunca fui aquela pessoa: "Ah, meu Deus, eu quero casar!". Eu sempre fui... Eu tenho a ideia da mulher que ela sai pra trabalhar, pra conquistar suas coisas independente de homem. [...] Então aí, nunca fui muito assim, ligada a "ah, relacionamento", fantasiando aquelas coisas, não.

Reparando na experiência da mãe, também uma mulher negra, Conceição dispensava uma visão fantasiosa dos relacionamentos, associada a um ideal romântico da afetividade. Em desacordo com o mesmo, os homens eram vistos como potenciais fontes de problemas, e não como solução: no mínimo, não se podia contar com eles porque o abandono era uma prática recorrente; nos casos mais extremos, eles eram mesmo entendidos como obstáculos para que uma mulher possa "viver na santa paz". Não se tratava de dispensar completamente os envolvimentos afetivos com homens, mas de não tomar a sua presença como certa ou como intrinsecamente positiva. A escolha seguia uma lógica que apareceu também em outras entrevistas – como indico no capítulo 5 –: frente a parceiros de perfil que considerava indesejável, a mãe de Jurema optou por ficar só e por criar o/a filho/a por conta própria.

Para Conceição, o padrão familiar repetiu-se como fato, e a entrevistada tornou-se mãe aos 16 anos, quando foi deixada pelo parceiro com quem se relacionava. A transmissão intergeracional, aqui, ocorreu não apenas quanto a valores e concepções de mundo passados

de mãe para filha, mas também como continuidade da exposição das mulheres da família a condições materiais desfavoráveis, ao abandono afetivo e material por parte do parceiro, à insuficiência de informações sobre sexo e de acesso a recursos contraceptivos, e à delegação do cuidado dos/as filhos/as à mulher:

Conceição: Sempre fui muito focando no que eu... Falava assim: "Não, um dia eu vou querer ser isso e aquilo outro". Mas aí, o que que acontece... Quando você é adolescente... Eu adolescente, em torno de 16 anos... E aí eu conheci uma pessoa que eu gostei, e acabei engravidando. Por quê? Porque minha mãe sempre... Eu não joga isso nela, entendeu? Porque eu acho que muita coisa também é porque a gente não ouve a mãe da gente. Porque ela sempre me orientou, mas eu acho que faltou aquela coisa... Hoje em dia, eu vejo assim, que as meninas, elas têm mais acesso à informação, de não engravidar, essas coisas. Eu não fui preparada. Porque minha mãe, eu vejo assim, ela não teve esse diálogo de, tipo, "Olha, filha, isso, isso, isso, você vai engravidar". Não que eu era uma pessoa inocente, mas, naquele tempo, a gente não tinha tantas informações quanto a gente tem hoje. O advento da internet, entendeu? Hoje tudo é muito fácil. Antes, ou você comprava uma revista especializada, pra você entender, ou você tinha aquela orientação na escola, que na escola, você é carente dessas... Pelo menos no meu tempo era muito carente... A educação sexual era mínima.

Bruna: E como foi a sua educação sexual? Você viu em revista? Aprendeu com amigas?

Conceição: Eu lia. Então, foi tudo daí, entendeu? Lendo. Eu não tive a orientação, entendeu? Porque, se eu tivesse uma filha – que eu não tenho filha, eu só tenho filho –, eu ia falar pra ela: "Olha, filha, você pode [fazer sexo]. Mas usa camisinha. Se cuida, pra você não ter um filho nova". Porque isso... Não é que é ruim. Mas o peso cai sobre quem? Sobre a mulher. Porque você, como mulher, você fica presa. O homem, não.

Além da falta de orientações, Conceição identificou ainda um outro motivo para a interrupção de seus projetos por conta da gravidez:

Conceição: Sempre isso, nós vivemos numa sociedade que é machista. Todas essas obrigações, cuidar de filho, cuidar de casa, é empurrada pra mulher. Então, como eu tava te falando... Com 15 pra 16 anos, comecei a me relacionar. E, nessa história toda, eu engravidei. Engravidei de uma pessoa que era mais velha e que era maior. Que também era jovem. Uma pessoa de 19 anos, ela também... Então, eu engravidei e aí perde aquele encanto. "Cadê o amor?". O amor? O amor é muito... O amor, quando vêm as responsabilidades, se você não tem a maturidade, o que é que é mais fácil pra você? Você fugir, né? Só que, pra mulher, não tem como fugir.

O abandono por parte do pai da criança foi considerado por ela como um resultado do caráter da pessoa em questão, mas também como um problema derivado da forma como a sociedade organiza-se, com a delegação dos cuidados infantis às mulheres. No decorrer da entrevista, Conceição afirmou que a situação se relacionava ainda ao fato de que ela é uma mulher negra, pelo qual os seus parceiros vislumbrariam os vínculos que teciam com ela como laços provisórios e precários. Dessa forma, destacou como os códigos da moralidade sexual e a desvalorização estética das mulheres negras, somados à organização social em

torno dos cuidados familiares e arranjos de produção e acumulação de patrimônio, resultam numa maior situação de vulnerabilidade econômica das mulheres negras.

As experiências relatadas reforçavam para a entrevistada a noção de amor e de relacionamento que já lhe tinha sido transmitida pela mãe. As vivências e percepções da genitora confirmam-se em sua própria trajetória, e tiveram por consequências obstáculos significativos a entravar o caminho para os seus projetos pessoais. Conceição pendia para o ceticismo, afastando-se de visões mais românticas e romantizadas sobre os relacionamentos afetivos. Amar e/ou relacionar-se sexualmente eram atividades que ensejavam perigos para mulheres negras e pobres, como ela.

Mas não nos deixemos enganar pelas plausíveis desconfianças de Conceição. Ela contrapunha-se ao modelo de envolvimento afetivo-sexual e de criação de filhos/as que, ancorado em hierarquias de gênero e raça, prejudicava a concretização de suas aspirações. Isso não significa que tenha renunciado ao desejo ou à possibilidade de viver novos vínculos ou relações, mais igualitárias e satisfatórias. De fato, alguns anos depois, ela se envolveria em um relacionamento duradouro.

## **2.2. "O mundo é um moinho"<sup>50</sup>: escola, rua e os significados da feminilidade negra**

Para além da família, os espaços da escola e da rua (vizinhança e demais locais de sociabilidade) mostraram-se relevantes para as trajetórias afetivo-sexuais das entrevistadas. Para algumas delas, o acesso a certos lugares públicos mostrou-se bastante controlado, e suas interações nestes espaços, deveras restritas: Jurema, por exemplo, esteve regularmente confinada à casa familiar, e só saía desacompanhada para ir à escola. Outras vezes, experiências marcantes sobrepuseram-se aos relatos de recreação infantil como categorias explicativas primordiais de suas biografias. Esse foi o caso de Conceição, que se tornou mãe quando ainda muito jovem, e de Teresa, que sofreu violência sexual. Solange e Elza, por sua vez, ilustram o time das que, constrangidas pela pobreza e pela insuficiência de políticas públicas, tiveram um percurso educacional errático. Assim, o modo como as entrevistadas acessaram tais espaços e mesmo a possibilidade de acessá-los divergiu significativamente.

---

<sup>50</sup> Título e verso de uma canção de Cartola.

De toda forma, a escola e na rua, as interações contribuem para socializar as meninas negras de acordo com compreensões baseadas em noções de diferença e hierarquia com base em gênero e raça. Em seu cotidiano nesses lugares, as entrevistadas aprenderam alguns dos sentidos adicionais do ser "mulher negra", incluindo significados culturais alusivos à sexualidade e às relações afetivas. Ao mesmo tempo, foi na escola e na rua que as entrevistadas tiveram suas primeiras vivências de caráter afetivo-sexual, que participaram da consolidação de sua identidade de gênero e racial.

Na escola e na rua, as crianças passam a maior parte do tempo em contato com seus/as pares. Mediadas ou não por adultos/as, as interações entre garotos e garotas reproduzem modelos de relações de gênero e de raça que vão sendo gradualmente incorporados. Jogos e brincadeiras, que são algumas das dinâmicas que pautam o seu convívio, são parte das primeiras experiências eróticas infanto-juvenis, ao mesmo tempo em que ensaiam e simulam situações que serão vividas integralmente no futuro. Essas atividades recreativas constituem importantes mecanismos da socialização infantil, pois indicam para a criança o lugar que ela ocupa em relação ao grupo, isto é, como membro da comunidade que integra, bem como lhes fornece modelos e caminhos de atuação, sentimento e corporalidade (CAVALLEIRO, 2004, 2013; RIBEIRO, J., 2006; VIANNA, C.; FINCO, 2009). É ainda na escola, na vizinhança ou em lugares de sociabilidade que a maior parte das pessoas encontra o/a seu/sua primeiro/a parceiro/a (BOZON; HEILBORN, 2006, p. 181).

Nas páginas que se seguem, analiso as vivências afetivo-sexuais das entrevistadas nos espaços em questão. Início por um tema que se estende para muito além desse âmbito, mas que, sem dúvida o impacta e constitui: a supremacia branca.

### **2.2.1. Sublime branquitude: o fazer da supremacia branca**

As experiências das entrevistadas no espaço público confluíram com os resultados de pesquisas anteriores. As descrições de várias delas sobre sua infância e adolescência, que emergiram em suas narrativas ainda no esforço de contextualização de suas primeiras vivências afetivo-sexuais, enfatizaram episódios sistemáticos de racismo que tiveram impactos profundos para o desenvolvimento de sua autoimagem e sentido de posição relativa no grupo, e que foram pedagógicas no sentido de configurar impressões sobre quem

deveriam desejar e com quem deveriam ou poderiam se relacionar. O detalhamento das muitas formas de discriminação vivenciadas na escola e na rua foge ao recorte do presente trabalho; por isso, me atenho a prover um breve apanhado das situações mencionadas pelas participantes da pesquisa, que bastará tanto para discutir suas consequências para as trajetórias afetivo-sexuais das entrevistadas quanto para contextualizar as análises que desenvolverei em momentos posteriores.

Na escola, diretoras que impediam alunos/as negros/as de sair na comissão de frente de desfiles, professoras que perseguiam e tratavam de maneira diferenciada e perversa as entrevistadas, discursos e imagens que retratavam pessoas negras como inferiores e sem agência; na rua, como também no colégio, colegas que riam delas, cantavam músicas racistas, as humilhavam com ofensas raciais, ridicularizavam partes de seu corpo e as excluía – todas essas situações foram cimentando para as entrevistadas o seu autoconceito, sua percepção quanto às pessoas brancas e uma noção de sua posição em relação a estas. Embora mulheres de todos os tons de pele e perfis socioeconômicos tenham recontado situações dessa natureza, elas estiveram mais presentes ou foram mais marcantes nas falas de mulheres de tez escura ou das entrevistadas que, transitando por espaços de classe média e alta, viam-se cercadas majoritária ou exclusivamente por pessoas brancas.

Esse quadro de violência resultou em um saldo negativo para a subjetividade das entrevistadas, inclusive no âmbito da sexualidade e da afetividade (CARNEIRO, 2003b). Aquelas que circulavam pelas camadas médias e altas relataram ter desenvolvido sentimentos generalizados de inadequação, uma vez que constantemente tratadas como se estivessem "fora de lugar"<sup>51</sup>. Além disso, para as entrevistadas em geral, vivenciar tais situações resultou em sentimentos de exclusão e culpa, e em verdadeiras batalhas com a própria aparência. Uma delas acreditou durante algum tempo, durante sua infância, que ela e sua família negra eram escravos/as; outra chorava todos os dias na hora do recreio, escondida no banheiro. Houve aquelas que, para mitigar o racismo e fugir do sofrimento, esforçavam-se obsessivamente para serem as melhores alunas, e as que desejavam intensamente mudar de cor<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> A questão é tratada de forma central na obra *Tornar-se negro* (SOUZA, N., 1983), e é também abordada por Ângela Figueiredo (2002b, 2004).

<sup>52</sup> Frantz Fanon já havia identificado o recurso entre pessoas negras na Martinica, que, frente ao racismo, sonhavam "com uma salvação que consiste em branquear magicamente" (FANON, 2008, p. 55). Sobre o

Na escola e na rua, as entrevistadas receberam amargas lições sobre a supremacia branca, cujos ensinamentos mediarão a internalização de ideias e sentimentos em relação à branquitude e à negritude. De um lado, elas foram compreendendo progressivamente que "ser negra" é uma condição associada a sujeira, servidão, maldade, feiura e ignorância (BICUDO, [1945] 2010; GONZALEZ, 1986; SANTOS, R., 2009), e que significava ocupar uma posição de inferioridade, que deveriam se esforçar por compensar – como mostrarei no próximo capítulo. De outro, elas assimilaram a noção de que a branquitude, como símbolo do bom, do normal, de inteligência, honestidade e beleza (ALVES, 2010; DAMASCENO, 2013; PARKER, 1991), carregava em si algo de sublime. As entrevistadas aprenderam assim a almejar o reconhecimento e a proximidade das pessoas brancas, ao mesmo tempo em que foram incorporando a noção de que estavam distantes e eram diferentes delas. Por outro lado, os/as brancos/as passaram a ser vistos/as também com desconfiança e como uma ameaça, como uma fonte potencial ou concreta de sofrimento<sup>53</sup>.

### **2.2.2. "A quadrilha do escárnio"<sup>54</sup>: rejeição e solidão afetiva**

As festas juninas que se espalham pelo Brasil agregam celebrações atentas às peculiaridades de cada região, mas reúnem, tipicamente, brincadeiras, comidas e quadrilhas. Em sua versão tradicional, as quadrilhas são dançadas por casais vestidos de coloridos trajes caipiras, e que encenam diversas etapas de uma conturbada celebração matrimonial. Nas escolas, vizinhanças e clubes, o ensaio e a apresentação da quadrilha fazem parte do calendário anual de atividades. Este é um momento lúdico adorado por muitas crianças, e também por inúmeros/as adultos/as. Não é incomum, entretanto, que meninas negras passem a ver com apreensão, senão com um certo pavor, a chegada do mês de junho.

---

desenvolvimento de desejos de branqueamento por pessoas negras que vivenciam situações racistas, ver, novamente, *Tornar-se negro* (SOUZA, N., 1983), e ainda os escritos de Rosa Maria Rodrigues dos Santos e de Lia Maria Perez B. Baraúna em *Psicologia social do racismo* (CARONE; BENTO, 2009).

<sup>53</sup> Luciana Alves também identificou em sua pesquisa de mestrado uma associação de pessoas brancas à posição de opressoras, entre brancos/as e negros/as. Por isso, indica a autora, a presença de brancos/as é lida como potencial ameaça pelos/as negros/as (ALVES, 2010). Também bell hooks refere-se ao sentimento de terror que pessoas negras associam às brancas (HOOKS, 1997).

<sup>54</sup> O termo repete a expressão utilizada Maíra Azevedo, em post no Facebook em 21 junho de 2018, em que a jornalista e ativista aborda suas experiências em festas juninas e quadrilhas.

O período de preparação e ensaio e também a performance da dança constituem um importante momento de socialização das crianças quanto aos padrões de moralidade sexual e de estética feminina peculiares à sociedade brasileira<sup>55</sup>. Em primeiro lugar, o arranjo atribui grande importância à experiência do amor romântico e ao seu evento celebratório por excelência, a cerimônia de casamento. Em segundo lugar, ele valoriza um modelo heterossexual de relacionamentos, já que os pares são constituídos por um menino e uma menina. Em terceiro lugar, ele promove um padrão desejável de feminilidade, pois a posição da noiva é dotada de grande prestígio e confere status àquela que é escolhida para ocupá-la. Ser eleita a "noivinha" é um desejo expresso ou secreto de muitas garotas.

No que se refere à primeira relação estável – assim como para as posteriores –, "as mulheres negras não constituem parceiras preferenciais", e tanto jovens brancos como negros tendem a estabelecer o primeiro relacionamento com mulheres brancas (KNAUTH *et al.*, 2006, p. 275). Talvez pelo amplo engajamento comunitário nas festas juninas, para mulheres negras, a quadrilha tornou-se um evento emblemático para tratar do desprezo e rejeição que sofrem em seus primeiros passos no âmbito da afetividade. O evento foi mencionado na entrevista de Luiza, que a utilizou como uma metáfora para expressar a solidão que vivia na escola, frente ao afastamento das outras crianças, e também para exprimir o fato de se sentir enfeitada pelos meninos nos jogos afetivos:

Luiza: Por exemplo, tem aquela história... Até a Djamila<sup>56</sup> publicou uma vez, falando da dificuldade dessa coisa na escola, né? De, na hora da festa junina, você não ser a escolhida pra dançar. Isso era recorrente.

As meninas negras raramente são escolhidas por professores/as e colegas/as para ocupar o papel de noiva. Além disso, os meninos hesitam em tomá-las como par de baile ou mesmo fogem da sua companhia. Não é incomum que as professoras ou outros/as adultos/as responsáveis pela organização do grupo tenham que insistir com alguns garotos para que dancem com meninas negras, e que aqueles que as tenham como parceiras sejam alvo dos

---

<sup>55</sup> A disposição em pares e a simulação de um festejo de casamento fazem da quadrilha um jogo, no sentido utilizado por Mead (MEAD; MORRIS, 1967). O jogo constitui uma parte importante do processo de socialização, no qual a criança adquire uma percepção de si mesma em relação ao grupo, ou seja, como membro da comunidade ao qual pertence. Também no que diz respeito ao gênero, os jogos e brincadeiras em grupo socializam e também "deixam aflorar as representações dos componentes sócio-culturais que expressam masculinidades e feminilidades" (RIBEIRO, J., 2006, p. 159).

<sup>56</sup> Luiza refere-se a Djamila Ribeiro, filósofa e ativista.

gracejos e gozações advindos de seus/suas colegas. Nos casos mais extremos, a família dos garotos opõe-se a que eles tenham um par negro<sup>57</sup>, quando intervém por meio de reclamações à escola ou mesmo de ofensas racistas proferidas diretamente às garotas. Por vezes, devido à falta de parceiros, elas são convocadas a desempenhar papéis masculinos na dança. Assim, as festas juninas se convertem para muitas meninas negras em um momento de humilhação ritualizada, em que elas são desprezadas no celebrado jogo afetivo, em que são tratadas como inadequadas para desempenharem papéis modelares de gênero, e no qual a sua rejeição afetiva e "desconformidade" em relação à feminilidade normativa são exibidas publicamente.

Na fala de Nina, a alusão à quadrilha captou diversos desses sentidos:

Nina: E aí, enfim, eu era essa criança nessa escola tinha algumas pessoas pretas, mas não tantas. E eu era a que tinha a pele mais escura, né? E isso faz diferença, principalmente no ambiente escolar e principalmente na primeira infância. Daí era sempre isso, eu nunca era escolhida para ser a noiva, por exemplo, da quadrilha. As professoras tinham que falar para algum menino dançar comigo porque senão ninguém me escolhia. E isso era sempre um pouco humilhante, assim, né, sempre causava muito constrangimento.

Mais do que situações vividas apenas durante um evento ou período do ano, a rejeição afetiva atravessa experiências cotidianas e comuns, como por exemplo as brincadeiras. De caráter erótico – tal como "salada mista" – ou aparentemente inócuas, tradicionais ou inventadas, as brincadeiras oferecem possibilidades para que sejam exercitadas e criadas formas lúdicas de lidar com o próprio corpo e com outros corpos, em geral, com referência a "uma visão de mundo marcada por gênero" (RIBEIRO, J., 2006, p. 159).

Assim foi para Luiza:

Luiza: Tive várias brincadeiras eróticas quando eu era criança. Brincadeiras eróticas que eu falo é assim, de beijar primo, de beijar coleguinha, meninas. Mas não era... Pra mim era uma coisa mais... Era um experimento sensorial, não era uma coisa madura, de um relacionamento. [...]. Eu lembro que eu beijava muito uma menina loura. E a gente ficava dando altos beijos. Era coisa de criança, sabe? De experimentar a sexualidade, assim? E depois a gente brincava de pega-pega, corre-corre [risos].

---

<sup>57</sup> Refiro-me aqui à matéria de Joana Suarez veiculada pelo jornal *O Tempo*, em 19 de julho de 2012. Segundo Denise Cristina Aragão, professora de uma escola particular em Minas Gerais, dias depois da apresentação de uma quadrilha em que uma menina negra de quatro anos dançou, como "noiva", com um par branco, a avó do menino invadiu a sala em que as crianças estavam para, aos berros, reclamar que tinham colocado "aquela negra horrorosa" para dançar com seu neto. As demais situações foram narradas por uma ou mais entrevistadas.

Por um lado, as brincadeiras com crianças da vizinhança lhe propiciavam oportunidades de experimentação erótico-afetiva, o exercício sensorial a partir de toques corporais, e mesmo experiências que desafiavam as normativas hétero-patriarcais que a socialização ia-lhe instigando. Por outro, as brincadeiras consolidavam o sentimento de isolamento e inadequação – afetivos, inclusive – que a entrevistada já experimentava cotidianamente na instituição escolar:

Luiza: E, nas brincadeiras de afetividade, que, no universo infantil é um pouco diferente essa coisa do afeto, mas já tem essa coisa da paquera, de flertar e tal, eu sempre era deixada de lado. [...]. Então eu tive na infância muito assim, um sentimento de ser rejeitada nos relacionamentos afetivos entre as crianças.

Assim, nem sempre Luiza era excluída pelos pares. Em alguns momentos, as outras crianças interagiam com ela com tranquilidade, e a menina participava do grupo normalmente. Entretanto, a experiência de ser segregada pelas outras crianças repetia-se, e ia consolidando em si o "sentimento de ser rejeitada".

Para garotas negras e brancas, as representações midiáticas e cobranças familiares repetem-se na prescrição da vivência amorosa como uma experiência fundamental para a vida de uma mulher. A expectativa por travar as primeiras interações erótico-afetivas e, com efeito, um relacionamento, acentuam-se com a entrada na adolescência, quando a "capacidade de estabelecer uma relação estável com um membro do sexo oposto" constitui "a principal prova de feminilidade" (BOZON; HEILBORN, 2006). Nessa época, as entrevistadas relataram sentir uma maior pressão nesse sentido, a partir de um modelo romântico e heteronormativo:

Aurora: Acho que mais pra frente, assistindo televisão, vendo *Malhação*<sup>58</sup>, começam aquelas cenas de como deve ser o primeiro beijo, e começa na verdade a construção de que este é o momento pelo qual você deve ansiar, eu comecei a ansiar por esse momento. Mas não entendia também exatamente do quê... Sei lá, uma coisa também sem conteúdo. Só um sentimento de que você tem que ter porque você tem que viver isso. E tem que ser naquela fase, e tem que ser daquele jeito.

Teresa: Então assim, toda festa de família era essa coisa de: "Cadê o namorado de Teresa? Cadê o namorado de Teresa?". Um saco! Então era sempre isso, assim.

Aquilo que não estava representado foi também formativo das compreensões e aspirações das entrevistadas. Mesmo que em um momento posterior de sua trajetória Aurora tenha passado a se relacionar exclusivamente com mulheres, e que já reconhecesse alguma

---

<sup>58</sup> Série de televisão voltada para adolescentes, transmitida pela Rede Globo desde 1995.

atração por elas, esse interesse era apenas difusamente identificado, porque inconcebível, pouco inteligível, e associado a um tabu:

Aurora: [Eu tinha] uma dificuldade em reconhecer a possibilidade de me apaixonar por meninas, assim. Que eu achava elas muito bonitas, assim. Acho que eu achava elas atraente, de fato. Mas eu me achava... Eu lembro, de pequena, pensar que eu era a única pessoa do mundo que gostava de menina. Porque, como eu não conhecia ninguém, eu tinha certeza que eu era a única e, mesmo sem conhecer ninguém que falasse sobre isso, eu tinha certeza que não podia, sabe?

Atendendo às pressões da família e da mídia, as instruções e representações que lhe estavam disponíveis, Aurora aderiu subjetivamente aos padrões normalizados de iniciação afetiva e, ansiava pelas mesmas experiências almeçadas e valorizadas por outras mulheres de sua faixa etária. A partir das representações massificadas que lhe serviam de referência, sua biografia sexual constituiu-se por uma bissexualidade inicial<sup>59</sup>.

A observação das interações e relações estabelecidas por amigos/as e colegas, que passavam mais frequentemente a relatar e mesmo a travar em público alguns experimentos, tais como brincadeiras "sexuais", beijos, abraços, ficar e namor(ic)os, foi identificado como outro ponto de pressão. Mas foi principalmente a partir da comparação em relação ao que se passava com as garotas brancas que as entrevistadas consolidaram uma maior compreensão sobre a sua posição em relação ao grupo e sobre a maneira como eram vistas enquanto potenciais parceiras afetivas. Elas reparavam, por um lado, nas divergências na forma como eram avaliadas esteticamente, em relação às colegas brancas:

Luiza: Elas [as meninas brancas] tinham, elas eram sempre bonitas. [...]. Então eu, quando eu era pré-adolescente, sei lá, uns 12 anos de idade, mais ou menos... Tinha uma menina [branca] que ela tinha um cabelo preto, liso assim. E ela não era nada bonita. E eu sempre fui uma criança bonita, assim. E eu emprestei um vestido meu pra ela e ela ficou flertando com os meninos lá no meu prédio. E eles todos babando nela, achando ela linda com o meu vestido, e eu sempre feia, me achando feia.

Por outro lado, elas percebiam que eram as avaliações distintas de meninas brancas e de si próprias que viabilizavam ou inviabilizavam experiências afetivas<sup>60</sup>:

---

<sup>59</sup> Aqui, os achados aproximam-se daqueles apontados por Daniela Knauth e outras pesquisadoras, para quem a iniciação sexual de mulheres heterossexuais e homo-bissexuais é semelhante entre si e divergente da masculina, pelo qual elas propõem que "as diferenças de gênero suplantam as diferenças de trajetória sexual na conformação do cenário em que se desenrola a sexualidade" (KNAUTH *et al.*, 2006, p. 377). Em segundo lugar, as autoras notaram que a bissexualidade é a experiência padrão para as jovens que indicaram atração por outras mulheres.

<sup>60</sup> Percebi uma certa idealização por parte das entrevistadas, que parecem acreditar que há uma experiência homoganeamente positiva das brancas no âmbito afetivo-sexual, em contraponto à sua própria. Essa mesma tendência à generalização e idealização das experiências de pessoas brancas foi identificada pela pesquisa de

Nina: Nessa época eu era apaixonada por um menino da minha escola. Que foi na sexta série. [...]. Esse menino, por exemplo, ele se apaixonou pela minha melhor amiga, que era branca, loira, de olho verde, e que não queria nada com ele. Essa minha amiga, na época, ela não era uma pessoa sexualizada, ela não era uma pessoa que chamava atenção. Mas ela era branca dos olhos verdes. E isso já bastava para que ela tivesse metade da turma aos pés dela, por mais que ela nem se interessasse por isso na época. E aí eu lembro que me apaixonei por esse menino... E, enfim, ele não me quis, aí depois ele confessou que era apaixonado pela minha melhor amiga, e aí foi péssimo... a decepção da vida! Eu sofri horrores!

Sobretudo – mas não exclusivamente – as entrevistadas negras que circulavam pelos segmentos majoritariamente brancos e abastados assistiam de canto ao desenrolar das vidas afetivas de suas amigas brancas, de uma posição que passei a chamar de "amiga feia da Barbie". A boneca Barbie, rica, branca, magra e loira, tem um relacionamento oficial e duradouro com o boneco Ken. Suas amigas, no entanto, aparecem em segundo plano e apenas para dar suporte às suas aventuras. A impressão que tenho é que as garotas negras muitas vezes vivem uma situação similar, intermediando as histórias afetivas das amigas brancas como personagens auxiliares – fazendo-lhes companhia ou servindo como mensageiras –, enquanto esperam avidamente pelo dia em que chegará a sua vez:

Jurema: Eu sempre fui o patinho feio da turma. Eu sempre tive muitos amigos. [...]. Eu tinha muita amizade, mas os meninos não se aproximavam de mim pra dar em cima de mim. [...]. Então eu era sempre aquela pessoa que fazia o canal pras amigas. Eu só servia de pombo-correio, mesmo. Então, não tive nenhum relacionamento em tempo de colégio.

Como ilustrado pela fala de Jurema, a frustração pode ser aumentada pelo código que pauta relações de gênero, e que indica como comportamento adequado por parte das mulheres a passividade, também no sentido de espera pela aproximação masculina (HEILBORN, 2006b). Dessa forma, as entrevistadas viviam uma angustiada espera para que se concretizasse o "roteiro" almejado, mas o convite por que ansiavam, lhes parecia, nunca chegava.

A experiência contínua de sentir-se desprezada afetivamente interferiu na maneira como as garotas negras viam a si mesmas, e se somavam aos aprendizados adquiridos no ambiente familiar e na escola. Sua autoestima foi bastante impactada, com o sentimento de solidão e rejeição sendo gradualmente incorporado como algo intrínseco, e moldando suas expectativas quanto ao futuro:

Nina: Mas é isso, eu não me sentia bonita, não achava que os meninos iam querer me dar um beijinho, sabe? Eu não achava que eu ia ter um namorado.

---

Luciana Alves (2010). Obviamente, o caráter de idealização não invalida as impressões das mulheres negras, que decorrem e são indicativas da posição subalterna que ocupam na sociedade brasileira.

Para as entrevistadas que viveram com mais intensidade e frequência as dinâmicas de rejeição afetiva, a questão foi tomando uma grande proporção, e o sentimento de desejar intensamente o impossível terminou adquirindo centralidade em seu sentimento de estar no mundo. A fala de Luiza ilustra a situação:

Luiza: E aí eu, a minha infância inteira, eu lembro que eu pedia muito pra lua pra ela me arranjar um namorado. Era uma angústia que eu tinha sabe? E aí eu falava: "Nossa, eu nunca vou namorar na minha vida! Nunca vou...". E era uma questão pra mim! Era uma questão existencial da minha infância. Eu queria um namorado. Então eu pedia muito. Pra lua, pra Deus, pros anjos. Pras coisas que eu acreditava quando eu era criança, né? Que eu pedia um namorado pra mim. E aí eu achava que eu nunca ia namorar.

Luiza sentia-se tão impotente frente às circunstâncias que encontrava apenas em entidades metafísicas a possibilidade de reverter a situação.

Daí que não foram poucos os relatos de amores platônicos: cinco das entrevistadas (Sandra, Teresa, Jurema, Luiza e Aurora) recorreram espontaneamente ao termo para descrever suas vivências afetivo-sexuais no decorrer de sua infância e adolescência – todas circulavam em espaços de classe média e alta. Outras delas também se referiram a situações de amor platônico, embora não tenham empregado a expressão.

Aquelas que viveram situações de amor platônico destinavam suas afeições sempre a garotos brancos. Algumas delas mal conviviam com outras pessoas negras, quanto mais da mesma faixa etária, e a segregação socioespacial (TELLES, 2004) certamente responde em partes pelo perfil daqueles que eram tomados como objeto de seu desejo. Mas algumas evidências apontam que aqui também havia um dedo da supremacia branca.

Por vezes, a atração das garotas negras por homens negros era abertamente repreendida por outras pessoas e, a partir daí, reprimida por elas mesmas:

Luiza: Ah, tinha uma coisa muito interessante que eu fazia. Quando tinha figurinha de Copa do Mundo... [...] O meu irmão colecionava os álbuns de futebol. Mas eu pegava as figurinhas repetidas dele e colava assim, tipo: "Ah, o cara bonito". E aí os caras que eu colocava que eram bonitos eram sempre da África. Camarões... E eu escondia isso, porque era uma coisa... Que eu tinha vergonha, da qual eu me envergonhava. [...] E aí eu lembro que uma amiga minha falou assim: "Deixa eu ver esse diário aqui!". E aí ela viu que eu guardava as figurinhas dos africanos. E aí ela: "Não, mas esses homens são feios demais". Eu falava: "Não, mas eles são lindos, eu acho eles lindos".

Outras vezes, foram os garotos negros que se interessaram pelas entrevistadas, sem muito sucesso:

Glória: Eu tava até refletindo isso com uma bróder. Eu falei: "Caraca, véi. Como é escroto, né? A gente não reconhece o outro pela negritude. O homem negro. A solidão da mulher negra". E tipo, o moleque tinha 15 anos, igual eu, mandou o

recado e eu nem considerei. É porque eu achava uma zoeira... Hoje eu falo assim: pode tá intrínseco, mas eu achava uma zoeira! Eu falava: "Porra, o que que o Luiz tá me mandando, véi, um cartão? Pra que isso?". Zoava, né? Nunca... "Ah, de boas, é zoação", saca? E isso durante o segundo e o terceiro ano aconteceu mesmo isso. Ele charlatava... E eu: "Ele tá viajando".

Em uma análise retrospectiva, Glória deu-se conta de que não percebia o flerte do colega, mesmo quando ele seguia à risca os roteiros genderizados de aproximação. A abordagem do garoto negro era tomada como algo da ordem do impensável e, como tal, ignorada por anos. Ao mesmo tempo, a atenção dos meninos brancos era hipervalorizada, ainda que compreendida como inalcançável – e talvez, por isso mesmo, mais intensamente almejada. No caso de Luiza, havia mesmo uma fixação na figura do "loiro":

Bruna: E como é que foi isso, eram relações...

Luiza: Nunca correspondidas. Platônicas.

Bruna: Você chegava a demonstrar, ou você nem tentava?

Luiza: Com os loiros, era uma coisa completamente platônica assim. Até, quando eu for contar das minhas histórias afetivas mais recentes, esse lugar do louro tem um... Tem que ser olhado com cuidado. Porque é completamente obsessivo, assim. Platônico, inalcançável.

Os achados da pesquisa indicam que os padrões estéticos e morais operam como mediadores das relações entre os grupos raciais, e também daquelas que se estabelecem entre pessoas negras. Há o querer "completamente obsessivo" das entrevistadas pelos garotos brancos a lhes impulsionar na direção do grupo branco. Por sua vez, escorados em padrões racializados de estética feminina e moralidade sexual, eles adotam uma noção de distância social em relação às meninas negras. Elas tentam, sem muito sucesso, subverter as barreiras delineadas pelo grupo branco a partir da reivindicação – apenas idealizada – de participação das dinâmicas de aproximação afetiva em termos igualitários quanto a raça, de acordo com expectativas fundadas nos papéis tradicionais de gênero e no que observam acontecer com as meninas brancas. No seu encantamento com a "sublime branquitude", as meninas negras desprezam garotos negros que eventualmente interessam-se por elas, multiplicando assim os "efeitos platônicos" da supremacia branca.

Abordar a questão faz pensar ainda sobre a existência de um outro elemento motivador para que jovens negras que ascendem socialmente adiem o início de sua vida sexual (BOZON; HEILBORN, 2006). Para mulheres que circulam por espaços embranquecidos, a rejeição afetiva dos homens brancos – possivelmente conjugada à eterna

espera pelo par branco e à rejeição ao par negro – pode prolongar por um longo tempo a espera para viver as suas primeiras experiências afetivo-sexuais<sup>61</sup>.

### **2.2.3. "Putas" e "gostasas": o "padrão negra brasileira"**

Aurora me contou uma cena de sua infância, que eu fui imaginando enquanto ela falava. Devo antes mencionar que o relato descrito a seguir emergiu quando eu lhe perguntei se os meninos que a xingavam e riam dela na escola particular que frequentava mencionavam a sua cor como razão dos insultos. Ela me disse que não, e passou então a narrar o episódio que se segue.

Imagino a pequena Aurora como uma criança de tez escura, com seus grandes e expressivos olhos pretos emoldurados pelo rosto de contorno redondo e traços harmônicos, que, sem linhas contrastantes ou inesperadas a surpreender o olhar de quem o contempla, transmite um ar de tranquilidade, curiosidade e simpatia. Na minha mente, seu pequeno corpo carregava, naquele dia, uma certa dose de tensão, além da mochila às costas. Os pais ainda trabalhavam após o fim de seu turno escolar e ela teria que aguardar no colégio até que um deles estivesse disponível para buscá-la. O tédio e a impaciência da espera somavam-se ao desconforto de estar em um ambiente que lhe era, não raras vezes, hostil.

Foi então que Aurora viu-se no pátio da escola sozinha com um garoto branco de sua idade, talvez um pouco mais velho. Ela não se lembrava se tinha havido algum tipo de interação que contextualizasse o ocorrido. De todo modo, ressaltou, nenhum tipo de situação justificaria o que ele fez. Num breve instante, ela compreenderia o motivo do seu mal-estar naquele espaço, e algo mais sobre o significado atribuído à feminilidade negra:

Aurora: O primeiro xingamento que eu recebi, por ser negra, foi de "puta", com cinco anos, assim. Um menino mais ou menos da minha idade me chamou de puta, com cinco, seis anos. Na verdade, foi além. Ele falou: "Você é uma puta e toda a sua família é puta".

Desde que fiz esta entrevista, fiquei intrigada com o fato de que, já tão cedo e a partir de um insulto que não dispunha de um cunho racial evidente, Aurora tivesse compreendido que ser chamada de "puta" estava relacionada a "ser negra". O que me surpreendeu foi menos a associação em si ou a sua intensidade – que já tinha observado em diversas outras ocasiões

---

<sup>61</sup> Situação semelhante foi encontrada por Virgínia Bicudo ([1945] 2010). Uma das mulheres que entrevistou na década de 1940, "mulata", aguardava havia bastante tempo o marido branco, sem sucesso.

–, do que o fato de que, ainda em etapa tão precoce, a socialização de ambas as crianças já tivesse se mostrado tão eficiente na transmissão e incorporação dos significados sexuais atribuídos à cor negra, do status de superioridade e inferioridade associados à branquitude e à negritude, e das formas consideradas adequadas para se falar sobre raça. Embora crianças, Aurora e o menino branco que a agrediu dominavam com "fluência" (HORDGE-FREEMAN, 2015) a gramática racial brasileira, e o comentário dele pôde funcionar para definir a situação de interação entre ambos.

Para compreender o sentido do xingamento, Aurora precisou conectar formulações simbólicas que associam a cor escura à sexualidade desviante e desonrada – que ela possivelmente já havia capturado de modo difuso em outras interações e a partir da mídia – com a alusão do menino à sua linhagem familiar. Tendo em vista que a família diz respeito uma unidade-base heterossexual, é notável que a menção à ideia de sexualidade desregrada e imoral refira-se tanto aos homens como às mulheres da família da entrevistada. Devido à sobreposição entre negritude e moralidade sexual anômica, o garoto pôde falar sobre a segunda enquanto evocava implicitamente a primeira. Foi também pela existência desse jogo de significados, tão peculiar ao funcionamento do "racismo por denegação" (GONZALEZ, 1988), que Aurora pôde consolidar um entendimento sobre uma das características associadas à categoria racial à qual se via relacionada. A menção à sexualidade permitiu à entrevistada decodificar pela primeira vez a origem dos insultos que recebeu e da posição marginal a que se via confinada pelos/as colegas, no ambiente escolar. Aurora "tornou-se negra" quando foi tratada por "puta".

Na interação em questão, a referência à sexualidade imoral é tomada como articuladora da separação e hierarquização dos grupos sociais, um ponto de definição de fronteiras e de posições distintas e distintivas. Foram mais frequentes, no entanto, os relatos que mencionaram condições de aproximação e atração, ou seja, em que as representações sobre a sexualidade das mulheres negras orientaram as ações de outros/as em relação a elas, de uma forma particular. As maneiras como as entrevistadas foram vistas e abordadas tiveram consequências para a imagem que elas faziam de si e como se portavam em relação aos/às outros/as.

Não foi apenas entre as crianças que a associação entre feminilidade negra e prostituição foi acionada. Crescida entre abrigos, famílias provisórias e as ruas do DF, Ivone narrou cenas vividas em regiões centrais de Brasília, reconhecidas como áreas de

concentração de pessoas em situação de rua, de tráfico de drogas e prostituição. O corpo feminino negro – mesmo que ainda muito jovem –, a nítida situação de vulnerabilidade e o território pela qual a entrevistada circulava atraíam a atenção de um público branco, abastado e adulto, incapaz de imaginar que ela desempenhava ali um papel que não o de prostituta, ou que não estivesse disposta a receber dinheiro em troca de práticas sexuais:

Ivone: Mas eu sempre gostei de roupa colada. Porque eu tinha um corpo... Nossa, meu corpo era muito bonito. Era bem sequinho. Só tinha peito e bunda. Então, é o padrão da negra brasileira. Aí colocava uns *rastas* – sempre gostei de *rasta* –, *black*... Aí os caras ficava tudo doido, velho. Já ouvi proposta... Eu aqui assim, chegavam os carros, os carrão parava aqui assim, os cara vinha: "Ah, tipo, eu não quero te comer não, mas eu te pago 'x' de dinheiro só pra mim te ver nua". Eu: "Bicho sai daqui! Você tá louco? Eu sou casada, não sei o quê, tchau!" – às vezes não tinha nem ninguém.

Bruna: Você era bem nova, né? Os caras eram mais velhos?

Ivone: Era. Mais velhos. Aí, quando eu ia mais lá pra cima, que eu vendia droga lá pras meninas, pras garotas de programa. [...]. Então, pelo fato de que d'eu tá na pista, nó, direto, e eu novinha, os peitinho começando a crescer, os cara ficava tudo doido. Já vi cara com 300 contos, chegava assim: "Oh, 300 reais, toma!". Eu falei: "Não, moço, eu não quero, eu não faço isso". [...]

Bruna: E essa galera que te abordava, era, a maioria, branca ou negra?

Ivone: Brancos. A grande maioria era branca.

Em Brasília, como no restante do país, as interações afetivas oficiais e exibidas publicamente entre homens brancos e mulheres negras nas classes médias e altas é bastante mais restrita, tendo em vista que elas são consideradas impróprias para a posição de esposas. No entanto, no submundo noturno das atividades consideradas ilícitas e imorais, os homens brancos encontram o espaço adequado para a vivência do fetiche pelo corpo feminino negro. A fala de Ivone indica que o corpo considerado como o "padrão negra brasileira" – "sequinho", "só peito e bunda" – é alvo da erotização precoce aos olhos de homens brancos adultos. Sua fala revela ainda como aquilo que foi popularizado pelos movimentos sociais como símbolos afirmativos da cultura e da identidade negra – no caso, o *rasta* e o *black* – pode ser lido por pessoas brancas como elementos que reforçam o caráter exótico atribuído à negritude, corroborando a imagem das pessoas negras como hipersexualizadas. Na medida em que considerados como "um toque a mais" em uma imagem fetichizada, símbolos a que o grupo subalterno atribui os sentidos de autenticidade e resistência frente ao racismo são tomados como reforço daquilo mesmo que procuram negar. Retornarei à questão no próximo capítulo.

A leitura do corpo das meninas negras como um corpo sexualmente maduro e erotizado quando elas ainda são muito jovens atrai um determinado tipo de atenção masculina que, somado com a rejeição afetiva que encontram junto aos garotos de mesma

faixa etária, reforçam tendências de que elas tenham como primeiro parceiro homens bem mais velhos – observadas para as mulheres brasileiras em geral (KNAUTH *et al.*, 2006). Como Ivone, Nina percebia o interesse de homens brancos muito mais velhos desde sua pré-adolescência:

Nina: E isso foi o que chamou a atenção dos homens, muito mais velhos, inclusive. O fato d'eu ter esse corpo de mulher, embora eu fosse uma menina. Eu sempre fui muito observadora, mas assim, eu sempre me colocava de uma forma bastante adulta, não sei se porque eu sempre fui filha única, a vida toda, então eu convivia muito com adultos. [...]. Hoje eu tenho noção disso de que, por mais que eu fosse madura para minha idade, eu não deixava de ser uma criança. Eu sabia que aquilo era um trunfo... eu me comportar como uma como uma pessoa adulta e as pessoas não saberem qual era a minha idade porque eu parecia ser muito mais velha porque eu tinha o corpo de uma pessoa mais velha, e os homens mais velhos acreditarem que eu tinha 18 anos, por exemplo. Eu achava aquilo muito maravilhoso e isso me empoderava de alguma forma.

Bruna: Você tinha quantos anos?

Nina: Eu tinha 12, 13.

Bruna: Então foi a primeira vez que você notou algum interesse, foi nessa idade.

Nina: Isso, exatamente. Esse interesse dos homens por mim, ele veio por esse olhar sexual, veio por essa sexualização do corpo da mulher, principalmente do corpo da mulher preta.

Muitas meninas adentram a puberdade e observam mudanças corporais significativas nessa mesma faixa etária. Embora deduzir precisamente a idade de uma garota possa ser, por vezes, difícil, a leitura da fisionomia de uma jovem negra não deveria ser mais confusa do que a de uma jovem branca, não fossem os atributos sexuais associados à negritude. Para os homens brancos mais velhos, a combinação da cor preta, um determinado formato de corpo – curvilíneo – e o comportamento "adulto" de Nina sobrepunham-se a outros sinais que possivelmente denunciavam a sua juventude<sup>62</sup>.

A cor escura e a inserção na classe média motivavam uma forte rejeição por parte dos meninos por quem Nina se interessava. Ao notar os olhares de homens brancos mais velhos, ela passou a jogar o jogo, pois vislumbrou na possibilidade de performar a mulher adulta e de retribuir a atenção de homens maduros uma alternativa ao desprezo dos garotos de sua idade e à iniciação tardia da vida afetivo-sexual com parceiro. A partir de então, uma das linhas de concentração de sua trajetória afetiva constituiu-se pelas experiências com

---

<sup>62</sup> O achado está em sintonia com uma pesquisa conduzida recentemente em escolas nos Estados Unidos, que indica que as meninas negras de cinco a 14 anos são vistas como menos "inocentes". De fato, elas são consideradas sexualmente mais maduras e mais versadas em assuntos sexuais do que as meninas brancas da mesma idade e, por isso, são menos protegidas em relação ao abuso sexual (EPSTEIN; BLAKE; GONZZLEZ, 2017).

homens brancos muito mais velhos – entre 10 e 50 anos mais velhos do que ela. Nina obteve com isso um sucesso relativo, pois alcançou alguma atenção masculina e teve a possibilidade de viver experiências afetivo-sexuais, pelas quais, afinal, ansiava<sup>63</sup>. Porém, ela percebeu que as circunstâncias de aproximação e possibilidades de interação entre ela e estes homens eram bem delimitadas:

Nina: Então é isso, quanto mais escura sua pele, mais distante você está do espectro ali para ser uma pessoa possível de um relacionamento. Eu nunca fui essa mulher tratada como princesa, por exemplo. E aí, a primeira vez que eu me relacionei com alguém não foi um namoradinho, a primeira vez que eu beijei um cara, a primeira vez que eu me relacionei com um cara, não foi um cara que se apaixonou por mim, a gente viveu uma linda história de amor e aí nós resolvemos ir pra cama... Não, não foi isso! Foi um cara que queria me comer porque eu era gostosa.

As aproximação se davam a partir de interesses e expectativas divergentes entre os dois termos do casal, que, em suas motivações, eram inspirados por diferentes elementos e narrativas do quadro mais amplo da moralidade sexual vigente: como a maioria das jovens (BOZON; HEILBORN, 2006), ela almejava um relacionamento estável baseado no amor, e que incluía também experiências sexuais prazerosas, nos termos de uma versão atualizada do ideal de amor romântico e segundo papéis tradicionais de gênero; ele queria viver uma determinada experiência sexual, atraído por atributos corporais fetichizados, e que o instigavam justamente porque distanciavam a parceira dos significados e sentidos associados aos papéis modelares de gênero, no escopo dos ideais de amor romântico. A diferença de idade emergia como um elemento de complexidade e, somados à juventude de Nina, traduzia-se em uma exacerbação das desigualdades de poder dentro da relação, em favor dos homens (BOZON; HEILBORN, 2006). A capacidade dela de negociar as experiências que almejava eram muito reduzidas, e a sua frustração, iminente.

Por serem vistas como sexualmente maduras e hipersexualizadas, as meninas negras por vezes são percebidas por mulheres brancas mais velhas como rivais, como revela a entrevista de Berenice:

Berenice: Eu comecei a trabalhar aos 14 anos. Eu fui pra Universidade Lusitana. [...] E tinha um irmão Antônio, um homem belíssimo. Muito bonito. Dos olhos azuis, muito branco. Que ele pegava geral! Pegava todo mundo. As freiras todas, ele comia todo mundo. Mas ele tinha um olhar pra mim de homem, entendeu? Ele tava esperando a hora de dar o bote. Mas as mais velhas estavam atentas a ele. E

---

<sup>63</sup> O caso traz algumas nuances para as explicações usuais quanto às garotas se iniciarem sexualmente com homens mais velhos. Em conjunto com a percepção feminina de que que homens mais velhos são mais confiáveis como parceiros (BOZON; HEILBORN, 2006), a trajetória de Nina indica que essa configuração do casal pode estar baseadas em dinâmicas raciais, quando a mulher é negra.

a freira que ele pegava era minha diretora. E ela morria de medo que eu ficasse na sala com ele.

Bruna: Mas era de proteção ou disputa?

Berenice: Não, era uma disputa! Eu chamava muito a atenção dele. Eu tinha um corpo belíssimo! [...]. Era uma teteia. Ele babava. Ele literalmente babava. Então assim, o medo das mais velhas, como ele já tinha pego todas, era que ele me pegasse. Porque eu não tinha a malícia que elas tinham. [...] E ela fazia uma coisa, pra você ver o que é preconceito... A universidade era ali na [quadra x]. Ela vinha de kombi... Ela morava aqui no [lugar y]. Ela vinha de kombi e ela não me trazia! Eu vinha a pé, pelo mato. Você já imaginou? Hoje, quando eu penso nisso, eu penso: "Meu Deus!". E eu vinha brincando... 11 horas da noite, imagina? E o motorista falava assim: "Ai, eu fico com tanto dó de ver você a pé, todas às noites, nesse frio!". Porque era frio! Brasília fazia frio, na época. E ela deixava eu ir a pé. Era assim, como se ela desejasse que acontecesse alguma coisa. Mas não acontecia nada.

Para ela, a disputa e o ciúme levavam uma mulher branca adulta que deveria protegê-la de uma situação de assédio sexual prestes a se consolidar a expô-la a uma situação de risco. Berenice reafirmou a sua condição de criança inocente e negou, por completo, qualquer atenção e interesse de natureza sexual de sua parte. Mesmo assim, ela interiorizou a noção de que o seu corpo estava dotado de uma certa agência. Por ser "bonito" – curvilíneo, ou para repetir as palavras de Ivone, "padrão negra brasileira" –, ele atraía homens brancos mais velhos, o que, para ela, independia de sua vontade ou "malícia". Ivone e Nina compartilhavam de um entendimento similar. Entendo que elas indicaram, em suas falas, que passaram a ser vistas como alvo do desejo sexual masculino quando ainda não compreendiam plenamente o que se passava, e que foram tendo um entendimento gradual das regras do jogo quando já estavam inseridas nele. Por outro lado, me parece que elas internalizaram ideias sobre o corpo feminino negro que, se lhes sujeitavam a experiências assimétricas, indesejadas e perigosas, também eram utilizadas como um recurso do qual podiam lançar mão para atrair parceiros – ainda que não exatamente nos termos em que gostariam.

Nas trajetórias ou circunstâncias em que os impactos mais significativos para a subjetividade das entrevistadas foram aqueles da hipersexualização, elas tenderam a negar a própria sexualidade, como que para controlar esse "poder" que parecia emanar de seu corpo independentemente de sua vontade, fosse para negar a responsabilidade pelo desejo manifestado por homens e que as colocava em risco – como ilustra a fala de Berenice –, fosse como estratégia para tentar evitar novas violências – tal qual no caso de Teresa.

Um episódio de violência sexual durante de infância constituiu o eixo estruturador da entrevista de Teresa. Quando eu lhe perguntei sobre as suas primeiras vivências afetivo-

sexuais, ela prontamente remeteu-se ao episódio, e logo admitiu que ele conformou, em grande medida, suas experiências posteriores:

Teresa: Minha vivência afetiva eu diria que é complicada, porque eu tenho episódios de abuso na infância. [...]. Isso condicionou muito as minhas experiências na adolescência, sabe? Porque eu fechei a porta, geral. [...]. Vários meninos, sabe? Vários meninos. Não tô falando de um, dois. Duas mãos. Sabe? Eu acho que isso veio... Isso foi moldando muitas coisas, sabe?

O abuso configurou a relação que Teresa estabeleceu com o próprio corpo e com a própria sexualidade. Ela me contou que, a partir do início da puberdade, tentava desesperadamente encobrir qualquer traço de sua fisionomia que pudesse evocar significados eróticos, o que aparentemente lhe demandava esforços contínuos de vigilância e controle corporal, que ela canalizava para a manipulação da própria imagem. Teresa me disse que tinha pavor de parecer uma mulher sensual, e se escondia por isso atrás de uma fachada de "nerd".

O apelo a uma aparência recatada e intelectualizada contrapunha-se à figura da mulher sensual, da qual ela queria distância. Até aqui, gênero parecia se destacar como a categoria social relevante e fator de interpretação das dinâmicas abordadas. Neste ponto, minha experiência anterior de pesquisa com vítimas de violência me indicava que eu deveria seguir a entrevista com cautela, mas que poderia explorar um pouco mais a questão:

Bruna: Pode ficar à vontade para não responder. Mas quem foram essas pessoas?  
Teresa: Não, tudo bem. Foram meus vizinhos, colegas de escola.  
Bruna: Tinham a sua idade?  
Teresa: Ou um pouco mais velhos. Todos brancos, à exceção de um. Eu digo assim, racismo. Sempre me marcou essa questão de cor, assim.

O racismo apareceu então como fator motivador da violência. Como outras entrevistadas, Teresa percebia uma relação entre interações referidas à sua sexualidade e a sua pertença racial, mesmo que raça ou cor não fossem diretamente mencionadas como motivadoras das dinâmicas nas quais elas se viam envolvidas pelas pessoas com quem interagem. Essa compreensão apresentou-se tão mais nítida quanto maior e mais evidente o nível de agressividade daqueles/as que a elas se dirigiam. Como alvos de ofensas verbais que as remetiam a um lugar de desonra feminina segundo os padrões tradicionais de gênero ou de violência sexual, quando foram e se sentiram desrespeitadas e violadas, as entrevistadas adquiriram abrupta e brutalmente um nível adicional de entendimento sobre a leitura que as demais pessoas faziam de seus corpos, assim como os significados atribuídos à feminilidade negra.

### Capítulo 3 – Os pares e seus enredos

*"Mas que nega linda  
E de olho verde ainda  
Olho de veneno e açúcar!  
Vem nega, vem ser minha desculpa  
Vem que aqui dentro ainda te cabe  
Vem ser meu álibi, minha bela conduta  
Vem, nega exportação, vem meu pão de açúcar!  
(Monto casa procê mas ninguém pode saber,  
entendeu  
meu dendê?)  
Minha torneira, minha história contundida  
Minha memória confundida, meu futebol,  
entendeu,  
meu gelol?"*

*Rebola bem meu bem-querer, sou seu  
improviso,  
seu karaokê;  
Vem nega, sem eu ter que fazer nada.. Vem sem  
ter que me mexer  
Em mim tu esqueces tarefas, favelas, senzalas,  
nada mais vai doer.  
Sinto cheiro docê, meu maculelê, vem nega, me  
ama, me colore  
Vem ser meu folclore, vem ser minha tese sobre  
nego malê.  
Vem, nega, vem me arrasar, depois te levo pra  
gente sambar.”  
Imagem: Ouvi tudo isso sem calma e sem dor.*

*Já preso esse ex-feitor, eu disse: “seu  
delegado...”  
E o delegado piscou.  
Falei com o juiz, o juiz se insinuou e decretou  
pequena pena  
com cela especial por ser esse branco  
intelectual...  
Eu disse: “Seu Juiz, não adianta! Opressão,  
Barbaridade,  
Genocídio  
nada disso se cura trepando com uma escura!”  
Ó minha máxima lei, deixai de asneira  
Não vai ser um branco mal resolvido  
que vai libertar uma negra:  
Esse branco ardido está fadado  
porque não é com lábia de pseudo-oprimido  
que vai aliviar seu passado.*

*Olha aqui meu senhor:  
Eu me lembro da senzala*

*E tu te lembras da Casa-Grande  
e vamos juntos escrever sinceramente outra  
história*

*Digo, repito e não minto:  
Vamos passar essa verdade a limpo  
porque não é dançando samba  
que eu te redimo ou te acredito  
“Vê se te afasta, não invista, não insista!”*

*Meu nojo!*

*Meu engodo cultural!*

*Minha lavagem de lata!*

*Porque deixar de ser racista, meu amor,  
não é comer uma mulata!”*

*(Elisa Lucinda, *Mulata exportação*)*

*"No meio de tantas perdas, de tantas  
trincheiras abandonadas, violo um código  
perigoso. Um código que prescreve o meu  
silêncio como um sinal de lealdade a tua dor, a  
nossa dor. Um acerto subentendido que,  
segundo melhor juízo, não deve ser rasgado sob  
o risco de nos perdermos um do outro, de  
denunciarmos as nossas misérias íntimas em  
público. Um ajuste que sustenta que nossas  
fraturas internas não devem ser enunciadas sob  
risco de diluição do todo."*

*(Ana Luiza Pinheiro Flauzina, em *Utopias de  
nós desenhadas a sós*)*

## Introdução

A se considerar as maneiras como a bibliografia canônica sobre as relações raciais brasileiras considera as vivências afetivo-sexuais de pessoas negras, duas são as abordagens principais. A primeira e mais proeminente delas trata dos envolvimento entre brancos/as e negros/as, num esforço de avaliação da natureza e da qualidade das relações sociais entre os grupos raciais<sup>64</sup>. A segunda, um tanto mais restrita, interroga implicitamente se os/as negros/as são ou não capazes de incorporar e reproduzir os papéis de gênero, como indicador de ajuste às normas sociais – no âmbito da sexualidade e da família, e se logram fazê-lo de maneira plena.

No primeiro conjunto de estudos, o contato sexual e/ou as relações afetivas entre sujeitos de grupos raciais distintos são tomados como passos definitivos na superação de barreiras da integração racial. Gilberto Freyre (1995), por exemplo, apresenta o Brasil como uma "nação feita na cama", na qual o contato sexual "democrático" entre os grupos raciais, ao promover o "amalgama" racial de negros/as, brancos/as e índios/as, "faz" o/a mestiço/a-brasileiro/a (GOLDSTEIN, 1999; HOFBAUER, 2006; NORVELL, 2002). Questionários sobre atitudes raciais (COSTA PINTO, [1953] 1998; IANNI, 1960; TURRA; VENTURI, 1995) e estudos demográficos (BERQUÓ, 1987; PETRUCCELLI, 2001; SILVA, N., 1987; TURRA; VENTURI, 1995) partem do entendimento de que as relações de caráter íntimo entre negros/as e brancos/as, agora levando-se em conta os casamentos, indicam ausência ou grau minimizado de discriminação racial, sobretudo do grupo de maior prestígio, o branco, em relação ao grupo de status social inferior, o negro. Tais pesquisas não consideram, no entanto, a qualidade e as especificidades dos vínculos afetivo-sociais estabelecidos pelo casal inter-racial, ou as relegam a segundo plano. Alguns estudos qualitativos apresentaram alguns avanços no sentido de suprir essa lacuna (BARROS, Z., 2003; MOUTINHO, 2004; OSUJI, 2016).

O segundo bloco de estudos encontra em Florestan Fernandes ([1965] 2008) o seu mais célebre expoente. Ao pesquisar a vida dos negros/as que residiam na cidade de São

---

<sup>64</sup> Revisões bibliográficas sobre relações inter-raciais na produção referencial das ciências sociais brasileiras são encontradas no livro *Raça, "cor" e desejo* (MOUTINHO, 2004) e no artigo *Raça, gênero e relações afetivo-sexuais na produção bibliográfica das Ciências Sociais Brasileiras – um diálogo com o tema* (PACHECO, 2006).

Paulo na década de 1950, o autor estendeu-se em considerações sobre a natureza dos vínculos afetivos e sobre a sexualidade da coletividade pesquisada. A questão adquiriu proeminência como fator explicativo do estado de "anomia" em que Fernandes considerou viverem os "negros e mulatos": para o autor, a experiência "desregrada" – isto é, baseada apenas no instinto – do sexo impediria a construção da família "completa", "organizada" e "equilibrada". Para ele, daí resultariam dificuldades do grupo para a "absorção de novos padrões de comportamento", o que impediria uma integração mais ampla dos/as negro/as à sociedade brasileira<sup>65</sup>. Outros estudos opuseram-se à descrição de Fernandes, e enfatizam que o grupo negro constituía e constitui famílias nucleares ou "organizadas" (BARBOSA, 1983; GIACOMINI, 2006; OLIVEIRA, L., 2016; SLENES, 2011; TEIXEIRA, 1986). De toda forma, é necessário questionar o pressuposto de que a família nuclear consiste numa forma de organização social natural e superior, à qual os/as negros/as, assim como todos os grupos sociais, deveriam almejar constituir<sup>66</sup>.

Intelectuais negras brasileiras, por sua vez, convergem em propor que as experiências sociais de mulheres negras no âmbito da intimidade pautam-se – para utilizar o conceito de Patricia Hill Collins – por uma "matriz de dominação" (COLLINS, 2009), ou seja, por uma "economia política" da afetividade e da sexualidade fortemente articulada por padrões hierárquicos configurados no processo de formação da sociedade brasileira. Para Lélia Gonzalez (1984) e Beatriz Nascimento (2006), por exemplo, as interações afetivo-sexuais entre negros/as e brancos/as e dos/as negros/as entre si seriam facilitadas e condicionadas pelas hierarquias e assimetrias raciais e de gênero, plasmadas a partir do tráfico e da escravização de africanos/as, consolidadas no período colonial e recriadas através do tempo pelo acionamento de imagens estereotipadas do corpo feminino negro em situações cotidianas de interação<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup> A imagem que resulta do estudo de Fernandes pode ser rastreada até o argumento colonial sobre a relação entre instinto e cultura – exposto no capítulo 1 –, que associa os/as não brancos/as à natureza e aos/às brancos/as, sobretudo aos homens, à civilização.

<sup>66</sup> Para críticas à noção da família nuclear moderna como uma configuração hegemônica e a ser almejada, ver, por exemplo, o livro *Família, fofoca e honra*, de Cláudia Fonseca (2004).

<sup>67</sup> Considerei a questão em maior profundidade em algumas produções anteriores. Em *Entre luzes e som, só encontro, meu corpo, a ti*, analiso a maneira como Beatriz Nascimento aborda o corpo e as vivências afetivo-sexuais de mulheres negras. Já em *Quando falamos de amor*, trato da maneira como Virgínia Bicudo, Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez caracterizam as vivências afetivo-sexuais de mulheres negras, identificando divergências e confluências (PEREIRA, B., no prelo).

Neste capítulo, desenvolvo um estudo empírico que parte das contribuições acima mencionadas e que agrega a atenção ao uso da tecnologia e à importância da espacialidade para investigar em que condições e de que maneiras se desenrolam as interações com mulheres negras em situações de flerte e abordagem e as relações afetivo-sexuais em relações vividas com elas. Meu intuito primordial é compreender como, de acordo com os olhares das participantes da pesquisa, os sujeitos que interagem diretamente com mulheres negras situam e atribuem significado ao contato ou relacionamento tendo em vista o contexto da interação, e ainda como elas se engajam com tais atitudes de terceiros. Procuo aqui capturar sobretudo aquela dimensão de suas experiências que "acontece" para elas, ou seja, sobre a qual uma determinada mulher negra não dispõe de muito controle, bem como suas percepções e reações frente à ação deste/a outro/a. Para tanto, considero as dinâmicas relacionais travadas em três instâncias: em momentos de abordagem e flerte; em redes sociais e aplicativos de paquera; e no escopo da relação.

### **3.1. Abordagem e flerte**

Nesta seção, trato das interações face a face de caráter afetivo-sexual levando em conta situações de abordagem e flerte com mulheres negras. Na primeira parte, descrevo a aproximação de homens e mulheres brancos/as em relação a mulheres negras, nas circunstâncias em que raça emergiu como um fator relevante para a interação. Na segunda parte, trato das dinâmicas de aproximação e flerte travadas entre pessoas negras.

#### **3.1.1. Brancos/as e negras**

*Trabalho doméstico... trabalho sexual?*

Órfã de pai e mãe, aos 15 anos, Elza deixou o estado em que nasceu e, com o irmão e a cunhada, mudou-se para o DF. Quando aqui chegou, cansada das intrigas em sua casa de origem, passou a trabalhar como empregada doméstica, única ocupação que enxergava como compatível com o baixo nível de escolaridade de que dispunha naquela época. Elza cumpria, assim, um dos papéis que as hierarquias de gênero e raça no Brasil destinam a mulheres negras (BERNARDINO-COSTA, 2015; ENGEL; PEREIRA, B., 2015): do período

escravista ao contemporâneo, aproximadamente um quinto das mulheres negras adultas tem sido incumbido da limpeza e dos cuidados a pessoas, primordialmente em casas de famílias brancas das classes médias e altas (PAIXÃO *et al.*, 2010, p. 164-165; 168-170).

Como era ainda mais comum nos 30 anos que nos separam daquela época, Elza morava na casa dos/as patrões/oas. Desempenhando a função de empregada doméstica, a entrevistada passou a viver uma situação bem conhecida por esta categoria trabalhista:

Bruna: E aí, como você era tão novinha e começou a trabalhar em casa de família, teve algum patrão que começou a dar em cima de você?

Elza: Sempre.

Bruna: Me conte.

Elza: [risos] Sempre, porque... Eu era magrinha, mas os peitos aqui, de silicone. Não tinha silicone, mas parecia. Eu era muito magrinha. Não sei, aí os homens ficavam atraídos, né? Nova, boba, né? [...] Quando não, o patrão dava em cima de mim e eu, nas primeiras vezes, eu cheguei a falar, né? Com a esposa. Aí quem é que tava mentindo? Eu. E aí eu tinha que sair.

Bruna: E aí esses homens que deram em cima de você eram brancos ou negros?

Elza: Todos brancos. Todos. Todos. Todos brancos. [...]. Por fim, o último foi o colega do patrão. Eu fui trabalhar nessa casa, eu cuidava de uma bebezinha e cuidava da casa. E esse homem era casado e tinha duas filhas. Toda vez que ele ia pra essa casa, eu percebia que ele ficava me olhando. Ele não saía de lá. Eu de costas, ele toda hora passava na porta, e olhando. E eu me sentia mal, mas eu ficava na minha, né? Aí quando foi um dia, eu dormindo, acordei com ele dentro do meu quarto, de madrugada, beijando os meus pés e enfim subi [pelas pernas]. Argh! Aí eu me levantei e falei: "Você não vai pôr a mão em mim! Se você insistir, eu vou gritar agora ou então eu te mato aqui! Você vai sair!". E comecei a aumentar a voz. [...]. Eu acho que o pessoal sabia. Só pode, né?

A presença da trabalhadora no espaço doméstico da família branca de classe média/alta é lida como disponibilidade e adequação do corpo feminino negro não só para o desempenho dos trabalhos de limpeza e de cuidados, mas também como objeto do exercício sexual dos patrões e dos homens brancos a ele relacionados<sup>68</sup> (BERNARDINO-COSTA, 2011; GONZALEZ, 1982b, 1984; IANNI, 1960; PACHECO, 2013; PINTO, 2015; VIEIRA, 2014). Em sua fala, Elza argumentou que, quando jovem, o assédio sexual por parte dos homens para quem trabalhava era bastante comum. Na cena descrita, em conjunto com o silêncio das patroas, a recorrência de fatos semelhantes e a maneira como o agressor se desobrigou de obter qualquer tipo de consentimento da parte de Elza indicam uma

---

<sup>68</sup> Pesquisas sobre o trabalho doméstico apontam ser muito comum que as empregadas (em sua maioria, negras) sofram assédio sexual por parte dos patrões (majoritariamente, brancos). Se, por vezes, as relações sexuais são consensuais (GOLDSTEIN, 2003; SHERIFF, 2001), é importante notar que o par não circula por espaços públicos como um casal, e sua interação permanece restrita ao espaço do lar do patrão. Sobretudo, tratam-se de relações de assédio e violência sexual, transcorridas inclusive durante a infância e a adolescência das trabalhadoras, e que são favorecidas pelas hierarquias de gênero, raça e classe social consolidadas numa relação trabalhista assimétrica (BERNARDINO-COSTA, 2011; GONZALEZ, 1982b, 1984; IANNI, 1960; PACHECO, 2013; PINTO, 2015; VIEIRA, 2014).

expectativa de que a investida fosse aceita sem questionamentos, como parte das funções para as quais ela havia sido contratada.

As interações em questão ocorrem num "cenário" (GOFFMAN, 2013) em que se atualiza a imagem da família patriarcal brasileira (CORRÊA, 1981; PARKER, 1991), e que contribuiu para que prevaleça uma determinada ordem da interação: de um lado, o "núcleo legal" da família, composto por pai, mãe e filhos/as brancos/as; de outro, trabalhadoras negras vivendo nas dependências da família proprietária, encarnando a versão contemporânea da "mucama" (GONZALEZ, 1984). A casa patronal, como parte da "fachada" ou "equipamento expressivo" (GOFFMAN, 2013) que indica o tipo de relação social existente entre os atores e a posição relativa de cada um/a, favorece o afloramento de expectativas e condutas alinhadas ao discurso da democracia racial, tendo em vista pressupostos genderizados e racializados quanto a sexualidade e os códigos moralidade sexual: o homem branco viril e a dupla moral sexual; a esposa branca passiva; a trabalhadora/amante negra passiva e sexualmente superexcitada. A acentuada assimetria de poder entre as partes é reforçada pela alusão implícita ao período escravista. A referência a uma imagem cara ao imaginário nacional coordena a abordagem dos padrões às empregadas, permitindo que eles – e outros homens brancos seus agregados – dispensem a etapa de flerte e tentativas de sedução e avancem diretamente para a investida sexual.

Elza, contudo, interrompeu o batido roteiro, valendo-se do ideário moderno igualitário para lembrar ao agressor que sua vontade deveria ser levada em conta.

### *Banquete de mulatas*

Suzana é uma moça de 25 anos, negra de pele clara, que nasceu e cresceu na região do entorno do DF, e que hoje vive no Plano Piloto. Numa conversa sobre os seus lugares de sociabilidade e lazer preferidos em Brasília, revelou ser uma frequentadora assídua dos sambas da cidade, e me falou sobre aqueles de que tinha deixado de gostar – seja porque tinham se tornados lotados e elitizados, "como sempre acontece em Brasília", seja porque percorrer as longas distâncias fazendo uso do transporte público precário demandava energia e tempo de que ela nem sempre dispunha. Suzana me disse gostar muito da música e de sambar, mas que ficava incomodada por ser "exotizada" nesses espaços, principalmente por homens brancos. Para ela, a exotização desdobrava-se em dois tipos de sentimentos: em um

certo "encantamento" de sua parte<sup>69</sup> já que, como mulher negra, estava acostumada a ser preterida pelos homens, mas também num desconforto por ser o alvo das fantasias alheias, o que muitas vezes se desdobrava em abordagens masculinas invasivas. Suzana afirmou ser comum os caras brancos "nos verem sambando e ficarem fantasiando coisas", "que você é Globeleza, essas coisas, sabe?".

Sei bem. Ouvindo-a falar, me lembrei de uma ocasião em que, num samba no Conic<sup>70</sup>, na região central de Brasília, um homem branco desconhecido e bem mais velho me abordou de maneira bastante desrespeitosa. Interrompendo a minha conversa com amigas, me disse que era casado, mas que "tinha ficado louco" ao me ver dançar. Com efeito, esta é uma experiência comum para mulheres negras que frequentam espaços de samba.

Assim como a casa patronal branca, mas a partir de outro tipo de referência, os espaços de samba são cenários que evocam um determinado tipo de relação entre homens brancos e mulheres negras. O samba foi alçado ao status de música nacional em meio aos esforços de construção de uma identidade nacional no início do século XX – a partir da década de 1930 –, no mesmo contexto em que a mestiçagem passou a ser exaltada e como parte dele (SANTOS, J., 1999; VIANNA, H., 1995). É, nesse sentido, a perfeita encarnação do discurso da democracia racial<sup>71</sup>. A mulher negra que dança poderia ser vista, a partir do ideário individualista moderno, como alguém que está se divertindo, e que samba porque isso lhe dá prazer. Porém, é a leitura direcionada pela imagem da mulata faceira, exótica, rebolativa e sexualmente disponível (GIACOMINI, 1994) que encoraja os homens brancos a performar o papel que lhes cabe na narrativa nacional, e a abordar as mulheres negras a partir de referências abertamente sexuais que seriam consideradas inadequadas em outros lugares e com outras mulheres. A figura da mulata, de fato, funciona como um atrativo adicional para que eles frequentem espaços de samba em busca de aventuras sexuais (GIACOMINI, 2006; IANNI, 1960; PIZA, 2009; WADE, 2009).

---

<sup>69</sup> Nesse sentido, vale recuperar o argumento de Natasha Pravaz (2003), para quem a performance do papel da "mulata" enseja um certo tipo de gratificação simbólica.

<sup>70</sup> O Conic, termo mais utilizado para designar o Setor de Diversões Sul, é um centro de comércio e entretenimento localizado na região central de Brasília, atualmente ocupado e frequentado por um público bastante distinto do perfil sofisticado de usuários/as originalmente idealizado pelo arquiteto Lúcio Costa (NUNES, B., 2009).

<sup>71</sup> Como indicam os exemplos de Candeia, Clementina de Jesus e também de alguns sambas de Brasília – como a já extinta Terreirada –, o samba também pode ser reivindicado pelo discurso antirracista.

O caráter assimétrico da relação entre o par mulher negra-homem branco que é tecida a partir dessa perspectiva ficou evidente quando Suzana me contou um episódio transcorrido num samba que acontece no Setor Comercial Norte, também situado na zona central de Brasília.

Como o Conic, o Setor Comercial Norte é talvez um dos escassos espaços que, em determinados momentos da semana, apresentam-se um pouco menos segregados quanto a raça e classe dentro do Plano Piloto. Embora a arquitetura e a distribuição das construções de Brasília sejam bastante peculiares – por exemplo, não é possível residir nos prédios ali erguidos –, a área guarda algumas semelhanças com as regiões centrais de outras cidades brasileiras: de dia, as ruas se agitam com os/as trabalhadores/as que chegam e saem dos escritórios e com o funcionamento das atividades de serviço, do comércio formal e dos/as vendedores/as ambulantes; à noite e nos finais de semana, por lá circula o público que frequenta algum bar ou restaurante de perfil mais popular, que se soma aos/às moradores/as de rua, prostitutas e seus/as clientes e usuários/as de entorpecentes que transitam pela região. Às sextas-feiras, no final da tarde, o espaço sediava uma roda de samba que ia agregando pessoas de perfil cada vez mais diversificado.

Numa sexta-feira qualquer, Suzana saiu do trabalho direto para o samba, vestindo ainda traje social: uma saia vermelha e um blazer branco, que, imagino, lhe caíam bem no corpo esguio. Na fila do banheiro, conversava animadamente com aqueles/as que, como ela, esperavam. Um senhor branco mais velho se aproximou e, dirigindo-se a Suzana de maneira "repentina e hostil", disse-lhe que ela parecia "a dona da senzala". Suzana ficou perplexa e constrangida com a situação inesperada e não teve reação imediata. A referência à escravidão é evidente, mas a forma como ela atribuiu sentido à interação e definiu a situação merece ser examinada com mais detalhes.

No comentário, o evento de samba é considerado como um equivalente à senzala: um espaço de negros/as porque ali eles/as se agrupam, distanciados/as dos/as senhores/as brancos/as e sua casa-grande, mas ainda sob seu jugo. Se Suzana, de pele clara e "bem-vestida", era a escrava que mandava nos/as outros/as escravos/as, ele, branco, seria logicamente o proprietário de todos/as os/as escravos/as – inclusive dela. E é fato bem conhecido que o regime de escravidão incluía e legitimava a exploração sexual das escravas por seus proprietários (AIDOO, 2018; GIACOMINI, 1988; STOLKE, 2006). A intempestividade do comentário e o tom impertinente com que foi expelido reforçavam da

parte do senhor branco a reivindicação de superioridade social frente a Suzana. Simultaneamente, ele a situava em lugar de vantagem em relação aos/às demais negros/as, num misto aparentemente de enaltecimento e degradação.

Quando reencontrou a turma de amigas com quem estava naquela noite, Suzana lhes contou, ainda atordoada, o que havia acontecido. Em grupo e amparadas pelo discurso antirracista, elas então decidiram confrontar o autor do comentário. Atônito por ser interpelado, o senhor inicialmente alegou que havia apenas tecido um "elogio". Depois, mudou um pouco sua versão e disse que ela tinha entendido errado, que ele a havia chamado de "chefe da fazenda". O argumento não colou: Suzana e as amigas não deixaram barato e o chamaram de "racista". Ele mostrou-se indignado por ser rotulado dessa forma e, frente à acusação, elencou o que acreditava serem provas que demonstrariam cabalmente o contrário: o homem disse que já tinha trabalhado com vítimas de trabalho escravo, que tinha amigos/as negros/as e, como último argumento em sua defesa, alegou que já tinha namorado uma mulher negra. Com este argumento, o homem branco buscava ocultar a situação de hierarquia anteriormente referida e contextualmente recriada, valendo-se, para tanto, do pressuposto de que sexo e afeto seriam incompatíveis com discriminação racial.

Uma segunda cena moldada pelo jogo entre os termos de distância/diferença e proximidade/igualdade foi presenciada por uma amiga, Yasmin – uma mulher negra de pele clara. Numa noite de eclipse, ela dirigiu-se a um píer à beira do lago Paranoá. Um grupo de jovens já se encontrava no local, com a mesma finalidade de observar o evento astronômico. O rapaz branco, as duas moças negras de pele clara e as duas garotas de pele escura que compunham a pequena congregação de amigos/as apresentavam um visual que Yasmin descreveu como "*hippie*": as garotas usavam saias rodadas; alguém levava um baralho de tarot. O grupo conversava descontraidamente.

Embora estivesse um pouco distante da turma, Yasmin ouviu o que o garoto repetia para as amigas: "É o que as pessoas dizem, que a xoxota de mulher negra tem cheiro de bacalhoadá".

As amigas olharam para ele indignadas, em silêncio, e foi então que Yasmin interviu. Disse que aquilo era um absurdo, que não tinha saído de casa para ouvir um desconhecido falando sobre o que ele achava ser "o cheiro da sua xoxota" e que era racista supor que as genitálias das mulheres negras tinham odores específicos e ruins. As garotas do grupo também se manifestaram. Uma delas, de pele escura, falou para o rapaz: "Isso que você está

dizendo me dói aqui" – enquanto direcionava os dedos da mão para o próprio coração. O rapaz insistiu, dizendo que não era ele quem afirmava isso, que era algo que ele tinha ouvido outras pessoas comentarem. A discussão continuou, e Yasmin foi incisiva: aquela ideia era inadmissível e racista. O garoto, exasperado, perguntou se elas estavam dizendo que ele era racista, o que ele obviamente não poderia ser, pois já tinha até namorado "uma menina da sua cor" – falou, apontando para uma das garotas de pele escura. Com essa última frase, implicitamente, ele se contradisse, e a sua afirmação sobre o cheiro da "xoxota" de mulheres negras foi transposta de fofoca a fato que teria sido empiricamente comprovado.

Com o seu comentário inicial, o rapaz definiu a situação e estabeleceu os parâmetros da interação ao invocar um elemento de diferenciação entre grupos raciais. A alusão à vagina, assim como ao falo, aciona usualmente a própria construção da ideia de mulher e de feminino/feminilidade, estabelecendo a noção e o sentido da dicotomia sexual e de gênero. No Brasil, o órgão sexual feminino é representado de maneira a conjurar "um sentido de inferioridade e imperfeição (PARKER, 1991, p. 67). Contudo, no quadro aqui descrito, a menção ao odor supostamente "diferente" da genitália de mulheres negras é o que "faz" a raça e, mais especificamente, a "outra" raça<sup>72</sup>. Embora não sejam explicitamente mencionadas, as mulheres brancas, com seus cheiros que seriam "normais", balizam a construção das negras como uma alteridade<sup>73</sup>.

A atribuição de odores peculiares às mulheres negras como uma característica que remete à sexualidade extrapola a situação mencionada. No imaginário brasileiro, quando retratada como sexualmente desejável, a figura da mulata é, com frequência, identificada com cheiros e sabores de comidas: manjerição, baunilha, cravo e canela são alguns dos exemplos (CORRÊA, 1996). Aliás, a associação simbólica entre alimentos e sexo é também bastante usual (KORSMEYER, 2002), assim aquela estabelecida entre comer e fazer sexo (PARKER, 1991; WAZANA, 2012). No caso da mulata como no episódio em questão, a referência a odores de comidas contribuem para construir imagens das mulheres negras não

---

<sup>72</sup> A situação reproduz a noção de que os sujeitos brancos são racialmente neutros, bem como exemplifica a capacidade de nomear que, numa sociedade racista de supremacia branca, é conferida aos/às brancos/as, como parte dos "benefícios simbólicos" da branquitude (BENTO, 2009).

<sup>73</sup> As mulheres brancas entrevistadas por Laura Moutinho (2004) também se referiam aos homens negros tecendo comparações implícitas com os homens brancos. Destaco que esse olhar comparativo é uma prática de invocação e recriação da noção de diferença e inferioridade racial do grupo negro, e, portanto, de delimitação de fronteiras entre os grupos raciais.

apenas como objeto de desejo (CORRÊA, 1996), mas, particularmente, como artigo de consumo pelo homem branco.

Ao contrário dos cheiros e sabores imputados à mulata, o garoto referiu-se a um cheiro considerado ruim, que posiciona as mulheres negras como um grupo em uma posição hierárquica inferior à sua. Circula pelo no imaginário nacional a ideia de que o órgão sexual feminino exala a bacalhau – um exemplo de como as representações da vagina estão perpassadas das noções de à impureza, à maldade e à doença (PARKER, 1991, p. 68-69). Porém, a distinção feita pelo rapaz na cena descrita diferenciava os grupos raciais, e os cheiros foram atribuídos não às mulheres, mas às mulheres negras.

Como parte das elaborações simbólicas do racismo, persiste a ideia de que o corpo das pessoas negras exala um fedor característico (AZEVEDO, 1955; BASTIDE; FERNANDES, [1955] 2008; PINHO, P., 2006; ROCHA, 2010; SHERIFF, 2001), como transparece a expressão "cc" – originalmente, "catinga de crioulo" (GONZALEZ, 1984; PINHO, P., 2006). Tais conexões de sentido foram articuladas como parte do repertório do racismo científico (RAMOS, 2003), e ganharam novas versões no escopo da filosofia médico-pedagógica da eugenia brasileira no início do século XX, quando um discurso explícito sobre a suposta inferioridade biológica dos/as negros/as foi substituído por uma linguagem que a codificava em termos de condições sociais (pobreza) e doença (DÁVILA, 2006; JARRÍN, 2017; SILVA, E.; FONSECA, 2013). Uma referência a um odor "típico" não deixa de constituir uma alegação de diferença de base biológica, ao mesmo tempo em que desliza facilmente para um discurso patologizante. A ideia de que é a genitália das mulheres negras que possui um odor peculiar e ruim, além disso, exemplifica a maneira como "desvios" relacionados à sexualidade constituem um dos campos fundamentais para a articulação da ideia de diferença e inferioridade dos/as negros/as em relação aos/às brancos/as (PINHO, O., 2008).

A noção de que a genitália das mulheres negras é "diferente" está dotada de certa perenidade dentro do imaginário nacional. Por exemplo, em meados do século XX, Raimundo Nina Rodrigues (CORRÊA, 2013, p. 139) alegava que o formato do hímen das recém-nascidas negras ou "mestiças" confundia-se facilmente com o do hímen rompido – o que contribuía para descreditar relatos de violência sexual contra mulheres e meninas não brancas. Já na década de 1950, tanto Roger Bastide e Florestan Fernandes, em São Paulo, quanto Octávio Ianni, em Florianópolis, encontraram entre homens brancos que

entrevistaram suposições de que "dormir com uma negrinha virgem cura as doenças venéreas e elimina 'a urucubaca'" (BASTIDE; FERNANDES, [1955] 2008, p. 183), ou ainda, numa versão semelhante, a pressuposição de que o "aparelho sexual feminino" (das mulheres negras) estaria dotado de "predicados mágicos", "tais como a propriedade de curar certas doenças venéreas nos homens" (IANNI, 1960, p. 199). Tendo em vista a relação dinâmica entre crenças e práticas, é possível imaginar os efeitos devastadores de tais convicções em termos de abuso sexual ou estupro de meninas e mulheres negras, além de sua contaminação por doenças venéreas.

Longe de se desdobrar apenas em asco da parte dos integrantes do grupo racial "superior", a concepção de que o corpo negro emana um cheiro ruim é também um elemento de atração sexual para os/as brancos/as<sup>74</sup> (GONZALEZ, 1984). Ela reforça representações do corpo negro como um "perigo insinuante"<sup>75</sup> (SAID, 1990), exótico e temerário, que desperta simultaneamente o medo e a curiosidade<sup>76</sup>, transformando o sexo inter-racial num ato de transgressão<sup>77</sup>. Afinal, a introdução da ideia de diferenças raciais no âmbito do aparato representacional transforma as inferioridades construídas em um atrativo erótico de grande apelo<sup>78</sup> (PINHO, O., 2012, p. 164). As noções quanto a um odor típico são, portanto, algumas das formulações que estruturam a ambivalência erótica em relação ao corpo negro (WADE, 2009), sobre o qual se projetam ambiguidades de desejo e a repulsa, vividas entre os apelos ora à adesão à norma(tividade) ora à contravenção. Com efeito, esse jogo de ambiguidades é central para a maneira como a sexualidade brasileira é encarada, constituída e vivida (MOUTINHO, 2004; PARKER, 1991).

---

<sup>74</sup> Vale aqui resgatar a anedota recontada por Lélia Gonzalez (1984), e que ilustra a situação. A autora menciona o caso de homens brancos que, iniciados sexualmente com mulheres negras, não conseguiam se excitar na noite de núpcias com as esposas brancas, precisando, para tanto, cheirar uma peça de roupa usada por uma mulher negra.

<sup>75</sup> Edward Said (1990) empregou a expressão para se referir à visão do Ocidente sobre o Oriente.

<sup>76</sup> Da mesma forma, homens negros e mulheres brancas entrevistadas por Moutinho (2004) atribuem o interesse de mulheres brancas por homens negros à uma curiosidade quanto ao sexo inter-racial – o que reforça o meu argumento.

<sup>77</sup> O sexo aparece como um elemento de transgressão também quanto a outras barreiras e hierarquias sociais, para além de raça. Por exemplo, Néstor Perlongher faz referência à imagem histórica da homossexualidade como transgressão das barreiras de classe, no relacionamento entre o homem adulto e rico e o rapaz pobre, tosco e viril (PERLONGHER, 1987, p. 250-251).

<sup>78</sup> Também Néstor Perlongher (1987), com base na obra de Bataille, sugere que a interdição sexual não apenas estipula restrições, mas também "erotiza o objeto de interdição".

Na situação relatada por Yasmim, o comentário do rapaz ilustra uma dinâmica peculiar de regulação dos fluxos e condições de separação e de aproximação entre os grupos raciais, que é perpassada por lógicas do gênero. A alusão à vagina das mulheres negras referencia – e assim, reproduz – a noção de diferença e inferioridade racial do grupo negro, estabelecendo uma alteridade entre o homem branco que fala e as mulheres negras de quem e com quem ele fala. A alteridade, se constituída primordialmente com base na raça, é simultaneamente indicadora da posição que *mulheres* negras ocupam em relação aos homens brancos, e do tipo de relação possível entre eles – o sexo. Com papéis, posições relativas e condições de interação bem definidas, as amizades e mesmo o namoro entre um homem branco e uma mulher negra podem existir sem apresentar ameaças para as hierarquias raciais e de gênero e, sobretudo, ao status social do homem branco heterossexual.

O estabelecimento de posições relativas entre os sujeitos que interagem só se torna possível na cena analisada porque, num primeiro momento, sexo está ali significado como submissão de uma parte à outra, como uma metáfora para conquista e dominação (MCCLINTOCK, 2010; PARKER, 1991), e não como prática de subversão de divisões e hierarquias.

Como no caso em que o senhor branco abordou Suzana, as mulheres negras que participavam da cena relatada por Yasmim reagiram, e o faziam, novamente, contestando a hierarquia presente na definição da situação instituída pelo comentário. Respalçadas por discursos ativistas que interpelam desigualdades raciais e de gênero, elas reclamavam status de igualdade simbólica frente ao interlocutor, impondo uma demanda por "reconhecimento" (FRASER, 2006; HONNETH, 2003) em escala micro, e recusando assim os termos propostos para a interação. Para tanto, valeram-se, inclusive, de uma reivindicação de legitimidade de seus sentimentos de humilhação, como um indicador de violação de sua dignidade pessoal. O efeito sobre o rapaz foi, contudo, limitado, e ele se mostrou mais preocupado em proteger a própria reputação, numa performance defensiva que ilustra impecavelmente um momento de "fragilidade branca"<sup>79</sup> à brasileira.

---

<sup>79</sup> Conceito cunhado pela socióloga estadunidense Robin DiAngelo (2011, 2018). Segundo DiAngelo, as pessoas brancas não precisam lidar com qualquer tipo de stress racial e dificilmente são questionadas quanto às suas ideias quanto a raça, entendida como um problema das pessoas não brancas. Quando interpeladas quanto a suas próprias atitudes discriminatórias, as pessoas brancas tendem a reagir de maneira defensiva, com demonstrações de emoções tais como raiva, medo e culpa, e a adotar comportamentos que incluem contra-argumentação, silêncio, retração e o abandono da situação indutora do stress racial. Trazendo para o primeiro plano o seu sentimento de mágoa e frustração, as pessoas brancas desviam o foco da discussão para

Na terceira etapa do desenrolar das duas situações, quando se viram rotulados como racistas, os homens brancos desfiaram elucubrações sobre a presença de pessoas negras em sua vida profissional e pessoal, destacando-as como sujeitos merecedores de sua atenção, caridade, afetos e desejos. O ponto alto de seu argumento é a alegação de que tiveram um relacionamento passado com uma mulher negra, como se o vínculo funcionasse como um álibi e desautorizasse a acusação de racismo ao provar o seu descabimento. Nesse momento, a menção inicial ao sexo, aquela empregada na abordagem às mulheres negras, é convertida em uma referência a um namoro, que incorpora a dimensão afetiva à ligação entre as partes. Aqui, embora também tomado como transgressão, o contato afetivo-sexual é significado de outra forma, a saber, como um movimento de dissolução de barreiras e hierarquias articuladas pela raça, que, portanto, inviabilizaria o racismo.

Em suma, os homens brancos valeram-se de dois recursos elaborados a partir do discurso da democracia racial, em momentos distintos das cenas narradas. O primeiro deles autoriza a convivência inter-racial porque demarca fronteiras e distribui posições relativas, resguardando o seus status de superioridade perante as mulheres negras com quem interagem. Dentro dele, sexo é uma figura chave porque remete a hierarquia; e hierarquias de gênero e raça remetem a sexo. O segundo recurso neutraliza a mesma hierarquia racial que se buscou demarcar. Aqui, o sexo aparece imiscuído a laços de afeto, e ambos adquirem o poder de dissolver divisões e assimetrias – argumento que problematizarei mais à frente neste capítulo. A continuidade entre os dois recursos se dá pela associação da figura da mulher negra ao sexo. É essa combinação e oscilação de significados em torno de sexo, hierarquia e transgressão que mobiliza ambiguidades, e lhes permite acionar ora um sentido ora outro.

A terceira situação a ser analisada foi vivida por mim mesma. Lá pelos idos de 2012, encontrava-me recém-solteira e em uma situação de flerte com um rapaz branco, Mateus, também pós-graduando, que cursava o doutorado em outro programa e cidade. Não estava muito interessada nele, mas também não tinha cortado o vínculo, e a situação ia se arrastando. Em uma determinada ocasião, numa dessas conversas meio frouxos de quem está

---

a própria fragilidade, com grande simpatia por parte de outros/as colegas brancos/as. Os sentimentos das pessoas negras, alvo da discriminação, são desconsiderados, e os debates sobre racismo, relegados a segundo plano.

se conhecendo, ele me perguntou que tipo de música eu ouvia. Eu disse que gostava de MPB e de samba. Ele então disse: "Ah! Então você é uma versão intelectualizada da Globeleza?!".

As participantes da pesquisa relataram reações variadas ao vivenciarem situações como essa. Eu recebi sua fala com um misto de surpresa e indignação que, no entanto, não fui capaz de expressar naquele momento, mas que me marcaram profundamente e me influenciaram na escolha do tema desta tese. Em uma fração de segundo, me lembrei das muitas vezes em que, ainda criança, ouvira amigos brancos de meu pai – sempre homens, sempre brancos, sempre mais velhos – dizerem, em comentários que se pretendiam elogiosos, que eu e minhas irmãs seríamos "mulatas do Sargentelli"<sup>80</sup>, ou então "mulatas tipo exportação", quando crescêssemos. A discrepância entre como eles me viam e como eu me percebia não poderia ser maior. Sempre fui muito estudiosa, para não dizer uma típica "nerd", e não entendia exatamente o que "mulata do Sargentelli" queria dizer. Ciente ou não, eu experimentava os efeitos de me ver tratada, enquanto mulher negra, como "só corpo, sem mente" (HOOKS, 1995), já que as representações que eles faziam de mulheres como eu lhes apontavam o que lhes parecia ser o meu destino pessoal e profissional.

Um pouco mais velha, a figura que passou a assombrar as projeções alheias sobre meu corpo, papel social e futuro foi a da Globeleza, e aí eu já entendia exatamente do que se tratava. Quando esse tipo de observação aparecia, eu me perguntava de onde as pessoas tiravam a ideia de que me veriam dançando nua em público – enquanto, por mais que gostasse de sambar, eu me dedicava com paixão a leituras e equações matemáticas. Mais do que tudo, achava macabro que homens tão mais velhos me imaginassem dessa forma quando eu ainda era uma criança ou uma adolescente. Desde então, aprendi a identificar um tipo de olhar masculino específico da parte de homens brancos, que revela não só interesse ou atração sexual, mas também uma certa cobiça que percebo como ameaçadora, como se eles estivessem possuídos de um ímpeto de me devorar. Um certo lampejo em seus olhos é a tradução momentânea do fato de que, nas fantasias dos homens brancos em que a dominação racial e de gênero são encenadas como banquete, eu sou o prato principal.

---

<sup>80</sup> Osvaldo Sargentelli foi um radialista, apresentador de televisão e empresário. Durante a década de 1970, abriu e gerenciou no Rio de Janeiro as boates "Sucata" e "Oba-Oba", que lotavam quase todas as noites com turistas interessados em seus "shows de mulatas". Branco, autodenominava-se um "mulatólogo" e era reconhecido como um "sargento de mulatas".

Voltei do *flashback* para encontrar Mateus com uma cara de quem jurava que estava me agradando com o seu "elogio". A discrepância entre suas expectativas quanto ao próprio comentário e a maneira como eu o recebia não poderia ser maior. Eu não esperava passar por uma situação dessas naquele momento e de forma tão explícita, protagonizada por um cientista social quase 10 anos após a implementação de ações afirmativas em universidades brasileiras, quando os discursos contra-hegemônicos dos movimentos negros, inclusive aqueles produzidos por acadêmicas negras que há muito problematizam a figura da mulata<sup>81</sup>, ganhavam um espaço crescente. Para mim, o "elogio" era ultrajante porque me colocava numa posição subalterna, quando eu partia de um ideário moderno e feminista em que a igualdade de status entre os termos do par era a condição básica para o estabelecimento de laços afetivos e sexuais.

Em todos os três episódios, o homem branco conferiu inteligibilidade, atribui sentido à interação e definiu a posição relativa dos/as interlocutores/as pela menção a figuras e cenas icônicas, que situam homens brancos e mulheres negras dentro de um imaginário social mais amplo, mobilizando assim uma "estrutura econômico-psicológica" (FANON, 2008) particular. A serem pensadas como parte da etiqueta racial brasileira (IANNI, 1960), tendo em vista a relação entre inferências sobre a natureza das coisas e grupos e os códigos de conduta, as dinâmicas de abordagem de homens brancos a mulheres negras resgatam posições relativas e assimétricas historicamente estabelecidas, e as instituem e reforçam no contexto da interação.

Ao menos para a amostra utilizada para esta pesquisa, as dinâmicas indicadas não se revelaram tão recorrentes e pronunciadas – ou talvez, visíveis – em circunstâncias de abordagem de mulheres brancas a mulheres negras, sobretudo no que tange ao enquadramento da posição relativa dos atores em termos de hierarquia acentuada. Encontrei, no entanto, algumas outras continuidades nas atitudes de mulheres brancas e aquelas adotadas pelos homens brancos em relação às mulheres negras.

Para retomar a trajetória afetivo-sexual de Aurora, relembro que ela experimentou repetidas situações de rejeição e solidão até o ensino médio, que cursou em escola particular e em meio a colegas quase que exclusivamente brancos/as. A entrada na universidade marcou o início de um período mudanças. Aurora iniciou a terapia, que a ajudou a superar a

---

<sup>81</sup> Ver, por exemplo, *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, de Gonzalez (1984).

depressão; compreendeu melhor e passou a aceitar o seu interesse por mulheres; perdeu peso – a gordura era, para ela, uma grande questão –; e teve acesso a um ambiente que descreveu como novo e excitante, no qual passou a vislumbrar a possibilidades que considerava até então inéditas:

Aurora: É. Acho que foi ficando mais simples. Um pouco mais fluída essa coisa... Tava me sentindo muito bonita. Tava me sentindo bonita e também tava reparando o quanto o olhar das pessoas tava se dirigindo um pouco mais pra mim. E era louco, porque tinha a ver, de novo, com o corpo e com o cabelo, né? Tava mais magra... Acho que foi a época mais magra que eu tive, talvez... E tava com um rasta enorme, né? Até a bunda. E isso acho que chamava a atenção das pessoas, pra um certo exotismo e tal.

A atração das mulheres brancas por mulheres negras não foge necessariamente da atribuição da característica de exotividade ao corpo feminino negro, que resulta num fetiche racializado. O cenário da universidade contribui para a leitura do corpo negro como algo extraordinário – no sentido mesmo de incomum. O acesso a novas vivências e formas de pensar e aumento da autonomia individual favorecem o interesse pelo contato com o "alternativo" e com o "diferente". Se a referência imediata à posição subalterna das mulheres negras não é explícita, a interpelação dos sujeitos negros como uma alteridade permanece como uma pré-requisito para a interação. O sexo inter-racial é positivamente compreendido como transgressão das normas sociais, e é, assim, tomado como algo desejável dentro de um ambiente que valoriza o "alternativo".

Ao contrário do par homem branco-mulher negra, o par mulher branca-mulher negra não encontra um retrato-modelo, seja na simbologia de gênero e de raça do discurso racial seja no discurso tradicional de gênero. Destituída de um quadro de referências prévio à interação, a abordagem de mulheres brancas a mulheres negras não chega a se escorar tão fixamente num roteiro. A estigmatização das relações lésbicas tem aqui um papel fundamental, e responde pelo apagamento das relações afetivo-sexuais entre o par, seja dos estudos acadêmicos contemporâneos sobre relações raciais seja dos discursos de construção da nação (CURIEL, 2013), ocultando inclusive os envoltórios estabelecidos com algum grau de coerção no escopo das relações entre senhoras e escravas (AIDOO, 2018), e que poderiam conferir à interação entre brancas e negras um enquadramento baseado no modelo colonial.

A menção ao ato sexual entre uma mulher branca e uma mulher negra não tem o mesmo poder de acionar estruturas tradicionais da sociedade brasileira, embora ainda esteja amparada e ganhe inteligibilidade dentro de um imaginário racial mais amplo, em que a

mulher negra está associada ao sexo. Isso não significa, obviamente, que mulheres negras lésbicas não sofram racismo, inclusive no escopo dos relacionamentos, ou que sejam menos discriminadas que mulheres negras heterossexuais. O que eu argumento é que a inexistência de uma imagem que cristaliza o sexo ou o relacionamento inter-racial entre mulheres numa linguagem de poder e dominação referido à formação da nação torna dispensável na interação entre elas o roteiro que estrutura de forma contundente os encontros entre homens brancos e mulheres negras.

### 3.1.2. Negros/as e negras

#### *Batekoo, território negro*

A Batekoo foi criada por dois produtores negros de Salvador, Maurício Sacramento e Wesley Miranda, em 2014, e faz sucesso atualmente como uma festa voltada para o público negro e LGBT de periferia, com edições que se espalham por várias capitais brasileiras. No seu site, encontra-se a seguinte descrição: "Movimento que se expressa através da dança, da música, do corpo, da pele preta, do suor, da liberdade corporal e sexual, da cultura negra, periférica e urbana, do empoderamento coletivo e representatividade preta dentro de qualquer espaço" (BATEKOO, [s.d.]). A divulgação de uma das edições da festa no Facebook, realizada em 13 de julho de 2018 no espaço Sub Dulcina, em Brasília, valeu-se de imagens que retratam partes de corpos negros sudados e dançantes, casais homo e heterossexuais "sarrando"<sup>82</sup>, grupos de amigos/as que se divertem ao som da música e que ostentam a "estética afro" e urbano-periférica em voga: roupas em tecido africano, turbantes, correntes, cabelos afro – "naturais" e com muito volume – ou tranças por vezes coloridas.

Eventos como a Batekoo são, por si só, significativos para as dinâmicas afetivo-sexuais de pessoas negras, pois promovem referenciais alternativos e propiciam a construção de laços fora dos esquemas característicos da supremacia branca<sup>83</sup> (PEREIRA, B., 2017).

---

<sup>82</sup> "Sarrar", aqui, significa dançar esfregando-se em outra pessoa, simulando movimentos sexuais, ao som do funk.

<sup>83</sup> Inspiro-me aqui nas contribuições de Beatriz Nascimento, quando a autora discorre sobre o movimento *soul*: "Eu acho que esse pessoal que está se movimentando em volta da música negra americana, num sentido é muito positivo em termos de convívio, de identidade, de conhecer o outro, de saber o outro, de apalpar o outro, de dançar com o outro. Eu sinto que esse pessoal jovem agora se organiza nesse movimento soul, eles

Mesmo a localização do evento subvertia, ainda que de modo efêmero, a lógica racializada de circulação pelo Plano Piloto, lotando de corpos negros que se divertiam uma região em que eles estão usualmente submetidos aos/às brancos/as em exploratórios regimes de trabalho. Como nas peças de divulgação, na noite do evento eram as estéticas marginalizadas que, ressignificadas como positivas, dominavam o ambiente. Além das modas e tendências associadas à resistência negra e LGBT, as subversões – ou, para empregar o vocabulário ativista contemporâneo, os "afrontes" – eram observadas no âmbito dos “esquemas corporais” dos/as presentes (BOURDIEU, 1990). Colunas eretas e uma certa desenvoltura denunciavam, por serem atípicas, os impactos corporais da subalternidade. Compleições, indumentárias e performances definidas como negras, lésbicas<sup>84</sup>, gays e gordas eram portadas com orgulho e júbilo. Eram os corpos dos/as poucos/as brancos/as que circulavam pelo local que, enrijecidos, traduziam o desconforto de quem tinha sua presença autorizada sob condições e circulava sob olhares de suspeita. A atmosfera geral, contudo, não era de tensão, pois parecia haver um consenso mínimo entre o público quanto à proposta que animava a festa. Aquele era um território negro<sup>85</sup>.

De uma forma ou de outra, éramos quase todos/as *outsiders* no mundo lá fora, e isso nos propiciava um sentimento de cumplicidade, uma sensação de segurança e de liberdade poucas vezes assegurada em outros momentos e espaços. Mulheres negras dançavam sozinhas ou entre si, em gestos amplos que refletiam a despreocupação em relação a intervenções masculinas invasivas. Homens negros dançavam despreocupados com ofensas homofóbicas ou abordagens objetificadoras. Um grupo de homens brancos obesos dançava à minha frente, e eles pareciam sentir-se em êxtase, sem serem incomodados por olhares

---

vão ter menos problemas que eu tive, por exemplo, eu que sempre vivi alijada da comunidade branca e convivendo com ela e alijada da comunidade negra e vivendo com ela. Quer dizer, é possível inclusive [ter] laços mais fortes entre essas pessoas, de casamento. Menino [preto] vai namorar menina preta, não vai ter necessidade de arranjar a moça branca pra casar [...]. Esse processo aí pode ser um processo na medida em que o soul é uma coisa moderna, atual, que está na televisão, no cinema, no jornal, que é de americanos. Quer dizer, que tem inclusive essa possibilidade de afirmação ao nível do que eu sou bonito, eu sou forte, de que eu tenho um corpo bom." (NASCIMENTO *apud* RATTIS, 2006, p. 67, grifos meus).

<sup>84</sup> Embora tenha encontrado algumas conhecidas lésbicas na festa, estas se apresentavam em menor número do que eu esperava. Raíla de Melo Alves, a então mestrande em Estudos Latino-americanos no Programa de Pós-graduação sobre as Américas (CEPPAC - UnB) que me auxiliava com as observações, me explicou que o público lésbico comparece em maior número a eventos LGBT realizados em outros lugares do DF e Entorno, tais como São Sebastião e Planaltina.

<sup>85</sup> Para uma discussão inovadora sobre raça e espaço, espaços negros, geografias negras e geografias feministas negras, ver *Demonic Grounds*, de Katherine McKittrick (2006).

horrorizados ou gozações inoportunas. Havia, é evidente, um clima de flerte no ar, e as pessoas se observavam e se paqueravam, mas muitas frequentavam o evento com o interesse primordial de dançar. Dançávamos e circulávamos com prazer e sensualidade, que ali, excepcionalmente, nos pertenciam, embalados/as pelo som do funk, do pagode baiano e da música negra americana, como sujeitos-corpos que desfrutavam de uma “temporada de tranquilidade”, “em transe ou em trânsito, embalado[s] em trilhas sonoras do Atlântico negro [...]” (RATTS, 2006, p. 66; 68).

### *Flerte politizado e fronteiras grupais*

Em alinhamento com o projeto da Batekoo, sobressaiam-se entre os seus/suas frequentadores/as o veto às atitudes discriminatórias – machistas, racistas, homo-transfóbicas, gordofóbicas – e a expectativa de uma atitude “afirmativa”. No âmbito das paqueras, esse código de comportamento traduzia-se no pressuposto silencioso de que as abordagens deveriam ser “politizadas”, no sentido de que deveriam estar de acordo com os debates fomentados pelos movimentos feministas, antirracistas e LGBTs. Por exemplo, as referências à “exoticidade” ou supostos atributos sexuais de mulheres negras seriam muito malvistas e imediatamente contestadas. Suspeito mesmo que qualquer abordagem de homens brancos a mulheres negras desconhecidas poderia gerar alguma desavença. Como em outros projetos de sociabilidade negra centrados na ideia de “resistência” – isto é, que recusam o modelo de “integração” segundo o ideário da democracia racial, tal como o movimento soul da década de 1970 –, valorizava-se a formação do par negro (GIACOMINI, 2006). Com efeito, os casais negros de todos os tipos, homoafetivos inclusive, desfilavam ostentadamente pelo espaço, encorajados pelos olhares e sorrisos de aprovação.

Em contrapartida, “palmitar”, se não era exatamente proibido, “pegava mal”. A certa altura, encontrei Suzana, que havia estado presente nas duas edições anteriores da Batekoo no DF e que compartilhou comigo as suas impressões. Ela me confessou que, embora não desconsiderasse a possibilidade de se relacionar com um parceiro branco, não se sentiria à vontade para abordar ou ser receptiva à aproximação de um homem branco naquele espaço. Sobre os homens negros heterossexuais recaíam as pressões mais fortes, já que são eles os

apontados como “traidores” por excelência do grupo<sup>86</sup>, por se unirem em taxas mais expressivas com mulheres brancas. Para mulheres, homossexuais ou transexuais negros/as, os constrangimentos atenuam-se, a partir do argumento de que a sujeição a mais de um “eixo de opressão” (CRENSHAW, 2002) aumenta a vulnerabilidade à solidão afetiva, ao reduzir a gama de parceiros/as interessados/as em um relacionamento que vá além do sexo.

Pairava no ar o problema de se definir quem era ou não negro/a, que se traduzia na dúvida sobre quem acessava e usufruía legitimamente daquele espaço, e de quem o fazia na qualidade de "impostor/a". No microcosmo da festa, manifestava-se uma versão localizada de uma situação que tem sido objeto de discussões e tensões também em outros espaços.

Os estudos sobre as relações raciais brasileiras destacam a inexistência de uma "linha de cor" rígida no Brasil, de maneira que a classificação racial atribuída aos sujeitos depende, por exemplo, do contexto da interação, de sexo, classe social, região do país etc. (HARRIS, 1964; PIERSON, 1971). Sobreposto a este sistema ambíguo, utilizado majoritariamente para descrever fisionomias, opera um sistema de classificação bipolar, que considera apenas os extremos negro e branco (SHERIFF, 2001), e que vem recentemente ganhando importância na sociedade brasileira (GUIMARÃES, 2011). Em complemento aos esforços dos movimentos negros para que pessoas de fenótipos que remetem à negritude se declarem "negras" (BAIROS, 1996; HANCHARD, 1994), a implementação de políticas de ações afirmativas para negros/as vêm alterando a forma como os sujeitos se autodefinem racialmente. Como resultado, observa-se um aumento da proporção de brasileiros/as que se classificam como "negros/as" com base em critérios "de origem" e "político-ideológicos" – além dos critérios "de marca" ou fenotípicos (TEIXEIRA; BELTRÃO; SUGAHARA, 2013).

Algumas características locais constituem um fator adicional de complexidade. Pouco mais da metade da população da região é oriunda de outros estados, e apenas 49% dos/as residentes são naturais do DF (CODEPLAN, 2014). Isso significa que esquemas distintos de classificação racial, peculiares a diversas regiões do país, coexistem, aumentando as incertezas em torno das categorizações.

---

<sup>86</sup> Ver, por exemplo, o texto *A esperança branca* (GONZALEZ, 1982a) e a entrevista de Lélia Gonzalez ao MNU (GONZALEZ, 1991); o artigo *Gênero, raça e ascensão social* (CARNEIRO, 1995); a dissertação de mestrado *A solidão da mulher negra* (SOUZA, C., 2008); e o livro *Mulher negra* (PACHECO, 2013).

Num lugar como a Batekoo, a preocupação com a "filiação" ao grupo, como critério de legitimidade da participação, resulta em uma atitude ressabiada em relação às pessoas de pele mais clara ou portadoras de fenótipos ambíguos, seja pela percepção de que o sujeito sob análise não é "realmente" negro, seja pela suspeita de que sua adesão à negritude se dá apenas quando lhe convém ou quando há alguma vantagem a ser obtida. Entre os/as ativistas, termos como "neonegros/as" e "afroconvenientes" rotulam aqueles/as que são assim identificados/as, e os debates em busca de critérios "objetivos" de pertencimento podem se tornar extenuantes. Não são, no entanto, capazes de produzir consenso sobre como identificar inequivocamente os/as "de dentro" e os/as "de fora", de maneira que aqueles/as considerados/as dúbios/as são vistos/as, às vezes numa mesma situação, ora como forasteiros/as, ora como *insiders*, e talvez com o incômodo com que se encaram os/as fronteiriços/as.

Naquela noite, as ansiedades quanto à inexistência de uma linha de cor trespassavam não apenas a dimensão da interação face a face propiciada por encontros e paqueras, mas a coletividade como um todo. Elas se traduziam nos detidos olhares de escrutínio<sup>87</sup> que vi serem lançados sobretudo a mulheres negras de tez clara, mas não branca, e cabelo cacheado ou crespo, e que acessavam o local a partir da evidente reivindicação de sua negritude. O mal-estar era mais intenso da parte de mulheres negras de pele escura, e podia ser percebido principalmente quando uma mulher mais clara acompanhava um homem negro de pele escura.

Neste ponto, vale retomar as percepções de Suzana. Ainda sobre a festa, ela afirmou que percebia ser mais paquerada do que mulheres negras de pele escura. Com isso, notava, na prática, a manifestação de uma tendência apontada pelos estudos demográficos sobre os padrões de nupcialidade publicados nos anos 1980, a saber: as mulheres brancas são preferidas para relacionamentos afetivos, em detrimento das mulheres negras em geral – pretas e pardas –; dentre estas, “as mulheres pretas [...] são as menos favorecidas quanto às chances de uma união” (BERQUÓ, 1987, p. 15; RIBEIRO, C.; SILVA, 2009). Assim, a pigmentocracia ou colorismo – sistema de hierarquias baseado na cor, favorecendo, dentre os/as negros/as, os/as de tez mais clara (DIXON; TELLES, 2017; TELLES, ; PERLA, 2014)

---

<sup>87</sup> Aqui, estou de acordo com Chinyere Osuji (2013), para quem "olhares hostis" e "miradas incomodadas" (no original, "*hostile looks and uncomfortable stares*") são algumas das formas pelas quais se pratica o "policimento" das fronteiras do grupos raciais (no original, *racial boundary-policing*).

– constituía um critério de escolha afetivo-sexual mesmo em um espaço criado a partir de um discurso contra-hegemônicos e antirracistas. Conjugada às lógicas de competição entre mulheres baseadas no gênero (ZANELLO, 2018), um dos efeitos da pigmentocracia era a exacerbação das apreensões relativas às incertezas da classificação racial de mulheres de pele clara, que, se não chegavam a ser rotuladas efetivamente como impostoras, também não eram plenamente abraçadas como participantes legítimas do grupo negro.

A vigilância do grupo negro quanto aos seus membros recaía, portanto, primordialmente sobre os homens negros – quanto ao seu comportamento relativo à seleção de parceiras – e sobre mulheres negras de pele clara – quanto à sua legitimidade para ocupar a posição de parceira no casal negro heterossexual. Naquelas circunstâncias específicas, as mulheres negras de pele escura e as pessoas LGBT estavam submetidas a um maior grau de controle coletivo de seus comportamentos dentro de seus "subgrupos", mas eram menos observadas pelo grupo em geral, devido à compreensão de que estavam em posição de maior vulnerabilidade. Uma consequência silenciosa dessa configuração das preocupações do grupo é o fortalecimento da imagem do casal negro heterossexual como símbolo da resistência e do orgulho negro, já que são as figuras que compõem cada termo do par, em seus relacionamentos com parceiro/a heterossexual, que merecem a mais acintosa atenção por parte da coletividade.

### *Invasões bárbaras*

No decorrer do tempo que permaneci na festa, a composição do público e o uso do espaço foram sendo visivelmente alterados. O Sub Dulcina foi escolhido para realização do evento por estar localizado ao lado da Rodoviária do Plano Piloto, facilitando o acesso ao público-alvo da Batekoo – pessoas negras moradoras das periferias. Quando chegamos, no início do evento, elas compunham a ampla maioria dos/as presentes. Grande parte das pessoas brancas que ali se encontrava estava acompanhada de pessoas negras, e me parece que cumpriam as expectativas de “politização” já mencionadas. Uma minoria delas, porém, não partilhava da mesma compreensão ou sensibilidade, e isso se traduzia na disposição dos grupos ao longo da pista de dança do Sub Dulcina, um comprido corredor de paredes grafitadas em tintas fluorescentes.

Em frente ao pequeno palco onde tocava o/a DJ, homens e mulheres negros/as disputavam o espaço com brancos/as – sobretudo, homens – que, insensíveis às reivindicações políticas dos/as organizadores/as e do público-alvo da festa, tomavam o lugar mais disputado do ambiente. A porção central do salão era usada para circulação e também concentrava pessoas negras que dançavam, algumas deslizando com facilidade e desenvoltura em elaborados passos e coreografias, aproveitando a maior disponibilidade de espaço. Mais afastadas do palco estavam aqueles/as que não dançavam, pessoas brancas que procuravam indicar sua consciência da ocupação política e politizada do lugar por negros/as, e as pessoas que se dirigiam ao bar, aos banheiros, ou que procuravam um lugar para descansar ou conversar.

O horário de chegada dos/as frequentadores/as na Batekoo marcava nitidamente um corte de classe: quem dependia de transporte público e não queria gastar muito dinheiro para entrar na festa tinha que chegar mais cedo, constrangido/a pelos horários de circulação dos ônibus e motivado/a pelo menor valor do ingresso até uma determinada hora. Quando saí, por volta das duas horas da manhã, a festa continuava animada, mas as disputas em torno do uso e do significado do espaço já se faziam mais e mais visíveis: os/as frequentadores/as negros/as mostravam-se crescentemente incomodados/as e aborrecidos/as com o fluxo de pessoas brancas, que chegavam em número cada vez maior. De fato, quando deixei o local, os/as brancos/as eram maioria na longa fila em frente à bilheteria. Eles/as chegavam em transportes próprios ou conduzidos/as por veículos identificados com o símbolo do Uber, e constituíam, portanto, um perfil diferente do público que dominava a Batekoo no início da noite.

No dia seguinte, os problemas causados pelas discrepâncias quanto a motivações para ir à festa alcançavam o palco preferencial dos conflitos contemporâneos: as redes sociais. Na página do evento no Facebook, choviam críticas dos/as frequentadores/as negro/as, que reclamavam da descaracterização da festa em relação ao seu projeto original. A produção mostrou-se em sintonia com os/as queixosos/as, e anunciou que tomaria providências para garantir que o perfil do público estivesse de acordo com os intentos da Batekoo em suas próximas edições.

O grande número de brancos/as em um evento “afirmativo” negro era, por si só, um dos motivos de protesto. A maior contrariedade orquestrava-se, porém, quanto ao seu comportamento. Os/As brancos/as “despolitizados/as” foram à Batekoo como vão a

qualquer outro espaço de entretenimento e sociabilidade em Brasília, com o diferencial de que a temática e expectativa de público negro funcionavam para eles/as como um chamariz. Tendo em vista a associação entre "negros/as", musicalidade, dança e sexualidade (GIACOMINI, 2006; SCHUCMAN, 2014) – ou, de uma forma geral, a "divertimentos" –, a presença e a "temática" negras são, por vezes, compreendidas como sinônimo de festa "mais animada" e de "ambiente descolado".

A Batekoo passou a ser frequentada por um grande contingente de pessoas brancas, que chegavam atraídas pelos próprios estereótipos que a festa procura contestar. Por consequência, o propósito de subversão e de afirmação de ideais contra-hegemônicos que garantiam aos/às negros/as presentes a experiência corpóreo-afetiva de prazer e de um certo tipo de liberdade incomuns em seu cotidiano viu-se comprometido tão logo acentuaram-se as dinâmicas calcadas nas hierarquias de gênero e raça que predominam em outros espaços de sociabilidade da cidade.

### *Xavecos afrocentrados*

Espaços como o forjado pela Batekoo podem promover certas mudanças na maneira como os/as negros/as relacionam-se entre si, inclusive no âmbito afetivo-sexual. A difusão do discurso antirracista e a multiplicação de espaços de sociabilidade articulados a partir dele nas últimas décadas, se não suplantaram as dinâmicas e os códigos de conduta mais antigos, provocam algumas transformações pontuais. Algumas delas foram referenciadas na fala de Aurora, quando ela comentou como o acesso ao ambiente da universidade desdobrou-se em um interesse até então inédito por sua pessoa, um olhar de interesse que partia, no entanto, de pessoas brancas. Com os/as outros/as negros/as, a situação era diferente:

Aurora: E, estranhamente, eu me lembro de cruzar com pessoas negras também, que a gente trocava olhares estranhos nos corredores.

Bruna: Como assim?

Aurora: Um olhar meio... Eu acho que era... Era muito estranho! Não era a troca que eu tenho hoje, com pessoas negras, que é uma troca de muita aliança, de cumplicidade, do tipo: "A gente tá aqui, resistindo juntas". Tinha uma certa hostilidade. Que eu acho que tem a ver com o medo de tá nesse espaço, sabe? As cotas eram relativamente jovens nessa época. [...]. As pessoas tavam começando a ocupar, no sentido de ser mais coletivo, né? Eu acho que era a terceira turma. Era pouca gente. Então eu acho que foi um espaço ainda meio duro e difícil. E aí eu acho que tinha ainda uma certa hostilidade de tá nesse corpo. Não era simples. Era muito estranho. Era muito estranho. Eu lembro disso. Uma diferença brutal de como é hoje.

Aurora organizou suas considerações a partir de um "antes" e um "depois". "Antes", os/as negros/as se olhavam com uma certa hostilidade, remetendo a uma percepção compartilhada anteriormente por autoras negras. Para Virgínia Bicudo ([1945] 2010), por exemplo, que escreveu na década de 1940, como resultado da internalização da ideia de superioridade branca, os/as negros/as nutriam sentimentos de rivalidade e antipatia entre si, ao mesmo tempo em que se ressentiam do despreço uns/umas pelos/as outros/as e que criticavam a desunião do grupo. De maneira semelhante, Beatriz Nascimento destacava haver "entre nós [negros/as] uma atitude de defesa diante do outro negro, que toma, vez por outra, forma de agressão. É onde nossos recalques afloram mais" (RATTS, 2006, p. 96).

Por sua vez, o discurso antirracista articula um imaginário e prescreve práticas que funcionam como uma força centrípeta. Em oposição às lógicas de supremacia branca e do embranquecimento, esse enunciado e seu repertório favorecem a valorização de si e do grupo negro como tal, contrapondo-se à desvalorização do par negro e a certo tipo de desconfiança em relação a outros/as negros/as. Na fala de Aurora, eles estruturam o "depois", o período em que, assim como na atmosfera dominante na Batekoo, as relações com o grupo negro evocavam um sentido de coletividade, de "cumplicidade", "aliança" e "resistência".

O discurso antirracista se contrapõe ainda ao apelo sexual associado à cor "morena" e "negra" como mote de abordagem e flerte. Ele propõe outras imagens, deslocando aquilo que era considerado atrativo por excelência: no par branco/a, a brancura; no par negro/a, o sexo. A estética "afro" e a negritude em si mesma passam a constituir os fatores de atração, o que se reflete nas dinâmicas de paquera e aproximação. Daí aflora um outro tipo de moralidade sexual: o favorecimento ou exclusividade de pares negros passa a ser inquirido e comentado, além de visto e utilizado como um capital. Os elogios que versam sobre a beleza e a dignidade, encontrada em todos os traços e indumentárias associados à negritude, tomam o lugar das referências à sensualidade. A escolha de um par negro é revestida de uma aura moral, entendida em termos de lealdade/traição ao grupo, como indicado no episódio que narro a seguir.

Numa noite qualquer, eu estava sentada em um dos bares da quadra comercial 408 norte, que congrega um conjunto de botecos frequentados primordialmente por estudantes da Universidade de Brasília e público afim. Dividia uma mesa com uma amiga, Irene, também negra, quando reconheci dois amigos que passavam por nós, Tomás e Heitor, e os

convidei para se sentarem conosco. Precisei insistir para que Heitor viesse também. Ele é negro e, como nós duas, estudava em um programa de pós-graduação da UnB.

Eu tomara conhecimento sobre o que havia se passado entre ele e Irene num passado recente e, na verdade, havia presenciado parte dos acontecimentos. Heitor e Irene tinham flertado no decorrer de alguns meses, até que ela se desinteressou por ele e deixou isso claro. O rapaz, contudo, estava obstinado a encontrar-se com ela. Sua persistência a irritava, e ela foi incisiva em sua negativa. O clima entre os dois azedou. Porém, ela não lhe queria mal e achava que poderiam ter uma relação de amizade. Afinal – ela me disse –, ele era um homem negro, e como nós, ferido pelo racismo. Não faria mal ter um pouco de paciência com "os nossos". Naquela noite, ela me falou que queria tentar desfazer o mal-estar; daí o meu convite para que Tomás e Heitor se juntassem a nós.

Ressentido pelo desinteresse de Irene, Heitor mostrou-se um tanto ressabiado de início, mas foi ficando mais desinibido com o avançar da noite. Depois de algum tempo, Irene e Tomás engataram uma conversa animada, e Heitor voltou-se para mim para tratar do assunto que eu pretendia, a princípio, evitar. Não queria me meter na querela deles. Por fim, instigada pela pesquisa para a tese, acabei cedendo. Estava interessada nos argumentos de que ele se valeria.

Heitor demandava uma satisfação, e buscava em mim a resposta que julgava não ter conseguido junto a Irene. Queria saber por que razão ela não queria se envolver com ele. Repeti o que sabia que Heitor já tinha ouvido da boca da minha amiga: ela o considerava um cara legal, mas não se sentia atraída por ele. Irene não sentia uma química entre os dois, e a persistência com que Heitor a tinha abordado havia lhe aborrecido e sepultado qualquer chance de um futuro envolvimento. Busquei consolá-lo: "Essas coisas acontecem" – falei. "Eu também já fiquei a fim de pessoas que não se interessaram por mim".

Foi então que ele começou a colocar as coisas em termos de um discurso antirracista. Heitor argumentou que "mulheres negras reclamam que ficam sozinhas, mas desprezam os homens negros quando eles se interessam por elas". Perguntei se ele se referia a mulheres negras no geral ou apenas a Irene, e se a politização dos nossos afetos passava por qualquer mulher negra ser constrangida a se envolver com qualquer homem negro que se interessasse por ela. Porque desconsiderar a decisão e a autonomia de uma mulher, argumentei, era machismo. Ele desconversou, e voltou a insistir que a "solidão da mulher negra" acontecia porque as mulheres negras desprezavam os homens negros, e que se envolviam com

"qualquer branco" que se interessasse por elas. Por fim, já bastante irritada, eu lhe perguntei se ele queria que Irene fizesse algo que contrariava a própria vontade apenas para agradá-lo. Ele deu a entender que sim. Coloquei então um ponto final na conversa.

A postura de Heitor assemelha-se à de um outro conhecido, Marcelo. Em mais de uma ocasião, presenciei Marcelo flertando com mulheres negras. Ele utilizava dois argumentos principais para tentar convencê-las a ficar com ele. Primeiro, ele se gabava de ser "bem dotado", recorrendo ao mito do "negão", segundo o qual os homens negros estão providos de qualidades sexuais excepcionais, o que inclui o pênis de tamanho avantajado – uma imagem própria do imaginário racista (HALL, 1997, 2013; MOUTINHO, 2004) . Segundo, ele dizia que "elas só ficavam com homens brancos". Em tais situações, como parte da sua estratégia de constrangimento, ele desfiava em público as vezes que tinha visto a mulher em questão acompanhada de um homem branco. Da maneira como a questão era colocada, ela era exposta como "palmiteira", ou seja, como alguém despolitizada e como uma traidora do grupo. Sua oferta, portanto, era definida como uma oportunidade "irrecusável" de redenção.

Nos casos mencionados, os argumentos do discurso antirracista relacionados à dimensão afetivo-sexual, impulsionados sobretudo como um questionamento de mulheres negras aos homens negros frente às lógicas do embranquecimento, era direcionado contra elas. Num esforço manipulador e machista, eles lançam mão do ideal de "amor afrocentrado" para negar a autonomia afetiva e sexual de mulheres negras, submetendo-as à vontade masculina. Em situações como essas, o viés moralizante do discurso antirracista é mobilizado como parte da lógica patriarcal. Quando ele é empregado dessa forma, a "elevação" do grupo é vista em função da capacidade do grupo negro de reproduzir o modelo patriarcal dominante (PINTO, 2015). Ganha força o tropo do casal negro heterossexual e, ao fim e ao cabo, a imagem de sua versão mais completa, a "família tradicional" negra.

Fatos semelhantes foram descritos por mulheres lésbicas. Embora as cobranças não adquiram aqui tons machistas, o argumento do "amor afrocentrado" foi empregado na tentativa de coagir a mulher que era alvo dos comentários a se envolver com aquela que colocava a demanda, ou então de fazê-la se sentir culpada por não estar interessada. Assim, não apenas encontros e afetos, espaços de emancipação e prazer, emergem do discurso antirracista e códigos morais que dele derivam; a partir dele, são também articuladas práticas de fiscalização, constrangimento e chantagem.

### 3.2. Paqueras em tempos de tecnologia

Nem só de interações face a face vivem os encontros e romances. A partir da segunda metade década de 1990, vêm crescendo o recurso a sites, aplicativos e redes sociais como mediadores de paquera, sexo casual ou procura de parceiro/a para relacionamento, o que vem transformando intensamente o cenário dos encontros e as interações de flerte. Num primeiro momento, os chats (ou salas de bate-papo), o ICQ, o mIRC e o MSN, seguidos pelo Orkut e sites como OKCupid, apresentaram novas possibilidades para quem procurava romance ou sexo virtual, ou então buscava encontrar um par. Com as tecnologias constituindo uma parte cada vez mais indispensável do cotidiano das pessoas nos diversos âmbitos da vida social, é quase impossível encontrar uma interação de cunho afetivo ou sexual que não passe em alguma medida pelo meio virtual. Os aplicativos de paquera, tais como o Tinder, são hoje uns dos principais meios de encontro; redes sociais como o Facebook, o Instagram, o Snapchat e o Whatsapp são terreno fértil para conhecer e paquerar "crushs" e "contatinhos", mandar e receber mensagens, indiretas, *selfies*, fazer "stories" mais ou menos provocativos, que servem para iniciar interações, enviar "nudes", e, quem sabe, estabelecer algum contato pontual ou duradouro em uma interação presencial, ou até mesmo buscar a sua "alma gêmea" (HOBBS; OWEN; GERBER, 2017).

Uma parte significativa das entrevistadas relatou não usar aplicativos de paquera, embora todas elas utilizassem o Facebook e o Whatsapp, pelo menos, nas suas interações com pares. O principal motivo da abstenção dos "apps" era o medo de sofrer violência do/a parceiro/a encontrado dessa forma. Algumas não os utilizavam porque estavam em relacionamentos monogâmicos, ou ainda preferiam as interações presenciais, alegando que, nos apps, interage-se como uma "persona" muito distinta do que se é "na realidade". Outras, ainda, desgostavam do modo de interação online, e reclamavam que "o papo é sempre o mesmo" ou que as pessoas ficam esperando a outra iniciar e dar continuidade à conversa. Frente ao desengajamento das entrevistadas com os apps de paquera, conforme indiquei no capítulo 1, apliquei um pequeno *survey*.

Entre entrevistadas e respondentes do *survey* que relataram utilizar os aplicativos de paquera atuais, o Tinder foi a ferramenta mais popular, embora tenham sido mencionados também o Happn (similar ao Tinder, mas com foco em pessoas que circulam pelos mesmos trajetos), o Badoo e o Brenda (atual Wapa, voltado para encontros entre mulheres). A maior

parte dos aplicativos de paquera funciona da seguinte forma: ao cadastrar o perfil, o/a usuário carrega algumas fotos em sua conta, e indica alguns dados e preferências (por exemplo, raio de distância das pessoas a serem exibidas, sexo e faixa etária da outra pessoa); a partir dessas informações, outros/as usuários/as são listados/as. Cada vez que um perfil é exibido, o/a usuário/a pode "curti-lo/a"; se ambos/as curtem o perfil um/a do/a outro/a, então eles/as dão "match" e podem conversar pelo aplicativo.

Nina explicou rapidamente como funciona o Tinder, e também discorreu sobre o que os/as usuários/as buscam no aplicativo e como as interações se desenrolam a partir dele:

Nina: Basicamente, o Tinder funciona da seguinte forma: Você dá vários likes, você tem vários matches. Alguns, você puxa conversa. Aí você já começa a triagem, né? Você puxa conversa, quando você vê que o cara parece ser muito doido, você não investe. Nem dá o Whatsapp. Aí, depois do Tinder, você vai pro Whatsapp. Aí você fica conversando no Whatsapp... Ali, não sei o quê, manda umas fotos, uns nudes...

Bruna: Você manda nudes?

Nina: Ah, de vez em quando, eu mando. Eu tenho um banco de dados de nudes, menina. Maravilhoso! Que aí você já tem o banco de dados ali, o cara já... a conversa já vai pra outro lado... Você não precisa ficar lá... Porque tirar nudes é difícil. Você tem que estar disposta, tem todo um ângulo... Não pode mostrar a cara... Não mostra a cara! Porque, se caiu na net... Entendeu, não pode mostrar a cara. Não dá pra você ficar lá, fazendo foto sensual, tipo, ensaio da Playboy. Não! Tem que ser uma coisa um pouco mais direcionada, objetiva... Que é pra resolver o problema.

Bruna: Então você usa mesmo pra transar, o Tinder.

Nina: É. Não, assim. Eu acho que pode funcionar pra relacionamentos.

Entrevistadas que não utilizavam aplicativos relataram, no entanto, ter utilizado chats, mIRC e ICQ no passado, para paquerar. Carla foi uma das entrevistadas que disse ter feito intenso uso das redes sociais para encontrar pessoas durante o início da vida adulta, e contou um pouco como funcionavam então as aproximações online:

Carla: Aí, com 18, 19 anos, descobri o bate-papo da UOL. E aí eu conversava muito. [...]. Extrapolava, conversava com os cara... Varava a noite. Tinha dia que eu via, já era seis horas da manhã. Falava: "Meu Deus!". E aí foi uma época que eu era tudo! Eu era psicóloga, eu era policial... Eu fui tudo que você imaginar, assim... Sabe quando você pensa? "Aí, vou ser psicóloga!". Eu era. "Ai, hoje eu vou ser policial federal!". Eu era. Então assim, muito bom, muito bom.

Bruna: Os caras pediam descrição física?

Carla: Pedia, pedia. Às vezes eu falava como eu era mesmo, às vezes eu inventava, que eu via que o cara tava todo empolgado, aí eu inventava... Mas nunca falei que era branca. Sempre falei que era negra e tudo. Mas daí falava que era magra, e que não sei o quê. E daí tinha outros que eu era gordinha mesmo, enfim... [...].

Bruna: E você ia conhecia pessoalmente?

Carla: Ia, ia! Nossa, muito! Eu conheci gordo, baixo, magro, alto, branco, preto, amarelo... tudo que você imaginar, eu conheci. Alguns eu ficava, alguns eu transei, no primeiro encontro mesmo... Alguns eu só tomei um suco, que eu achava uma sacanagem sair... Tomei um suco, conversamos, aí a gente percebia que a empatia dos dois... Então, só dava um tchau, pronto, acabou. E era assim.

Redes sociais e aplicativos de paquera hoje dispõem de uma série de recursos para identificar minimamente aqueles/as que deles participam. As fotos são obrigatórias e, pelos perfis é possível inferir algo sobre a aparência, a personalidade e os gostos dos/as outros/as usuários/as. Quando foram lançadas as salas de bate-papo e programas como o ICQ, no entanto, as opções eram muito mais restritas, e contava-se apenas com um apelido e com as informações fornecidas privadamente pelos/as outros/as participantes/as. O status de relativo anonimato entre aqueles/as que interagem garantia às mulheres negras a possibilidade de envolver-se de alguma forma em um relacionamento afetivo-sexual, quando a vida cotidiana ensejava oportunidades muito mais limitadas:

Bruna: E você se apaixonou por mais alguém da escola?

Aurora: Não. Eu lembro que eu tentei algumas coisas pela Internet assim... Tentei... Eu não lembro se era mIRC... Eu acho que era mIRC. Tinha uns lugares que você entrava só pra flertar, né?

Bruna: Me fala um pouco mais disso. Você ia com amigas? Ia sozinha?

Aurora: Marquei... Não, eu tinha vergonha. [Com] vários, eu só troquei ideia mesmo, pela Internet, eu acho que eu não tive coragem de marcar outros [encontros], acabei desistindo.

Como indicam as falas de Carla e Aurora, o objetivo das interações não era necessariamente o encontro face a face: o espaço virtual servia como um lugar de exercício imaginativo erótico-afetivo. Ocasionalmente, os encontros se davam também fora das telas, com resultados por vezes divergentes daqueles a princípio imaginados. As incompatibilidades poderiam surgir a partir de vários aspectos: a pessoa era muito diferente da descrição que tinha tecido sobre si mesma e a outra parte se sentia enganada, ou então a fisionomia da parceira não atendia às expectativas:

Aurora: Então teve um que eu marquei, que foi esse menino que a gente se encontrou, trocou uma ideia... Aí eu tinha que voltar pra escola ou ele tinha que ir embora, não sei... Aí ele sumiu, nunca mais trocou ideia comigo, aí eu entendi... Aí eu tentei marcar um encontro com os meninos, mas não rolou também. Os meninos fugiam quando me viam. Acho que porque eu era preta e gorda.

Bruna: Você já usou aplicativos de paquera?

Teresa: Quando eu era mais nova, eu usei ICQ. Conheci um carinha pelo ICQ e eu acho... Nesse tempo, você não tinha partilhamento de fotos, e tudo mais. E eu acho que, sinceramente, eu... Ele tinha tudo a ver comigo, mas eu acho que ele me viu, me viu negra, e ele não quis saber.

Bruna: Então vocês chegaram a se encontrar?

Teresa: Sim!

Bruna: E aí não aconteceu nada?

Teresa: Não aconteceu nada. Apesar de tantos diálogos e conversas que fossem profundas. Eu acho que ele não esperava que eu fosse negra. Também só pensei nisso muito tempo depois. Naquele momento, não achei que podia ser aquilo.

Bruna: Como foi?

Teresa: Eu era adolescente. Eu digo assim, as pessoas, se elas não me virem, elas imaginam que eu sou branca. Porque elas não imaginam que uma pessoa negra seja capaz de falar coisas interessantes. Digo assim, o racismo é tão fudido!

As primeiras redes sociais utilizadas para paquera permitiam às entrevistadas ter contato um número mais amplo de potenciais parceiros/as, em comparação com a vida fora das telas, e explorar as próprias fantasias em interações virtuais, protegidas pela invisibilidade propiciada pelo mundo virtual. Aurora encontrava no mIRC uma alternativa à rejeição que encontrava em outros meios de sociabilidade. Teresa, por sua vez, via o ICQ como uma solução, já que queria de toda forma distanciar-se do estereótipo de mulher negra hipersexualizada. Ali, a entrevistada poderia, finalmente, projetar uma imagem de intelectual, que buscava cultivar e com a qual se identificava.

Contudo, tendo em vista que brancura é reconhecida como “neutra” e não marcada, além de associada a características positivas tais como intelectualidade (DIANGELO, 2018; SCHUCMAN, 2014), os parceiros virtuais com quem Aurora e Teresa interagiam as imaginavam como garotas brancas. A discrepância quanto à aparência esperada – ou seja, quanto à fachada pessoal (GOFFMAN, 2013) presumida – era revelada apenas no momento do encontro presencial, para a decepção das entrevistadas. Como em tais situações de ruptura interativa “raça” em momento algum era um tópico da conversa, coube à Aurora e a Teresa entenderem, aos poucos, esses episódios como um (novo) evento de discriminação a lhes informar quanto à sua indesejabilidade enquanto parceiras afetivas.

Os aplicativos de paquera atuais contam com outros recursos, tais como a geolocalização, e as imagens ocupam um lugar central para as interações online. Há, portanto, um nível mais elevado de filtragem do perfil das pessoas com quem se interage em comparação com os meios virtuais empregados no passado. Como antes, os interesses dos/as usuários/as permanecem diversificados, e passam pelo flerte, sexo casual, pela procura de parceiros/as para satisfazer fantasias sexuais específicas, pelo intento de acessar públicos que entrevistadas e respondentes consideram mais difíceis de identificar no dia a dia e pela busca de um par para constituir uma relação “séria”, estável. Para as participantes da entrevista que se relacionam com outras mulheres, o recurso aos aplicativos tem ainda a função de mitigar a escassez de espaços de sociabilidade lésbicos no DF.

Ágata, uma das respondentes do *survey*, tinha à época 25 anos e definia-se como bissexual. Ela disse ter dado *match* com homens negros, homens brancos, mulheres negras e mulheres brancas. Ágata baixou o aplicativo após o término de um longo namoro, com o

intuito de conhecer pessoas e "beijar na boca". No seu acesso ao Tinder, ela notou interesses diferenciados por gênero e cor do/a usuário/a:

Bruna: Você parou algum momento de usar aplicativos? Se sim, quando parou e por quê?

Ágata: Sim, já apaguei os apps várias vezes, inclusive, agora não estou usando nenhum. É complicado ficar nesses apps quando você percebe que as pessoas só querem sexo. Não sei se é assim com as mulheres brancas também, mas eu percebi que a maioria dos homens, especialmente os brancos, não quer saber de muita conversa, de começar uma amizade ou alguma coisa assim.

Mobilizando-se a partir dos parâmetros de relacionamento promovidos pelo ideário feminista moderno, Ágata e as pessoas com quem ela interagiu pelo Tinder partilhavam da ideia de “amor confluyente” (GIDDENS, 1993), segundo o qual as mulheres, assim como os homens, podem interagir a partir do interesse primordial em um envolvimento sexual. A definição do que isto significa não eram, contudo, consensual. Mesmo procurando relações mais casuais, Ágata frustrava-se com as expectativas dos homens – sobretudo, dos homens brancos –, que não consideravam a possibilidade de levar muito à frente interações em que sua subjetividade fosse minimamente considerada, como conversas e amizades. O espectro de possibilidades de interação restava assim extremamente limitado, confinado ao formato estrito em que as relações afetivo-sexuais entre homens brancos e mulheres negras têm sido tradicionalmente representadas no universo simbólico brasileiro.

Por sua vez, Martina, 25 anos, bissexual, também relatou de forma espontânea uma dinâmica diferenciada na abordagem de mulheres negras e brancas a ela:

Martina: Ah... E os *likes* das mulheres brancas poderiam ser divididos em dois perfis: eram mulheres universitárias ou mulheres procurando *ménage à trois* comigo. Eu ficava particularmente muito enfurecida com esse segundo grupo de mulheres brancas porque quem quer *ménage* tem de deixar explícito na sua descrição do perfil. Pode-se dizer que é uma das regras de boa convivência do Tinder. E não tinha falando nada disso no perfil dessas brancas e de repente elas falavam que já são casadas ou tem um namorado e querem uma terceira mulher para a relação sexual. Fico de cara como é sempre a mulher que fica à caça de outras mulheres para satisfazer o boy que quer transar com duas. Nunca aconteceu de eu levar essa surpresa de intenção de *ménage* por parte de mulheres negras.

Para Martina, as mulheres brancas criavam uma espécie de armadilha para ela, desobedecendo as regras do jogo, ao agirem sem explicitar já de início o que buscavam, além de serem passíveis de crítica pelo foco primordial na satisfação de seus parceiros. Aqui, o desacordo se dava quanto à expectativa das usuárias brancas de que usuárias negras apresentassem uma certa flexibilidade quanto a aceitar práticas sexuais menos usuais e não designadas. Como a respondente indicou, havia uma divergência de expectativas que se

organizava, novamente, em torno da presunção de disponibilidade das mulheres negras para o sexo.

Das entrevistadas, Nina foi aquela que falou mais fluidamente sobre a utilização dos aplicativos e redes sociais. O uso do Tinder ganhou importância quando ela se relacionava com um homem que vivia em outro estado, e com quem não conseguia se encontrar com muita frequência. Nina me disse que não conseguia ficar muito tempo sem sexo e que por isso passou a utilizar o aplicativo para encontros casuais:

Nina: Eu tive duas fases do Tinder. A primeira fase não deu certo. Que eu lembro que eu só tava me envolvendo... Só aparecia homem casado e branco. O que é óbvio, eu tô no Plano Piloto. [...]. Aí, no Tinder até às vezes dou like em cara branco, mas não muito. Só quando o cara me interessa muito. Então é isso. Tinha essa dificuldade. Se você quer homens negros no Tinder, no Plano Piloto não tem. Tu tem que ir pra Sobradinho, Guará – Guará é bom! Guará é bom, velho! Você tem que ir pra outros lugares. Você tem que ir pra Ceilândia, tem que ir pra Taguá, Jardim Ingá. É o melhor lugar pro Tinder [risos]. Uns pretinhos tudo macumbeiro, inclusive, um negócio delicioso.

Como a região do DF e Entorno, tal qual o restante do país, apresenta um grau significativo de segregação sociorracial (TELLES, 2004), as chances de encontrar pares negros em territórios em que se concentram as classes médias e altas são bastante reduzidas. O interesse exclusivo por pares negros exigia que as entrevistadas dos redutos médios e altos se deslocassem pelos territórios da região. Além disso, tendências já observadas por outras entrevistadas e respondentes quanto ao perfil dos/as usuários/as que as acionavam apareceram de forma mais marcante para Nina, de pele escura: homens brancos, quando se interessam por ela, repetiam o padrão sócio-histórico da família patriarcal e a moralidade sexual que lhe é peculiar, a saber, marido branco, esposa branca, “amante” negra para experiências sexuais.

Para enfrentar o engessamento das experiências em torno das limitadas representações sobre mulheres negras, as participantes da pesquisa lançaram mão de algumas estratégias. Uma delas foi a retração, que apareceu, por exemplo, no caso de Ágata, que deixou de usar os aplicativos. Outras vezes, mesmo continuando a utilizá-los, as participantes desenvolveram uma visão crítica da abordagem e dos interesses dos/as outros/as usuários/as, a partir da qual ajustaram o uso que faziam dos aplicativos, seja quanto às expectativas quanto ao que poderiam obter deles/as, seja pela filtragem mais refinada dos/as usuários/as com quem se engajavam. Por vezes, como Nina fez em algumas ocasiões, elas decidiram usar o aplicativo somente para aventuras sexuais, e não para procurar algum tipo de relação para além disso (ainda que casual) ou mesmo para conhecer pessoas.

Pragmaticamente, elas aceitavam que este era o jogo. Outras preferiram se relacionar exclusivamente com parceiros/as negros/as, ou ainda prolongar a fase da interação via aplicativo para, assim, tentar interessar a outra parte em outros de seus atrativos – tais como traços da personalidade. Mesmo quando o interesse primordial era o sexo, elas reivindicavam serem vistas como seres humanos completos, e não como mero objeto do fetiche alheio.

Introduzir novos filtros traduzia-se, porém, em algumas desvantagens:

Nina: Então funcionou, o Tinder, mas não muito tempo. Então eu sempre tenho essas crises. Geralmente, eu entro no Tinder quando eu tô desesperada, me achando o cocô do cavalo do bandido.

Bruna: E funciona?

Nina: Você consegue algumas coisas às vezes, mas não é essa rotatividade toda que as pessoas acham que tem. Pelo menos não pra mim, que faço esse recorte racial, por exemplo. Eu faço três recortes no Tinder: não ser casado; ser preto; e não ser doído. São apenas três recortes. E, mesmo assim, já diminuem consideravelmente as opções.

Critérios mais estritos reduzem ainda mais as oportunidades de encontro. Além disso, usar os aplicativos de paquera pode ser trabalhoso e perigoso:

Nina: Outros casos do Tinder: tem uns loucos... Teve um cara que me ligava tipo assim, 10 vezes por dia. Isso porque eu nunca tinha transado com ele. Aí tinha outro... eu não saí com tantos caras do Tinder. Porque é isso, né? Você vai percebendo a loucura das pessoas, você vai desistindo. [...]. Cada marmota que a gente arranja naquele Tinder! [...]. Aí tinha outros que não iam pra frente, que o cara desistia... Ia te enrolando... Aí tinha um outro que foi até massa, mas não rolou química... Tipo assim: a gente tá aqui para transar. Vamo transar. Beleza. Massa, transamos. “Vamo pra casa”. E era isso, sabe? Não tinha nada além. E sexo tem que ter vontade, né? Não é só o coito.

Se, num primeiro momento, os aplicativos de encontro eram vistos como uma solução conveniente para identificar parceiros/as para o sexo casual, as experiências como usuárias foram revelando que era necessário desempenhar uma série de tarefas repetidamente até achar alguém para um encontro potencialmente satisfatório. Conversar por mais tempo no aplicativo antes de encontrar outros/as usuários/as pessoalmente aumentava a lista de afazeres, o que contribuiu para que as participantes da pesquisa acabassem se desinteressando.

Aquelas que buscavam parceiros/as para viver relacionamentos estáveis tiveram ainda mais dificuldades para encontrar o que buscavam:

Bruna: Então você usa mesmo pra transar, o Tinder.

Nina: É. Não, assim. Eu acho que pode funcionar pra relacionamentos. Mas, se tá difícil na vida, menina... Olhando no olho... Imagina no Tinder! Sabe, eu acho que isso é uma coisa pra pessoas abençoadas. Que aí, Oxalá coloca a mão na cabeça da pessoa e fala: “Vai acontecer!”. No caso, ele não fez isso comigo não, porque, olha! Cada marmota que a gente arranja naquele Tinder! Deus é mais.

Por um lado, essa maior dificuldade para encontrar parceiros/as para relacionamentos já era esperada, tendo em vista que as exigências eram então maiores do que aquelas colocadas para o sexo casual ou para conhecer pessoas. Nina encontrava poucos homens que a agradassem e que também se atraíssem por ela. Por outro, não há motivo para descartar que os impedimentos para encontrar um parceiro no mundo virtual ancorem-se nas mesmas dinâmicas de rejeição afetiva a mulheres negras já observadas fora das redes sociais. Daí que Nina entendia que, se em teoria não seria impossível achar o par almejado, no seu caso concreto, a dificuldade era tão grande que a possibilidade de encontro dependeria da própria intervenção da autoridade divina.

### *Afrocentrados online*

Uma alternativa disponível para as pessoas negras que querem fugir das dinâmicas típicas de rejeição e objetificação e/ou que baseiam suas escolhas na política de "amor afrocentrado" é recorrer a aplicativos e redes sociais voltados exclusivamente para o público negro, tais como AfriDate, Sanka, Pretinder & Afrocentrados e o Afrodengo. Durante algum tempo, participei como observadora do último, sobre o qual discorro a seguir.

A entrada no Afrodengo<sup>88</sup> – grupo no Facebook criado em 2016 que já conta com mais de 47 mil membros – está sujeita à aprovação, como forma de garantir a presença exclusiva de pessoas negras. Quando aceito/a, o/a participante tem acesso à seguinte descrição:

Quem não gosta de um denngo? Palavra que vem da língua Kikongo, de origem africana (norte da Angola) que significa “carinho”, “agrado”. Tão presente no linguajar da população negra e no vocabulário brasileiro, expressa nossa forma de amar, dar colo, fazer um cafuné, um abraço, dar amor.

O Afrodengo é um grupo de paquera virtual criado para pessoas negras e tem como proposta ser um espaço de interação, flerte, construção de relações saudáveis, saídas casuais com o intuito de fortalecer a afetividade negra (tão abalada no período pós-abolição). Também é um espaço para dialogar sobre a importância do amor para população preta e todas as suas nuances.

Paquerem, se amem, combinem, se beijem, se abracem, deem denngo, transem, pratiquem a sarrada e o negro amor em sua máxima essência, para além do mundo virtual.

Sejam bem-vindes!

---

<sup>88</sup> O uso da palavra "denngo" vem se popularizando em certos discursos sobre "amor afrocentrado" ou "amor negro". Um exemplo pode ser encontrado no texto *A palavra não é amor, é denngo*, de Davi Nunes (2016).

Atualmente, a imagem do Afrodengo (que se define com uma *start up*) é o desenho de um cupido negro, e circulam no grupo fotografias oficiais de pares hétero e homoafetivos, e também de arranjos poliamorosos, sempre com pessoas negras. Nas discussões, as interações indicam a formação de grupos de Whatsapp, de acordo com a localidade dos/as participantes; multiplicam-se as enquetes e os jogos de paquera e postagens de *selfies* dos/as candidatos/as a encontrar o seu próprio "dengo"; há uma galeria de seminudes, com postagens e *hashtags* específicas para fotos do tipo; casais negros orgulhosos postam suas próprias fotos, contam sua história, e alimentam assim as esperanças de quem busca um par.

Assim como a Batekoo, o Afrodengo promove um universo de representações mais ampla do que outros movimentos negros, deslocando a centralidade do casal homossexual como símbolo de resistência negra. Não notei, por exemplo, comentários ofensivos a posts de pessoas homo ou bissexuais ou não binárias; se são postados, eles são apagados pelos/as moderadores/as. A proposta afirmativa do grupo emerge na grande maioria dos posts e interações, em que se elogiam os tons de pele mais escuros e os cabelos crespos, e nos quais abundam os tratamentos carinhosos pelo termo "preto/a" – "Que preto/a lindo/a!"; "Olha eu com o meu/minha preto/a".

Mas, como não poderia deixar de ser, nem tudo são flores nesse pequeno "mundo dos/as negros/as". Entre flertes, nudes e declarações de amor, afloram as famigeradas "tretas", que desvelam algumas das maneiras como gênero é articulado em grupos raciais oprimidos dentro de sistemas socioculturais de supremacia branca. As reclamações talvez mais frequentes, da parte de homens e de mulheres, dizem respeito à preferência dos/as participantes por pessoas que estejam mais próximas dos padrões de beleza, com o favoritismo, por exemplo, dos/as magros/as e jovens. Também não são poucas as queixas de mulheres quanto ao machismo de alguns dos integrantes do Afrodengo ou dos homens negros em geral. Sobretudo, elas reclamam do que chamam de "embustes" – homens que enganam mulheres – com quem se envolveram, e também denunciam posts ou mensagens machistas de membros do grupo. Acompanhei algumas das tretas. Embora não sejam tão frequentes quanto se poderia esperar para um grupo tão grande – talvez, novamente, devido à ação dos/as moderadores/as –, elas se desenvolvem de maneira semelhante.

As objeções femininas a comentários masculinos taxados como machistas desdobram-se em intermináveis discussões sobre o enquadramento adequado do caso: em sua maioria, as mulheres afirmam que houve machismo, ao que os homens que se

pronunciavam se opõem. Em um caso concreto, algumas participantes reclamaram de uma cantada de um participante que elas consideraram machista, e partiram para ações que englobavam desde o "escracho", para "expor machistas" – denunciando homens acintosamente em público – até rotular o autor de "feio" e "velho". Alguns dos integrantes do grupo defendiam o algoz/alvo de críticas com afinco. Eles alegavam que o comentário tinha sido somente uma brincadeira e que as mulheres negras deveriam ser mais pacientes e respeitosas com os homens negros. Os mais exaltados repetiam que, se o comentário tivesse sido feito por um "branco padrão", "branco tilelê" ou "negro padrão NBA", elas não estariam reclamando, mas "lambendo a tela" – um outro disse que elas estariam "de quatro lambendo o chão". Daí por diante, a discussão acirrou-se. Algumas mulheres, indignadas, chamavam os autores dos comentários de "machos escrotos", ao que eles respondiam dizendo que elas estavam "iludidas por ideologias brankkkas<sup>89</sup>", ou, mais explicitamente, pelo "feminismo pintado de branco", que "propõe a opressão dos homens". Para os mais radicais, a postura das mulheres negras teria por consequência a desunião do "povo preto". O tom geral era: "depois vocês reclamam da solidão da mulher negra, mas é por isso que nos relacionamos com mulheres brancas".

Acompanhando os desentendimentos, nota-se que os históricos padrões de preferência por se relacionar com brancos/as é uma ferida aberta no interior da comunidade negra, e que perpassam as lógicas e dinâmicas das interações, tanto na dimensão interpessoal quanto nos debates coletivos. Nestes últimos, como na Batekoo, os ressentimentos se manifestam opondo homens e mulheres. Assim como as mulheres negras acusam os homens brancos de tratarem as mulheres brancas bem, e de tratá-las "como lixo" (BURDICK, 1998), os homens negros as acusam de tolerar em maior medida as posturas dos homens brancos (MOUTINHO, 2004). Os homens negros, por sua vez, mobilizam a sua vantagem relativa em conseguir parceiras brancas como um elemento de chantagem para tentar fazer com que as mulheres negras aceitem padrões de interação e relacionamento que elas consideram machistas. Quando o linguajar e o ideário acionados por elas são aqueles associados à luta pela igualdade de gênero, mesmo quando não nomeados diretamente como "feminismo",

---

<sup>89</sup> O uso do "kkk" em palavras como "brankkko/a" por ativistas do movimento negro advém da influência de textos como os da autora Assata Shakur (2005), que faz uso do termo "Amerikkka", por exemplo, em referência à Klu Klux Klan, utilizando a menção como metáfora para indicar o racismo estrutural e a supremacia branca que conformam a sociedade estadunidense – e por aqui apropriadas para fazer referência a um quadro semelhante na sociedade brasileira.

eles acionam a imagem de "povo" para conclamar uma união que é tomada como dada, e que as mulheres estariam pondo em risco ao convocar aquilo que eles classificam como um discurso exógeno, de substrato opressor e, portanto, ameaçador para a coletividade.

### **3.3. Os relacionamentos**

Na presente seção, abordo as dinâmicas encontradas no âmbito do casal que compõe qualquer tipo de relacionamento afetivo-sexual: passageiros ou duráveis, oficiais ou informais. Trato aqui, portanto, das relações estabelecidas após o momento de abordagem ou flerte, quando as partes se engajam em interações continuadas, tais como "ficar", sexo casual, namoros, casamentos etc.

Antes de dar início ao exercício a que me proponho, destaco que apontar que um determinado padrão de relações sociais atravessa e constitui o envolvimento de um par específico é diferente de afirmar que o casal não está ligado por laços de afeto sinceros; por outro lado, ressalto que a existência de afeto não anula o fato de que os relacionamentos afetivo-sexuais constituem-se a partir de dinâmicas sociais – ou, no mínimo, são por elas influenciados e impactados.

#### **3.3.1. Brancos/as e negras**

##### *A pantera negra*

Como nas situações de abordagem e flerte, também no âmbito dos relacionamentos as características erótico-corporais tradicionalmente imputadas às mulheres negras foram referidas como ocupando uma posição central para o início e a manutenção do vínculo afetivo-sexual:

Elza: Eu tinha um namorado que ele trabalhava no banco. E aí ele nunca me apresentou pra família, mas eu nunca me importei, porque era um namorico, né? Mas ele amava me ver pelada! Amava! [risos].

Bruna: Ele falava alguma coisa sobre você ser negra?

Elza: Ele dizia assim que eu parecia uma pantera negra. "Que corpo bonito!". Que eu era bem pretinha e tinha um corpo bem-feito. Eu não sei! Ele dizia que gostava.

Antônia: Eu tenho um cunhado que ele é loiro dos olhos azuis, e minha irmã bem moreninha. Então ele fala: "Melhor coisa que eu fiz foi casar com uma negra. Porque Deus me livre!". Ele sempre fala que as mulheres brancas são fraquinhas sexualmente.

Carla apresentou alguma resistência em falar livremente sobre situações que identificava como racistas, embora reconhecesse que elas aconteciam com frequência. Reproduzia, assim, uma atitude pregada pelo senso comum e pela etiqueta racial brasileira, que é a de ressaltar a sua postura de "não dar atenção" e "ser maior" do que as pessoas que a discriminam e inferiorizam em virtude de sua pertença racial. O incômodo com algumas delas, no entanto, transbordava as suas tentativas de reduzir a gravidade de seu impacto. Foi assim que ela me contou sobre uma noite em que foi a uma boate e ficou com um cara branco. O moço foi prontamente repreendido pelos amigos, também brancos. Indignado com a postura dos colegas, o rapaz retrucou:

Carla: "Quê que você vai ficar com essa neguinha? Tanta menina aí, que que tem que ficar com você, não sei o quê". Aí ele falava assim pro pessoal: "Vocês não sabem a magia que ela tem".

A ideia do corpo feminino negro como dotado de uma aura mística emerge como um fator de atração dos homens brancos em relação às mulheres negras. Há aqui, de novo, uma marcação da ideia de diferença entre brancos/as e negros/as com base na sexualidade (PINHO, O., 2008). Essa imputação de poderes mágicos aos/às negros/as não é exatamente original ou exclusivamente brasileira. Ela decorre de uma associação dos/as africanos/as e seus/suas descendentes à natureza e ao corpo, em oposição ao "espírito", à racionalidade. Vistos/a como um estágio intermediário entre a natureza e a civilização, os/as negros/as são considerados/as dotados/as de um primitivismo atávico que preserva poderes sobrenaturais perdidos pelos/as brancos/as no processo de racionalização que – considera-se – caracteriza a construção do mundo ocidental branco. Nesse "meio do caminho" entre natureza e as formas avançadas de civilização, os/as negros/as teriam conservado não apenas a capacidade de manipular forças naturais, mas também um certo erotismo animal (FANON, 2008). O interlocutor de Carla, ao fazer menção explícita à primeira, invocava também a segunda.

A mulher negra como alguém que atrai porque é diferente apareceu também no relato de Teresa, em uma situação que ela relatou ter vivido na época em que cursava a pós-graduação, quando manteve por algum tempo um envolvimento mais casual com um rapaz branco:

Teresa: Antes do Arthur, eu ainda me envolvi com um carinha que era... ele era filósofo. Então assim, era completamente fora do meu círculo da universidade. Era um cara da cidade que tava voltando de uma longa temporada no exterior. [...]. Era engraçado porque, nessa época, eu me lembro... Vez ou outra eu fazia um pouco uma escova no cabelo e tudo mais. E eu me lembro dele falar assim: "Nossa, você parece aquelas mulheres negras americanas. Tipo, cabelão, presença e tudo mais".

Considerando-se que negra é a maior parte da população brasileira, é notável que o “carinha” precisasse recorrer à figura da mulher negra americana para destacar Teresa da massa negra brasileira, e assim justificar o seu interesse por ela. Ao mesmo tempo, a analogia também afastava Teresa de seu interlocutor.

Vistas como dotadas de uma aura mística ou associadas a uma imagem de estrangeira, as mulheres negras são consideradas como desejáveis porque dotadas de características consideradas fora do comum, providas de peculiaridades derivadas da simbologia relacionada à negritude, e que, como tal, as distanciam em sua essência daqueles que por elas se atraem. Nas circunstâncias mencionadas, os homens brancos acionaram a ideia da negritude como uma alteridade, e uma alteridade arrebatadora porque representada como exótica. Aliás, é justamente porque a exotividade é constituída como um elemento de atração que o parceiro de Carla pôde contrapor-se à censura do amigo que o convocou a respeitar e preservar as normas de moralidade sexual do grupo racial que integravam. Como nas situações de abordagem e flerte, o envolvimento entre o homem branco e a mulher negra articula-se como uma transposição às fronteiras do grupo branco, constituindo-se, portanto, não como um envolvimento entre iguais ou equivalentes, mas antes como uma transgressão<sup>90</sup>.

Nas entrevistas, a díade diferença-transgressão despontou aqui e ali em diferentes momentos e com algumas variações. No caso de Nina, ela foi acionada em uma versão que priorizava e reinterpretava o discurso histórico:

Nina: Eu me apaixonei por esse cara [branco e português, casado com outra mulher]. E foi incrível. A gente viveu uma história super bonita. Só que... é isso, ele estava reproduzindo comigo o racismo que ele reproduz, né? Enquanto homem branco. Por mais que ele não elabore isso. Ele fetichizava as mulheres negras, ele fetichizava as mulheres brasileiras, ele dizia que eu era a redenção... que o nosso relacionamento era a redenção do povo dele pelo holocausto que foi a escravidão. Ele falava isso. Que a possibilidade da gente se amar e da gente ficar juntos era a única coisa que restava a ele fazer, já que ele fazia parte de um povo do qual ele tinha vergonha. E aí eu super me apaixonei por esse homem. E, nessa época, eu não tinha dimensão do quão violento era isso.

Quando mobilizada dessa forma, a ideia de transgressão opera no sentido de enxergar a relação como um ato subversivo não apenas porque o homem dotado de um status superior atravessa a barreira de seu próprio grupo racial, mas também porque tal trânsito é significado

---

<sup>90</sup> O mesmo significado pode ser identificado no "discurso nativo" das entrevistadas brancas que se relacionavam com homens negros no trabalho de Moutinho (2004).

mais nitidamente como um esforço de reparação histórica, como uma "redenção". O parceiro branco entendia que agia de maneira a contrariar a ordem natural das coisas, o fluxo contínuo de homens brancos que, historicamente e num movimento de normalidade, direcionam os seus afetos para mulheres também brancas. Nesse sentido, ele entende o seu envolvimento com uma mulher negra, de uma certa forma, como um movimento de "descida" até ela, como um ato de abnegação ou sacrifício<sup>91</sup> que não pode existir num vínculo com uma mulher branca.

A interpretação do vínculo entre o casal como uma transgressão da parte da pessoa branca investe a opção do par branco por se relacionar com uma mulher negra de uma conotação moral positiva. Quando os homens brancos mencionaram relacionamentos com mulheres negras ao serem repreendidos por atitudes consideradas racistas – como relatei no início do capítulo –, é a esse “capital moral” que almejam recorrer. Ao mesmo tempo, numa tal leitura do relacionamento inter-racial há espaço para que o par branco nutra expectativas de posterior compensação pela sua "boa ação".

Quando significado dessa forma, o relacionamento inter-racial alinha-se com as motivações de uma atração acentuação dos/as brancos/as por negros/as no espaço da universidade, como relatado por Aurora, ou ainda da parte daqueles/as que foram descritos no Afrodengo como "brancos tilelês", ou seja, dos grupos brancos que aderem a um estilo de vida considerado alternativo e descolado. Afinal, o relacionamento com uma mulher negra pode contribuir para a construção de uma (auto)imagem relacionada à rebeldia<sup>92</sup> e/ou à bondade. Importante observar, ainda, que o mesmo não se dá em relação às mulheres negras que se relacionam com brancos/as, uma vez que, ocupando uma posição desvantajosa dentro das hierarquias raciais, elas são vistas como traidoras do grupo negro, talvez como interesseiras e oportunistas (como indico no próximo capítulo), mas jamais como transgressoras.

---

<sup>91</sup> Na pesquisa de Zelinda Barros, uma das entrevistadas, negra, revela uma percepção semelhante, ao dizer que, para a família do marido, branco, ele lhe fazia um favor ao namorá-la (BARROS, Z., 2003).

<sup>92</sup> De maneira similar, Zelinda Barros (2003) encontra entre as entrevistadas brancas que se relacionavam com homens negros a sensação de que sempre foram "diferentes", o que reforça a ideia de que o relacionamento inter-racial pode alinhar-se, para os brancos/as, a uma autoimagem de alguém "alternativo/a".

## *As tradições*

Se o relacionamento entre homens brancos e mulheres negras é simbolicamente constituído por eles a partir das noções de diferença racial que significam a relação inter-racial como transgressão das fronteiras do grupo racial de origem, é importante notar que mesmo o ato transgressivo – talvez sobretudo o ato transgressivo – é normatizado. Estabelecidas as diferenças, a moralidade sexual da sociedade brasileira encarrega-se de prescrever sob quais condições e modalidades a ligação entre homens brancos e mulheres negras pode existir sem implicar em desonra para o homem branco<sup>93</sup>.

As explicações de Elza foram, nesse sentido, ilustrativas:

Elza: E, se for olhar de costume, os brancos... Os sulistas, os gaúchos, eles são preconceituosos com mulheres negras. Mas eles gostam de mulheres negras porque eles acham bonito. Entendeu? Pra casar, não. Mas, para transar, sim. Porque acha bonito, eles vão por coisa tradicional. [...] Mas eles são pessoas que são racistas, que têm tradição. Que, pra casar mesmo... Que mesmo que faça lá com a mulher lá só mamãe e papai... Mas o sexo mesmo, pra valer, ele escolhe com as mulheres negras. Casa com a mulher branca pra família. [...]. Às vezes, a pessoa quer até ficar com mulheres negras e casar, mas a família é tão tradicional que quer manter aquilo ali.

Os/As "sulistas" ou gaúchos/as eram, para ela, os/as brancos/as em seu estado mais puro, como que um "tipo ideal" do grupo branco. Segundo a entrevistada, a preferência expressa deste grupo pelo casamento entre pessoas brancas baseia-se em uma tradição, isto é, em costumes e normas do grupo branco, cuja quebra implicaria, por consequência, na imposição de sanções aos violadores. Em particular, o relacionamento estável e oficial com uma mulher negra – sobretudo, o casamento e, principalmente, com mulher de pele mais escura – pode implicar uma “descida” de classificação, ou desonra, para o homem branco (AZEVEDO, 1955, p. 88), e de novo, em expectativas de compensação da parte do par branco em relação à parceira negra.

A combinação entre imagem e moral, longe de pairar como uma nuvem sobre a cabeça dos sujeitos, recria-se a cada contexto de interação e articula vivências cotidianas de

---

<sup>93</sup> Nesse sentido, é bastante ilustrativa a fala do atual presidente Jair Bolsonaro. Em 2011, em um programa de televisão transmitido em rede nacional, o então deputado foi questionado pela cantora Preta Gil – negra – sobre o que faria se um de seus filhos – como o parlamentar, brancos – namorasse uma negra, ao que respondeu: “Preta, não vou discutir promiscuidade com quem quer que seja. Eu não corro esse risco porque meus filhos foram muito bem-educados e não viveram em ambiente como lamentavelmente é o teu”.

mulheres negras, desembocando em certos tipos de experiências que se mostraram constantes nas trajetórias das entrevistadas:

Bruna: Qual foi a próxima pessoa que você se envolveu? Você ficava com outros caras?

Conceição: Ficava. Aí depois dele [do namorado anterior], eu fiquei com um outro cara. Que é outro também, que assim, a gente se relacionou durante dois anos, mas outro também que só ficava comigo pra lá e pra cá, mas não queria assumir o relacionamento. Por quê? Playboy, entendeu? Andava no meio das turminhas daqui... E eu, menina de cidade satélite...

Bruna: Ele é branco?

Conceição: Branco. De família branca. Uma família que... Como é que eu posso te dizer? Uma família burguesa. E aí eu da periferia... E aí ele não queria... Quer brincar, mas não quer... Todo mundo acha bonito, acha lindo maravilhoso, mas querer assumir um relacionamento... É muito fácil pegar você "Bruna, vamo...". Não querer assumir você como amiga: "Não Bruna, não posso levar você pros meus amigos, porque você não é adequada pra essa situação, você é adequada pra essa situação só". Então era assim. [...] Entre idas e voltas, ficamos dois anos. Mas nada de compromisso sério. Só de ficar ali, fica aqui, não sei o quê...

Bruna: Vocês ficavam onde? Iam um na casa do outro?

Conceição: Não. Eu ia na casa dele, mas não era aquela coisa de tá junto, com a família. Nunca me apresentou pra mãe, nunca me apresentou pra absolutamente ninguém. Só praquele grupo, só praqueles amigos. Porque sabiam que a gente tinha alguma coisa em comum. Mas não era nem visto como namorada. Então foi isso. Durante dois anos, até que também na hora que eu descobri que a pessoa já tinha uma outra namorada...

Bruna: Era namorada mesmo?

Conceição: Era namorada mesmo. E eu não era namorada. Eu era só a ficante, a tal.

Bruna: Ele começou a namorar a menina enquanto vocês ficavam?

Conceição: Aham!

Bruna: E a menina era branca?

Conceição: Branca, branca mesmo!

Foram frequentes as situações em que as entrevistadas, relacionando-se com homens brancos, ocuparam a posição de "amantes" ou "ficantes" ou relataram o desinteresse dos homens brancos para estabelecer com elas relações "sérias", que caracterizassem "compromisso". Embora com menos frequência, também encontrei relatos de casos semelhantes sobre casais de mulheres, quando a parceira era branca<sup>94</sup>. O envolvimento foi vivido como uma experiência majoritariamente privada, mais ou menos secreta, e o âmbito público ficou dividido entre poucos espaços e circuitos de sociabilidade por onde o casal

---

<sup>94</sup> Em se tratando de casais homoafetivos – ou, de toda forma, distanciados dos padrões heteronormativos –, é importante considerar-se a possibilidade de que os/as integrantes do par não tenham "assumido" sua orientação sexual publicamente. Não me refiro, aqui, a estes casos, e sim a situações em que as mulheres brancas não tinham problemas em assumir relacionamentos com outras mulheres brancas em público, mas escondiam suas parceiras negras.

podia transitar – nas palavras de Conceição, a região "atrás das cortinas" –, e todos os outros – o "palco central da vida"<sup>95</sup> –, aos quais o acesso da parceira negra era vetado.

Se não logo de partida, em algum momento elas perceberam que a obediência à divisão espacial era um requisito para a continuidade da relação. Não se tratava de um acordo explícito ou que fosse negociado quando o relacionamento se iniciava ou em algum momento posterior:

Bruna: E desde o começo é assim? Ele falou já que era só sexo no início?

Berenice: Não, demorou! Demorou ele falar que era só sexo! Quando ele viu que a coisa tava engatando... A gente sempre se deu muito bem! E aí, nós dois conversando, ele virou e falou: "Não, porque o nosso relacionamento é só sexo!". Isso me matou. Porque, enquanto não está verbalizado, é uma coisa. Mas, se tá verbalizado, é outra.

O caráter implícito dos termos que regem a relação configurava para as entrevistadas algum grau de incerteza, já que o comportamento de seus pares se confundia com o roteiro próprio das etapas iniciais do relacionamento – num primeiro momento, pelo menos. Nos casos relatados, as intenções masculinas só foram plenamente expostas quando Conceição tomou conhecimento de que o parceiro vivia um relacionamento oficial e publicamente exibido com outra mulher – branca –, ou quando, pressionado, o parceiro de Berenice acabou admitindo que seu interesse se restringia ao sexo. Havia, mais uma vez, uma dissonância de expectativas e de interpretação entre o parceiro branco e a parceira negra, sobretudo no que tange a como se enxergava o relacionamento e o que se almejava dentro dele: enquanto eles partiam de padrões de envolvimento que predominam historicamente, elas pareciam se fundamentar no ideário moderno de relacionamentos afetivos.

### *Status e trocas*

Quando o envolvimento entre o par homem branco-mulher negra passou a constituir um compromisso, um relacionamento sério, ou quando houve interesse do homem branco por instituir um relacionamento desse tipo, ainda assim as diferenças de status com base nas hierarquias de gênero e raça se mostraram por vezes significativas para o relacionamento e para a forma como ele se constituía. A questão foi apontada por Nina em seu relato sobre um dos homens com quem se envolveu:

---

<sup>95</sup> Em uma coincidência interessante, a entrevistada empregou termos que poderiam ter sido mencionados em uma leitura sociológica a partir de Goffman.

Nina: O Guilherme... Um cara que eu peguei também há mil anos atrás, bem mais velho. A gente ficou de novo depois que eu terminei com o Arthur... [...]. A gente se pegou por um tempo, depois a gente terminou, e depois voltamos. Super machista, super racista... Mas ele tinha uma parada intelectual que eu curtia. E, na época, ele era bom de cama. Depois que eu peguei ele de novo, achei péssimo. Ele era bem mais velho, já não tava dando conta. Não rolava mais, eu não sentia atração por ele. [...]. Aí a gente foi sair juntos depois de muito tempo, e depois da última vez que a gente ficou, ele ficou nessa *vibe* doida, de querer... Ele: "Ah, casa comigo, eu quero ter um filho com você". "Ah, você é maravilhosa, não sei o quê". Sendo que, tipo... Não. Só que ele só tava desesperado. Era um homem de 50 e poucos anos, solitário, e que tava querendo um relacionamento. [...]. Mesmo eu sendo uma mulher de, na época, sei lá, 20 anos. "Não vou ter um filho com você, seu maluco". Foi a última vez que a gente ficou, também. [...]. E ele era super deprimido, também.. Super problemático... então não dava.

Na primeira vez que se relacionou com Nina, Guilherme não demonstrou disposição para viver um "compromisso". Anos depois, ele procurava um casamento. Para a entrevistada, o interesse tardio da parte dele decorria de uma capacidade então diminuída de atrair outras mulheres: ele estava "desesperado", "deprimido", "problemático", "solitário", "velho" e "não era mais bom de cama". Quando o seu "valor" como homem, ou seja, a sua capacidade de performar plenamente os papéis tradicionais de gênero, foi considerada reduzida, Guilherme passou a enxergar Nina como um par viável para uma relação oficial, a ser vivida "no palco central da vida".

Também o modo como a oferta foi apresentada à entrevistada é indicativa da maneira como a ação do par branco ancorava-se na percepção de diferenças de status social de cada parte, como foi notado por Nina:

Nina: E a abordagem dele comigo não foi uma coisa do tipo "Eu vou te conquistar", ou "Eu quero construir uma coisa com você, e vamos aos poucos". Não, ele já colocou como se ele fosse a minha última opção.

A proposta de Guilherme configurou-se a partir do seu entendimento de que Nina, como mulher negra – e de pele escura –, dispunha de poucas opções se quisesse constituir uma relação "séria". Guilherme contava com que a desvalorização afetiva das mulheres negras fosse tomada por Nina como uma variável a pesar em sua decisão, o que aumentaria as chances de que sua proposta fosse aceita.

Também nos envolvimento entre mulheres existiram dinâmicas semelhantes. Conversei sobre a questão com uma amiga lésbica e de pele escura, Leonor, de 29 anos, que atuava e circulava por espaços de militância LGBT do DF. Leonor me contou que já discutiu as experiências de se relacionar com mulheres brancas com outras mulheres negras lésbicas. Elas haviam notado – Leonor me disse – que uma determinada situação se repetia com frequência. Na interpretação delas, mulheres brancas diagnosticadas com transtornos

psicológicos ou psiquiátricos – nas palavras de Leonor, "problemas de cabeça" –, regularmente procuravam parceiras negras. Isso acontecia, em sua opinião, porque as mulheres brancas nutriam expectativas de que seriam cuidadas pelas parceiras negras e porque, caso o relacionamento acabasse, a mulher negra é que "ficaria de louca".

Expectativas de cuidado similares, em circunstâncias nas quais a parceira negra assume a função de cuidadora do par branco emergiram também na entrevista de Carla, que disse, sobre o marido branco:

Carla: Sabe, ele já teve alguns baixos de desemprego, de depressão... De síndrome do pânico... E é o que eu falo pras meninas: a mulher, ou ela detona ou ela levanta o cara. Porque não é fácil. E você tem que ser forte. Ele: "Ah, tô desempregado, não tem isso, não tem aquilo". Eu falei: "Tem! A gente vai dar um jeito. A gente vai dar conta". E fui levando e ele foi melhorando, graças a Deus, tá empregado.

Uma das mulheres que entrevistei revelou ter desenvolvido um transtorno psiquiátrico quando já vivia havia anos o relacionamento com o parceiro, e relatou contar desde então com o apoio e cuidado abnegado de seu marido, branco. No entanto, ela vivia a situação com insegurança: a colaboração do esposo era vista por ela como um favor, e não como algo dado, por mais que houvesse confiança.

Já nos casos mencionados anteriormente, as expectativas quanto ao papel da mulher negra dentro da relação inter-racial congregavam o trabalho de cuidado emocional do par branco como uma função a ser desempenhada por ela. Nos casais heterossexuais, há uma expectativa de que as mulheres cuidem dos homens. Ela combina-se com expectativas baseadas em raça, seja pela associação entre negritude e trabalho seja com base na percepção de "dívida" contraída pelo par de menor status racial ao adentrar um relacionamento com uma pessoa branca. Como um fator que define as posições relativas entre os componentes do par, raça também pauta dinâmicas assimétricas intracasal.

Em geral, os debates sobre os trabalhos de cuidado e sobre o trabalho emocional consideram quase que exclusivamente as construções culturais com base no gênero – e, talvez, de classe – como relevantes (ERICKSON, 2005; SORJ, 2013). Porém, no Brasil, a divisão sexual do trabalho articula-se com a divisão racial do trabalho, delegando majoritariamente a mulheres negras o cuidado das casas, ambientes e pessoas, em troca de baixa remuneração ou mesmo de nenhuma (ENGEL; PEREIRA, B. 2015). A relação entre raça e a delegação de funções de cuidado, ainda pouco explorada, faz-se visível quando se compara a divisão dos trabalhos domésticos entre casais inter-raciais e casais de mesma raça/cor: homens e mulheres não brancos/as tendem a gastar mais tempo desempenhando

tarefas domésticas quando em uniões com mulheres e homens brancos/as, na comparação com homens e mulheres não brancos/as em uniões com pessoas não brancas (TOMÁS, 2012).

Numa perspectiva histórica, o cafuné das amas e o "amor incondicional" da "mãe preta" (GONZALEZ, 1984), na casa-grande, assim como as demandas dos/as patrões/oas modernos/as de que as trabalhadoras domésticas escutem e se envolvam com seus problemas pessoais, por exemplo, revelam expectativas de que mulheres negras se devotem à promoção do bem-estar de terceiros, e que lhes prestem apoio emocional. Embora comumente invisibilizadas, essas tarefas de trabalho emocional demandam tempo, esforço e o desenvolvimento de habilidades específicas (ERICKSON, 2005).

A percepção de que o casal inter-racial se configura como uma diferença de status entre as duas pessoas que o compõem torna-se mais visível ao se notar que o "desnível" é interpelado por outros atributos sociais, utilizados para "compensá-lo" (AZEVEDO, 1955) – aquilo que os estudos de relações raciais nomeiam de troca de status (TOMÁS, 2016). Nem sempre as entrevistadas se mostraram cientes de que suas uniões repetiam padrões encontrados entre os relacionamentos inter-raciais na sociedade brasileira, muito menos perceberam diferenças de atributos como significativas para seus relacionamentos:

Bruna: Você já teve relacionamento com mais velho e mais jovens...

Carla: Uhum.

Bruna: Brancos, e pretos e pardos...

Carla: Uhum.

Bruna: E já ficou com caras que tinham mais dinheiro que você?

Carla: Já, já fiquei.

Bruna: Teve alguma diferença? De uma forma geral, você se sentiu mais bem tratada por homens negros ou brancos?

Carla: Não teve diferença. E nem com quem tinha mais dinheiro, com quem tinha menos dinheiro, enfim, não vi diferença.

Mesmo assim, suas relações muitas vezes ecoavam estatísticas, repetindo tendências reveladas por estudos demográficos. No caso de Carla, ela se casou com um homem branco de menor escolaridade e de classe social mais baixa:

Bruna: Quando você conheceu ele [o marido, branco], qual que era o nível de escolaridade dele?

Carla: Era segundo grau incompleto. E eu já era formada, já fazia pós. Especialização.

A classe social é mencionada pela bibliografia referencial como a variável que "equilibra" a relação inter-racial. Assim, são muito mencionadas as uniões entre homens negros que ascendem socialmente e mulheres brancas pobres (AZEVEDO, 1955); e

identifica-se também um percentual significativo de mulheres negras de classes médias e altas que se unem com homens brancos de menor escolaridade e renda do que a delas (ROCHA, 2017). Em ambos os casos, a ideia é que classe e brancura funcionam como um "capital matrimonial" (ZANELLO, 2018).

Sugiro, no entanto, que a "compensação" ao par branco em um casal inter-racial pode se dar também por outros caminhos e recursos. Além daquelas que já foram referidas, encontrei discrepâncias marcantes quanto à aparência do par, repetindo a percepção de pesquisas anteriores (BURDICK, 1998; MOUTINHO, 2004; 2013; SCHUCMAN, 2014). Em suma, beleza, idade, desempenho de trabalhos de cuidado e escolaridade/classe mostraram-se relevantes enquanto fatores capazes de "reequilibrar" o status entre os sujeitos que compõem o casal inter-racial, sobretudo entre casais heterossexuais.

O que estes achados tornam visível é que raça constitui um fator de atribuição de status, qualificando o "valor" dos sujeitos enquanto (potenciais) pares afetivos. Assim, raça não apenas desempenha um papel quanto ao motivo de atração, quanto às expectativas em relação ao comportamento de cada componente do casal e quanto à definição da posição relativa de cada pessoa dentro do relacionamento. Em virtude de tudo isso, raça constitui ainda um fator importante para a maneira como vão se tecendo os enredos dos casais.

### *Racismo no relacionamento*

Num período em que as análises do material recolhido para esta pesquisa já se encontravam bastante avançadas, conversei com uma amiga, negra e lésbica, sobre alguns resultados que eu havia encontrado. "Eu posso estar enganada" – eu disse – "mas me parece que algumas dinâmicas raciais e racistas são bem mais marcadas nos relacionamentos inter-raciais heterossexuais do que nos relacionamentos entre mulheres". Depois de hesitar um pouco sobre a minha afirmação, ela me contou brevemente alguns eventos transcorridos com outras mulheres negras, e que me indicavam a necessidade de ser cautelosa quanto às minhas afirmações. Em uma das situações relatadas, uma mulher negra teve um envolvimento esporádico com uma mulher branca – de fato, sexo casual. Depois da transa, a parceira branca disse: "Nossa, mas você nem tem cheiro de mulher preta!".

Em um momento anterior deste capítulo, já indiquei como a ideia de que mulheres negras possuem odores corporais específicos e ruins – assim como todas as pessoas negras

– constitui parte do imaginário racista. O episódio é exemplar no sentido de indicar que nem sempre convicções e atitudes explicitamente racistas por parte de pessoas brancas as impedem de constituir algum tipo de relacionamento com pessoas negras. Dentro das relações, elas emergem muitas vezes como parte das dinâmicas do relacionamento, seja como crítica ou “elogio” à parceira, como no caso mencionado, seja em momentos de conflito ou em situações de violência (BARROS, Z., 2003; BICUDO, [1945] 2010; PEREIRA, B., 2016).

Segundo Elza, o seu agora ex-companheiro, Osvaldo, tinha muitos/as amigos/as negros/as, e "a família dele tinha um histórico com gente preta"<sup>96</sup>. Além disso, ele se relacionava com ela, uma mulher negra de pele escura. Por isso, Elza entendia que o Osvaldo não poderia ser "preconceituoso". A certa altura, entretanto, ecoando o entendimento de que a mulher negra deve "compensar" o parceiro branco que com ela se relaciona, a entrevistada percebeu que o companheiro se recusava a trabalhar, e que a situação não era provisória ou devido à falta de oportunidades. Começou, então, a insistir para que Osvaldo arranjasse um emprego, o que ele se recusava a fazer<sup>97</sup>. Foi então que a relação entre o casal mudou significativamente:

Elza: E sempre tinha aquela conversinha: “Ah, mas só podia ser preto!”.

Bruna: Ele te falava isso?

Elza: Ele me falou! Aí eu falei: “Ué, por quê que só podia ser preto? Podia ser branco também!”.

Bruna: Mas quando você fazia alguma coisa? Ou com os outros?

Elza: Ele falava às vezes dos outros, negros... Quando acontecia uma coisa muito "assim", ele dizia: “Só podia ser preto!” [...].

Bruna: E isso ele começou a falar só depois que vocês se desentenderam? Antes ele não falava, né?

Elza: Sim, sim... “Preto, quando não caga na entrada, caga na saída”. Quer dizer, quando não faz uma coisa ruim de início, ou no final, quando sai do serviço, fez alguma uma sujeira... Assim... ou então no início ele não via, mas depois achou que eu brigava com ele porque eu era preta... Eu não sei se ele era preconceituoso ou o quê que ele era... Se falava para me ofender... Mas me ofendeu. [...]. Porque ele tava falando comigo também. Porque eu sou negra! [...]. Na verdade, eu tenho comigo que ele sempre foi preconceituoso. Só que, quando as brigas se afloraram, ele também aflorou esse... botou logo pra fora isso que ele estava escondendo, né?

---

<sup>96</sup> Segundo Zelinda Barros (2003), há menos resistência aos relacionamentos inter-raciais nas famílias brancas em que outros de seus membros se relacionam com negros/as.

<sup>97</sup> Já indiquei, em minha dissertação de mestrado, que pode haver uma expectativa por parte dos parceiros de mulheres negras de pele escura de que elas sejam as responsáveis exclusivas pela renda da unidade doméstica (PEREIRA, B., 2016). Uma percepção semelhante aparece na fala de uma das participantes da pesquisa empreendida por Robin Sheriff (2001).

A posição de Osvaldo respalda a percepção de que, se não antes, em situações de conflito entre um sujeito branco e um negro, a raça é acionada por aquele como um atributo simbólico pejorativo para este (IANNI, 1960). Os comentários racistas, ainda que desferidos de maneira indireta, são ofensas raciais destinadas a atingir a companheira negra, configurando assim uma situação de violência doméstica (PEREIRA, B., 2016). Com efeito, eles precederam neste caso uma escalada das agressões, que culminaram num episódio de violência física contra Elza.

### 3.3.2. Negros/as e negras

#### *Desencontros e afastamentos*

Antes de adentrar as análises dos relacionamentos, noto que várias das entrevistadas se queixaram das dificuldades de encontrar outra pessoa negra para construir com ela uma relação afetivo-sexual. Sobretudo, as mulheres negras reclamaram de serem consideradas candidatas inviáveis ou secundárias ao posto de parceiras para os homens negros<sup>98</sup>, mesmo quando se mostravam determinadas a construir uma relação com algum deles.

Levando-se em conta as vivências afetivo-sexuais narradas por todas as entrevistadas, houve uma predominância de envolvimento com pessoas brancas, ou que, ao menos, estes foram mencionados mais frequentemente. A questão foi espontaneamente referida por Elza quando eu perguntei sobre as suas próprias predileções:

Elza: [N]amorado negro, eu só tive, negro, o pai dos meus filhos e esse paulista [e também um namorado quilombola].

Bruna: Por quê, você acha?

Elza: Porque os homens negros, não é de agora, mas eles sempre quiseram ficar com mulheres brancas, e não com as mulheres negras.

Retificando, em alguma medida, o meu questionamento, Elza me explicou que suas escolhas estavam condicionadas, entre outros fatores, pelo (des)interesse dos homens em se relacionar com ela. Nas palavras da entrevistada, a preferência dos homens negros pelas

---

<sup>98</sup> Thales de Azevedo (1955, p. 87) e Zelinda Barros (2003) encontram reclamação idêntica dos homens negros em relação às mulheres negras, o que, para os homens negros, justificaria o seu interesse pelas brancas. Um tanto cético, Azevedo propôs que a queixa consistia em uma dentre outras racionalizações “para dissimular o desejo de união com brancas” (AZEVEDO, 1955, p. 87) – possibilidade que, apesar das diferenças, não pode ser aqui descartada.

brancas é quase uma lei, um padrão que se perpetua através do tempo<sup>99</sup>. Como uma mulher negra de classe baixa, Elza convivia majoritariamente com homens negros. Não se trata, portanto, de não ter a oportunidade de se encontrar com eles nos seus círculos de sociabilidade. Num outro momento da entrevista, ela discorreu sobre como as suas experiências confirmavam aquilo que ela percebia como uma regra geral:

Bruna: Você acha que tem alguma diferença se relacionar com homens brancos e negros?

Elza: Eu vou te falar que eu encontrei mais carinho, mais aceitação, com homem branco. Até hoje, eu quero ter alguma coisa com homem negro, mas eles não aceitam. A minha filha mesmo, ela sabe que eu gosto... Pra mim, quanto mais preto, melhor. Mas não adianta. Agora eu tô toda horrorosa, mas quando eu me arrumo, não sou de jogar fora, não! Mas não. Eu vejo rejeição. Já enquanto eu tô aqui no preto, aqui, dando uma bola, tem um branco ali já piscando o olho, se aproximando. Então, eu sou rejeitada pelos negros, não pelos brancos. [...]. Eu sofro preconceito mesmo, é mais os negros me rejeitando.

Elza entendia que a preferência por mulheres brancas, com o consequente preterimento das mulheres negras, decorria do "preconceito" que levava os homens negros a rejeitar as mulheres do mesmo grupo racial. Atribuiu, portanto, as causas da rejeição não a algo espontâneo ou natural, mas à maneira como o racismo estrutura a sociedade brasileira e o desejo dos homens negros. Nesse sentido, a exposição da entrevistada aproxima-se dos achados de Virgínia Bicudo ([1945] 2010), quando a autora indica haver, entre os/as negros/as que participaram de sua pesquisa, um esforço de distanciamento dos/as demais negros/as, originado na interiorização da atitude dos/as brancos/as em relação aos pretos/as e "mulatos/as".

Reforçando o seu argumento, Elza ponderou sobre o que observou em suas incursões ao Quilombo do Mesquita durante finais de semana, na época da juventude, quando frequentava os eventos festivos ali promovidos. Para ela, as disposições dos quilombolas eram outras:

Elza: Ah sim, lá no quilombola, o rapaz de lá. Eu acho que eles lá têm a tradição. Por exemplo, vai um grupo de mulheres negras com um grupo de mulheres brancas, misturado, eles, os quilombolas, eles escolhem as mulheres negras. Os quilombolas. Homens negros que não pertencem a nada, eles querem mulher branca.

Segundo a entrevistada, precisava haver alguma espécie de motivação extraordinária para que os homens negros se atraíssem por mulheres negras. Caso não pertencessem ao

---

<sup>99</sup> O interesse preferencial ou exclusivo de homens negros por mulheres brancas já foi referido por Frantz Fanon (2008), Gonzalez (1982a), Sueli Carneiro (1995), Moutinho (2004) e Daniela Knauth (KNAUTH *et al.*, 2006).

quilombo ou a algum tipo de organização ou comunidade que lhes fomentasse tal interesse, os homens negros confluíam com os brancos numa mesma corrente em direção às brancas. Aliás, com os brancos ela ainda encontrava alguma chance de se relacionar e de ser bem tratada.

A ideia de que era a interiorização e a reprodução da discriminação racial o que levava os homens negros a rejeitarem as mulheres negras foi compartilhada também por entrevistadas de classe média e alta:

Bruna: E você já se interessou por outros homens negros?

Berenice: Já. Inclusive, um me disse que não namorava mulher negra.

Bruna: Mas ele falou o porquê?

Berenice: Não, ele falou. Na faculdade. Ele mora por aqui, chama Antônio. Um negro alto, forte, muito bonito. Não vale nada. Aí eu brincando... Uma amiga minha falou: "Ah, Berenice, você podia pegar o Antônio!". Aí ele virou pra mim: "Quem disse que eu namoro mulher negra?". Ele, um negro, discriminando uma mulher negra!

Mulheres negras dos segmentos mais abastados apontaram ainda para uma escassez de pessoas negras em geral, e de homens negros, em específico, nos meios pelos quais elas transitavam:

Teresa: Porque tem uma dimensão da natureza dos afetos que é inegável, que eu acho que não responde a raça. Mas eu acho que no componente racial das relações que eu construí podem estar presentes duas coisas. A primeira, que é isso: não existem muitos homens negros nesses espaços. Quando eu fiz mestrado, não tinha nenhum homem negro. Não estavam no meu raio de visão. Não existiam, só existiam homens brancos. E foi ali que eu me relacionei. Na minha faculdade, que foi outro lugar onde eu conheci pessoas, também tinham pouquíssimos, as pessoas [os homens negros] tavam em outras relações...

Além do número reduzido de negros/as em seu meio, Teresa indicou existirem outros obstáculos para se relacionar com um par negro. Em primeiro lugar seria preciso que houvesse um elemento instigador da aproximação, que é da "natureza dos afetos" – algo tido como da ordem do imponderável e, nesse sentido, não social – que provocasse a atração, pois nem todas as pessoas negras que se encontram despertam entre si afeições mútuas. E havia ainda o acaso como um motivador da distância entre pessoas negras, no sentido de que, por estarem em outras relações, os homens negros que ela encontrava não estavam disponíveis para um relacionamento com ela<sup>100</sup>.

---

<sup>100</sup> Tais argumentos são similares aos empregados pelos homens negros das camadas médias e altas entrevistados por Moutinho (2004) para se justificarem por que não se relacionam com mulheres negras. Questionados, eles apontaram para a escassez de mulheres negras em seu segmento social, e também alegaram que aquelas que ascendem rapidamente contraem relacionamentos com homens brancos.

Conquanto tal percepção tenha sido expressada majoritariamente em relação aos homens negros, ela também é veiculada em relação a outras mulheres negras:

Aurora: E, nesses espaços LGBT que eu frequentava mais, havia pessoas negras, mas elas não tavam interessadas em mim. Ou, se tavam, elas não chegavam em mim, o que é importante. Então, tem esse espaço... Tem essa coisa meio esquisita assim, sabe? Complexa mesmo. E as pessoas que se aproximavam de mim eram brancas.

Aurora não entendia muito bem o que se passava e que impedia outras mulheres negras de se aproximarem dela. Ela cogitou que talvez o interesse até existisse, mas faltava a ação orientada por ele e que pudesse alterar o rumo dos encontros. Talvez as pessoas negras considerassem, por algum motivo, mais fácil se acercar de pessoas brancas. Quiçá esse fosse o sentido já estabelecido do desejo, e alterá-lo exigisse capacidade de identificar o padrão e esforço para transformá-lo. Seriam a vontade consciente e a decisão racional suficientes para mudar repentinamente dinâmicas sociais e subjetivas cristalizadas como padrões históricos e subjetivos? Bastaria então um ato de vontade pessoal para superar “o conjunto de relações de poder e subjetivação que aprisionam também o olhar do[a] negro[a] sobre si” (RIBEIRO, A.; FAUSTINO, 2017) e sobre seus/suas semelhantes?

Se não apresentam respostas definitivas para estas complexas questões, as falas das entrevistadas esboçam um quadro no qual os sujeitos negros, sobretudo os homens, são retratados em um esforço de deslocamento – ou de fuga – em direção ao grupo branco. A situação é divergente da descrita para os/as brancos/as, representados/as como integrantes de um grupo centrado em si mesmo<sup>101</sup> e cruzando as fronteiras raciais em circunstâncias particulares, capazes de assegurar a preservação da integridade grupal e a honra daqueles/as que as atravessam, ou então em busca de alguma vantagem tendo em vista o menor status racial da parteira. Tais imagens descrevem uma sociedade cujas dinâmicas afetivo-sexuais são orquestradas pelo racismo e pela supremacia branca: dividida entre negros/as e brancos/as; os/as brancos/as ocupando o centro dos interesses e afetos; os/as negros/as dissociados/as em virtude da fissura instituída pela primazia dos/as brancos/as, por cuja atenção competem.

Quando as entrevistadas viveram, de fato, relacionamentos com outras pessoas negras, tiveram que lidar com problemas que despontavam como resultado de um contexto sócio-histórico de discriminação e violência, bem como de seu impacto na constituição das

---

<sup>101</sup> Refiro-me aqui ao que Maria Aparecida Bento (2009) chamou de "pacto narcísico" da branquitude.

subjetividades, em termos de expectativas e performances no escopo dos próprios envolvimento afetivo-sexuais. Durante sua entrevista, Nina compartilhou sua visão sobre a questão, numa análise que incorpora tanto raça quanto gênero:

Bruna: Como são os homens negros? Como é que eles se relacionam com as mulheres negras?

Nina: Eu acho que tem uma perpetuação da violência, mas não é só entre os homens negros. [...] Que não é só dessa relação homens e mulheres negros e negras, e não é só pautado no racismo. Eu acho que tem um componente racial importante porque nós, mulheres, também reproduzimos a violência entre nós. A competição. Tipo, aquela coisa: “num gosto”, cara feia, julgamento... Apontar o dedo e dizer que não tá certo, que tá errado. [...]. Acho que a gente reproduz isso muito. Então acho que essa reprodução da violência entre as relações é muito presente na nossa comunidade. [...]. E tem o fato do cara não conseguir lidar com a própria afetividade, com as próprias emoções. Porque os homens não foram ensinados a lidar com isso, né? E eles tão passando por uma crise. [...]. Então eu acho que essa crise da virilidade é algo que tá acontecendo no mundo, mas, com os homens negros, está acontecendo de uma outra forma. Que, além disso, eles sofrem racismo. Então, essa postura de combate, essa postura de... A resposta à violência também ser violência, é muito mais comum do que a gente imagina. Eu acho que, basicamente, as relações, em grande parte, são pautadas nisso.

O racismo impacta as relações sociais entre as pessoas negras, tendo por resultado sentimentos de desconfiança e competição, atitudes de julgamento e violência (BICUDO, [1945] 2010). Além disso, Nina indicou o gênero como uma dimensão que estrutura como tais problemas seriam vividos. Frente aos questionamentos interpostos à masculinidade pelos movimentos feministas e de mulheres, que colocam em xeque a autoridade masculina nas esferas pública e privada, os homens negros enfrentariam tensões adicionais, quando comparados aos brancos. Isso porque o racismo os impediu e impede de ocupar estruturalmente o papel do patriarca, constituindo-os como "o pênis sem falo"<sup>102</sup> (FAUSTINO NKOSI, 2014).

No que se refere aos relacionamentos afetivo-sexuais, a família nuclear constitui o espaço material e simbólico onde os homens dispõem de poder e autoridade sobre as mulheres (PATEMAN, 1988). Levando-se em conta os fatores que são atribuídos à configuração dos arranjos familiares dos segmentos negros/enegrecidos – influência dos modelos africanos, regime escravista, inserção precária no mercado de trabalho, entre outros –, os homens negros raramente desempenharam de modo pleno o papel clássico do chefe da

---

<sup>102</sup> Para discussões sobre masculinidades negras no contexto brasileiro, ver *O desejo da nação*, de Richard Miskolci (2013); *O pênis sem falo*, de Deivison Faustino Nkosi (FAUSTINO NKOSI, 2014); *Homem preto do gueto*, de Waldemir Rosa (2014); *Homem negro, negro homem* (CONRADO; RIBEIRO, A. 2017); e também *Negro tema, negro vida, negro drama*, de Alan A. M. Ribeiro e Deivison M. Faustino (2017).

família (PINTO, 2015). Com efeito, essa é uma configuração que lhes está vetada, se não de fato, ao menos no nível representacional. A imagem da família patriarcal tradicional, tornada célebre por Gilberto Freyre (1995), orchestra-se em torno da família nuclear branca, a partir da dominação de brancos/as sobre negros/as. As representações da família brasileira moderna, por sua vez, ou não se referem a raça – o que evoca a imagem da família branca, tendo em vista a posição normativa da branquitude –, ou retratam os arranjos não tradicionais adotados pelas camadas negras e pobres como problemáticos e desfuncionais (FONSECA, 2004; MEYER; KLEIN; FERNANDES, 2012), devido, entre outros fatores, à itinerância atribuída aos homens destes segmentos<sup>103</sup> (FERNANDES, 1972; SALEM, 2004).

As masculinidades negras, conquanto ensejem aos homens negros as promessas do patriarcado, negam-lhes o seu exercício pleno, constituindo-os como sujeitos a quem o gênero afirma, mas raça, nega (RIBEIRO, A.; FAUSTINO, 2017). Como apontou Nina, se as relações entre pessoas negras, em geral, estão atravessadas por dinâmicas decorrentes da supremacia branca, as relações entre homens negros e mulheres negras carregam ainda as marcas profundas das promessas ludibrias da masculinidade, frustrações que eles muitas vezes tentarão superar em seus envolvimento afetivo-sexuais com elas. Por outro lado, talvez influenciadas pela valorização do olhar masculino sobre elas como forma de reconhecimento (ZANELLO, 2018) ou pelo ideal romântico, as entrevistadas nutriam expectativas de que os relacionamentos entre pessoas negras constituiriam um refúgio dos problemas decorrentes do racismo, que não se mostraram muito realistas, como mostro a seguir.

*“Eu sou a outra”<sup>104</sup>: pigmentocracia e o lugar da amante*

Das entrevistadas heterossexuais, Nina, Berenice e Elza são aquelas que têm o tom de pele mais escuro. Ao tempo da entrevista, todas estavam solteiras. As duas primeiras cresceram em meio à classe média; já Elza esteve sempre alocada nos segmentos mais

---

<sup>103</sup> A resistência da sociedade brasileira à ideia de uma família negra que atenda aos requisitos da figura da família nuclear moderna fez-se ver recentemente no estrondo causado pela peça publicitária da empresa *O Boticário* para o dia dos pais de 2018. Sem discutir qualquer assunto relacionado a raça ou racismo, o vídeo retratava uma família negra composta por pai, mãe, dois filhos e uma filha. A peça foi alvo de inúmeros ataques racistas na Internet.

<sup>104</sup> Música de Ricardo Galeno que ficou famosa na interpretação da cantora Carmen Costa.

empobrecidos. Até o momento da entrevista, Nina tinha vivido dois namoros: o primeiro, com um homem negro um pouco mais claro do que ela, durante aproximadamente dois anos; o segundo, à distância, também com um homem negro, não durou muito tempo. Berenice teve um único namoro – na maior parte do tempo, à distância – com um homem branco e estrangeiro, por 16 anos. Elza, por sua vez, namorou dois homens negros de pele escura, foi casada com um terceiro e envolveu-se com outros, negros de pele mais clara.

Nina e Berenice, repetindo o padrão encontrado para as entrevistadas que cresceram em espaços de classe média ou alta – ver capítulo 2 –, vivenciaram as suas primeiras experiências afetivo-sexuais um tanto mais tarde do que as suas colegas brancas<sup>105</sup>. Durante a vida adulta, no entanto, as mulheres de pele mais claras tenderam a encontrar parceiros/as com maior facilidade do que aquelas de pele mais escura, ao menos em se tratando de relacionamentos sérios, nos quais elas constituíam o principal relacionamento vivido por seu par.

As trajetórias de Nina e Berenice foram marcadas por repetidos envolvimento com homens casados ou que namoravam outras mulheres – inclusive, homens negros. Nina falou mais aprofundadamente sobre o seu relacionamento com um deles:

Nina: Eu tava super amando aquela pessoa. Mesmo sabendo de todos os poréns... Enfim, o homem casado... Não ia ter nada comigo, nunca... Não ia largar a esposa... Não largou. ele nunca falou, ele nunca prometeu. E eu também não me sentia no direito de pedir. Mas o que a gente sentia dava margem pra isso. E ele poderia ter escolhido, também... Mas ele não dá conta. Homem não faz essas coisas, né? Homem é frouxo pra caramba. Mulher faz, homem, não.

Como apontou Nina, o lugar de amante era o único que lhe cabia, e o parceiro não cogitava a possibilidade de deixar a então esposa para assumir um relacionamento com ela. As entrevistadas negras de pele clara também se mostraram sujeitas a este tipo de proposta e, por vezes, se viram colocadas na mesma situação. Contudo, elas dispunham de outras opções e, se não as melhores e nem tantas quanto às que se oferecem às brancas, depararam-se aqui e ali com a possibilidade de encontrar um par que aceitasse com elas constituir uma relação de compromisso, "no palco central da vida".

Dessa forma, confirmando os achados dos estudos estatísticos que indicam desvantagem para as mulheres pretas (BERQUÓ, 1987; RIBEIRO, C.; SILVA, 2009), o estigma associada à pele negra mostrou-se mais forte para as mulheres de pele mais escura

---

<sup>105</sup> Esse achado despontou como tendência também em uma pesquisa sobre a iniciação sexual dos jovens brasileiros/as (BOZON; HEILBORN, 2006).

e traços associados à negritude mais marcados, sobretudo nos relacionamentos heterossexuais e nas classes média e alta. Os homens negros, mesmo se interessando por elas e ainda quando dispostos a se relacionar com mulheres negras, evitaram se relacionar com mulheres pretas publicamente. As trajetórias afetivo-sexuais das entrevistadas de pele mais escura das classes médias e altas mostraram-se visivelmente afetadas por tais dinâmicas, de algumas formas. Em primeiro lugar, como já indiquei, elas estiveram mais expostas a situações de solteirice/solidão e a circunstâncias em que viviam com seus parceiros um relacionamento que era, para eles, secundário, paralelo a uma relação principal, vivida com outra mulher. Em segundo lugar, quando não queriam ficar solteiras, estas mulheres contavam com possibilidades de negociação muito mais restritas do que mulheres de tez mais clara – e, sobretudo, do que as brancas. A percepção de que suas opções eram reduzidas levou algumas entrevistadas a aceitar propostas que elas consideravam ruins, porém, as únicas disponíveis. Analisarei a questão mais detidamente no capítulo 5.

### *Questões de gênero*

Muitos dos homens negros com os quais as entrevistadas se relacionaram foram caracterizados por elas como adeptos a um comportamento que refletia a figura do homem "galinha". Tais descrições emergiram, por exemplo, na narrativa de Nina, quando ela falou de Félix, com quem se relacionou brevemente, e de Arthur, com quem namorou durante alguns anos:

Nina: E aí eu lembro que esse menino, o Félix, foi o primeiro menino que eu fiquei que era negro. E a gente estudava na mesma escola, mas a gente só ficou depois que ele saiu. E foi isso também... A gente ficou escondido... um belo dia ele foi lá em casa, a gente se pegou e foi isso. A gente ficou por alguns meses e depois acabou. Na verdade, ele era famoso por ser galinha, inclusive. Então eu já fiquei com ele sabendo que não ia dar em nada.

Bruna: Mas ainda assim ele [o Arthur] ficava com outras pessoas.

Nina: Ainda assim, ele ficava com outras pessoas. E eu só pedia pra ele ser discreto. [...]. Mas é o Arthur, né? O Arthur é super galinha. Super. É isso, ele tá flertando com todo mundo 24 horas. Não tem essa dimensão de... Não, pra ele é todo mundo bróder, todo mundo não sei o quê, ai, abraço... mas é isso, aquela coisa, se a pessoa tropeçar, ele tá lá, deitado, de pau duro, pra mulher sentar em cima. Literalmente, ele é essa pessoa sonsa.

Uma imagem semelhante pode ser encontrada na fala de Berenice:

Berenice: E assim, eu tento. Hoje, eu me dou a oportunidade de tentar. Como eu dei a oportunidade pra esse rapaz, pro engenheiro. Mas sabe quando a pessoa não tem conteúdo? [...] E ele se acha o máximo! Ele se intitulou pra mim o conquistador! Que cara babaca, menina!

Segundo Elza, foi um comportamento semelhante que a levou a se separar do companheiro que é o pai de sua filha e de seu filho:

Elza: Ele é um homem muito bonito. Mas muito mulherengo. [...] E eu só me separei dele por conta disso, eu não quis ficar com ele.

Há aqui a questão da construção das masculinidades negras (FAUSTINO NKOSI, 2014; RIBEIRO, A.; FAUSTINO, 2017), tendo em vista a noção de uma relativa vantagem dos homens negros em relação aos brancos com base em supostas habilidades eróticas especiais (MOUTINHO, 2004). De uma forma ou de outra, os homens negros precisam lidar com significações e corporeidades que lhes são atribuídas (FAUSTINO NKOSI, 2014), e que acabam interiorizando, ao menos até certo ponto (RIBEIRO, A.; FAUSTINO, 2017). Para alguns, explorar o mito do "negão" (MOUTINHO, 2004), ostentando façanhas e conquistas sexuais, pode constituir uma estratégia de autoafirmação e fonte de prestígio social (FERNANDES, [1965] 2008). Ao mesmo tempo, conforme já indiquei, a própria ideia de masculinidade – encontrada, por exemplo, no marido branco que compõe a imagem da família patriarcal – incorpora a noção de virilidade, que encoraja a associação a muitas parceiras (PARKER, 1991). Os homens negros, nesse sentido, estariam reproduzindo um modelo hegemônico de comportamento masculino, ou ainda buscando afirmar-se, frente ao desprestígio resultante do racismo, por meio dele. Importante notar que esse não é um argumento comparativo, e que isso não significa necessariamente que os homens negros sejam mais machistas do que os brancos.

Há ainda a questão de como os homens negros são vistos pelas mulheres negras. Afinal, as percepções e descrições destas são também influenciadas pelas representações e estereótipos a respeito dos homens negros<sup>106</sup> que compõem o universo simbólico da sociedade brasileira. Interpretações quanto a posturas similares de homens brancos e negros podem ser lidas de formas distintas pelas entrevistadas. Com efeito, como indiquei anteriormente, o interesse sexual dos homens brancos por diversas mulheres foi descrito por elas muito mais em termos de um abuso das diferenças de poder entre grupos raciais, calcado no modelo escravista, do que em um desvio de caráter dos sujeitos – como parece ser o caso de seus diagnósticos quanto aos homens negros.

---

<sup>106</sup> Tal crítica é feita por um dos entrevistados de Moutinho (2004), que reclama que as mulheres negras sempre veem os homens negros como "cafajestes".

Outra figura que apareceu com alguma frequência na pesquisa foi a do homem negro "encostado" – que Fernandes ([1965] 2008, p. 225-226) nomeia de "sedutor profissional", e que é também aludida pelas entrevistadas de Pacheco (2013). Nas entrevistas, essa figura foi associada ao homem negro que, oriundo de classe mais baixa, se uniu à mulher negra que ascendeu socialmente para obter vantagens financeiras:

Berenice: Eu fui tão programada pra trabalhar, estudar, pôr comida na mesa, que eu não pensava que alguém podia usufruir disso, ver isso como uma vantagem. Mas hoje eu vejo. Hoje eu vejo e eu não me permito me relacionar com um cara [de status] muito baixo. Porque eu acho que, se for muito abaixo, ele vai querer fazer isso. E eu não deixo. Aconteceu comigo uma coisa muito curiosa. Num dia de recesso e eu fui ao banco lá no trabalho. [...]. E o guarda do banco sempre foi muito gentil comigo. E ele: "Ah, você tá de férias?". Eu: "Não, tô de recesso!". "Onde você vai?". "Vou no cinema. Vou fazer umas coisas, depois vou no cinema". "Nossa, também adoro cinema!". "Ah, então vamos!". Olha a frase! Aí eu falei: "Que horas você sai?". "Às 5 horas". Já eram 4 horas. Aí eu falei: "Ah, vamos comigo!". Aí nós fomos no cinema. O cara não pagou a entrada! Chegando lá, eu falei: "Aceita uma pipoca?", "Aceito!". Ele também não pagou a pipoca. Saímos do cinema, "Aceita um café?". Aí eu fui só somando. Eu fui dando corda pra ele. Saímos, fomos comer um pedaço de bolo, um café... Nem se ofereceu. Aí ele: "Ah nossa, tá uma tarde tão bonita, vamos dar uma volta". Eu falei: "Vamos!". Fomos lá para um bar no Lago Sul. [...]. Aí, lá pelas tantas, ele pensou assim: "Ela vai me levar pra casa, né?". Aí eu falei: "Olha, onde você mora, mesmo?". "Ah, moro em Ceilândia". "Então eu vou te deixar na Rodoviária". Menina, esse homem não quis... Esse homem ligava, ligava, ligava. Eu não respondi. Gente, eu fiquei... Nunca mais eu quis ver o cara. [...].

Bruna: Ele é branco ou ele é negro?

Berenice: Não, ele é como você. Ele é mulato. Ele achou que ia se dar bem. Gente, um homem que sai com uma mulher... Se ele tivesse dito: "Berenice, eu tô sem dinheiro. Você paga e depois eu te pago?". Se ele tivesse dito isso, eu não teria achado nada demais. Mas o fato da maneira que ele se comportou... ele, nunca mais! Ele ficou super à vontade. Podia ter dito: "Hoje você paga, mas da próxima vez, você é a minha convidada". Não é assim que a gente faz? Não é mais elegante? Como homem, ele sabe disso. Mas ele não fez! Nunca mais!

Berenice não me pareceu demandar que o parceiro desempenhasse o papel tradicional do homem que paga a conta. Sua insatisfação principal recaiu sobre o fato de que tal premissa tenha sido completamente invertida, sem que fosse ao menos explicitada – quanto mais negociada.

A imagem do homem negro "encostado" também aflorou na fala de Nina, se não como relato de uma experiência, como um conselho familiar, que foi mencionado quando lhe perguntei sobre como seria para ela o homem ideal para um relacionamento:

Nina: Que ele esteja empregado, que ele seja um cara que não seja *encostado*, que ele goste de trabalhar... Que ele seja ambicioso, que não fique encostado nas minhas costas, que eu não tenha que sustentar homem... Mas, se eu tiver que sustentar pra ficar com um cara... Eu te confesso que é uma coisa que eu faria.

Bruna: De onde vem essa preocupação?

Nina: Mãe, né? Minha mãe diz que os homens pretos, eles têm essa tendência a encostar nas mulheres...

Bruna: Nas mulheres em geral, ou nas mulheres pretas?

Nina: Nas mulheres pretas, principalmente. E, se você... E, se for acadêmico, principalmente. Ah, o cara quer fazer mestrado. Aí tu fica lá, morrendo de trabalhar pro feladaputa ficar eternamente no mestrado e no doutorado, enquanto você se mata de trabalhar. Pra segurar a casa.

Representações e experiências aparecem de forma conjugada e indissociável. As entrevistadas de tez mais escura – por exemplo, Elza e Berenice – relataram casos de parceiros brancos "encostados", que largaram bons empregos para viverem dos salários delas, bem mais baixos, e que não foram, contudo, rotulados como parasitas.

É notável que tanto a figura do homem negro "galinha" quanto a do "encostado" tenham sido mencionadas por entrevistadas negras de tez mais escura. Ocupando uma posição de maior desvantagem em virtude do desprestígio de sua cor, tais mulheres deparam-se com expectativas, por parte dos homens negros que com elas se relacionaram, de que elas tolerassem comportamentos que são considerados indesejáveis dentro da gramática tradicional dos relacionamentos e dos papéis modelares de gênero. Os homens negros – assim como os brancos –, ao se relacionarem com elas, demandavam uma espécie de compensação, como se lhes fizessem um favor que esperavam ver retribuído, seja em termos da tolerância da parceira às suas investidas sexuais junto a outra mulheres, seja no sentido de partilhar dos recursos financeiros da parceira negra. Nesse ponto, a pesquisa ecoa a percepção de que os homens negros, quando se relacionam com mulheres negras, tendem a tratá-las de forma muito pior do que tratam as mulheres brancas (BURDICK, 1998), quando desenvolvem com elas um vínculo afetivo-sexual.

Provavelmente por se articularem em torno de dinâmicas de gênero e por se tratarem de imagens estritamente referidas aos homens negros, tensões semelhantes não foram mencionadas quanto aos relacionamentos entre mulheres negras.

### *Questões de classe*

Quando as entrevistadas eram pobres e se relacionaram com pessoas de mesma classe social, o valor do par foi medido também pela sua disponibilidade a "trocar". No entanto, aqui, "troca" apareceu de modo distinto em relação à troca de status, e foi usada no sentido de participar de um sistema de ajuda mútua nos momentos de dificuldade. A questão apareceu na fala de Glória, quando ela me contou que ficara por algum tempo com um rapaz que, segundo me disse, tinha muitos problemas, porém portava-se como um "companheiro":

Glória: Foi muito massa, foi de boas. [Ele foi] Meu companheiro mesmo assim. Eu, que moro só, sempre tive que batalhar muito pelas minhas coisas, e o bicho também sempre no corre dele, a gente se ajudava muito. Quando eu não tinha, ele tinha. Quando ele não tinha, eu tinha. Precisava das coisas dentro de casa, tava lá, comia.

No entanto, em outras ocasiões, a posição de classe dos sujeitos que compunham o par emergiu como uma fonte de problemas – se não como empecilho – no relacionamento entre homens negros e mulheres negras, e também entre mulheres negras. Os desencontros fizeram-se evidentes na fala de Luiza, quando ela abordou o seu relacionamento com Tiago:

Luiza: Chegava aniversário, eu queria um presente, assim. Eu queria uma roupa. Eu comprava uma roupa nova. Mesmo que fosse de brechó. Mais uma roupa nova no meu guarda-roupa, um sapato novo, fazia uma maquiagem, não sei o quê. E eu tinha essa coisa consumista, assim. E ele falava assim: "Você fala muito de comprar". Tinha um conflito na nossa relação com o fato de eu vir de uma classe média, de consumo, de ter certos padrões de consumo, de exigência, do que se come, do que se... E ele ter vindo da periferia, morado num barraco de lona e tá conseguindo uma ascensão social graças a muita ralação, assim... E aí tinha esse conflito, em relação ao dinheiro, do valor do dinheiro. Porque eu gastava dinheiro assim... Não tem os mesmos valores. Minha mãe me mimou muito. Sabe, aquela coisa de... Porque a minha mãe nunca foi pobre também. A família dela não era pobre. Tinha uma coisa simples, materialmente, mas meus avós moravam num bairro tradicional, numa casa.

Por um lado, os diferentes valores associados à classe social de origem colocavam tensão sobre o relacionamento. Por outro, as preocupações do parceiro quanto aos desejos e caprichos de consumo de Luiza estavam relacionadas não apenas à questão do dinheiro, mas também a ansiedades masculinas quanto à própria capacidade de prover:

Luiza: Eu acho que [a gente] tinha uma relação muito hierárquica. Ele era mais velho, homem, bem-sucedido, tava na cara que ele ia ser professor. [...]. E eu acho que eu me sentia muito intimidada. Mas, ao mesmo tempo, eu sentia... Sabe aquela coisa do macho? Ele era meu... Meu protetor, assim. Eu achava... Quando eu tava na relação, ele que provinha... Eu tinha lá uma bolsa de 300 reais, 240. Mas a gente saía pra jantar, ele que pagava. A gente... Ia viajar, ele que pagava. Então ele tinha essa coisa do provedor. Se a gente tivesse casado, se a gente tivesse mantido a relação até hoje, ia ser isso. Eu ia tá estudando e ele provendo a casa, assim.

Luiza fez menção a um esforço, da parte de Tiago, para performar de maneira exemplar os papéis tradicionais de gênero. Esta é, com efeito, uma das estratégias reativa adotadas pela "elite negra", ou seja, pelo pequeno grupo de negro/as que logra ascender socialmente e manter-se nas classes médias – ou, de toda forma, ascende o suficiente para se distanciar do grosso da população negra pobre. Frente aos estereótipos racistas que retratam os/as negros/as como sexualmente desregrados/as e desonestos/as, a "elite negra" tende a adotar um estilo de vida "puritano", em busca de aprovação moral dos/as branco/as, o que pode incluir esforços para performar com excelência os papéis tradicionais de gênero

(BARBOSA, 1983; BASTIDE; FERNANDES, [1955] 2008; GIACOMINI, 2006; PINTO, 2015; VIVEROS VIGOYA, 2000).

Embora não tenha constituído o único motivo para o término do vínculo, o empenho de Tiago em cultivar as diferenças convencionais de gênero desagradava a Luiza por contribuir para que a relação fosse, a seu ver, "desigual" e "hierárquica". Ao tempo da entrevista, o seu relacionamento com o marido branco, Cássio, oriundo de classe social superior à dela, foi descrito por Luiza como "equilibrado" e "horizontal", o que era muito de seu agrado. Nesse sentido, me parece que – sem descartar a influência de traços dos pares brancos ou negros e outros fatores que estão certamente em jogo –, o relacionamento com um homem branco seria diferente de um relacionamento com um homem negro porque o primeiro não estaria capturado pela inferioridade do status racial do *casal*. O casal inter-racial estaria um tanto mais liberado da cobrança de provar sua capacidade de performar os papéis tradicionais de gênero.

Embora disponha de alguns pontos de similaridade com a situação vivida por Luiza e Tiago, a relação entre Ivone e sua agora ex-namorada, Dalila, propicia uma visão a partir da experiência da parceira de classe social mais baixa quanto aos atritos que versam sobre a forma considerada adequada de se viver:

Ivone: A gente ficou junto quatro anos. Só que é muito complicada a relação com a Dalila. Porque, ah, é uma garota de 34 anos, super dependente dos pais, não se esforça pra sair de casa, ter a vida dela, a autonomia dela. Isso me dá uma preguiça! Não sei se é porque eu... Tudo pra mim é... Eu tenho que correr atrás de tudo, e aí quando eu vejo uma pessoa respirando saúde... Entendeu? A guria é formada, e tudo mais... Só que, tipo, não faz um esforço, pra nada. Eu fui cansando disso. Eu peguei e falei: "Véi, você tem que começar a acordar pra vida, entendeu?". Ela: "Ah, mas é porque eu dependo dos meus pais.". Eu: "Depende porque você quer, véi! Faz um concurso pra professora [...]. Ou então assim, entra numa escola particular dessas, não sei!". A família dela é uma família que todo mundo conhece, que tem muito artifícios pra conseguir alguma coisa pra ela. Mas ela também não corre atrás. E aquilo vai me dar uma moleza, sabe?

Descompassos foram narrados também por Sandra e Glória, entrevistadas que ascenderam socialmente e que passaram a acessar espaços em geral associados às classes médias e altas, tal como o Plano Piloto e, sobretudo, a universidade pública. Na visão de ambas, a circulação por esses ambientes propiciou-lhes novas ambições profissionais e financeiras, bem como o contato com novos modelos estético-afetivos e eróticos. Calcadas no imaginário produzido pelos movimentos feministas e de mulheres, e também pelos movimentos negros, os valores aos quais passaram a aderir não se conciliavam mais com o

imaginário vigente em seu grupo de origem – composto primordialmente por homens negros – e com os homens com quem se relacionavam anteriormente:

Sandra: Aí no final, uma coisa que tensionava nosso namoro era justamente isso. Porque eu falava: "Gente! Eu quero estudar, passar num concurso, me formar... Eu quero ganhar bem... Eu quero dar pros meus filhos mais do que a minha mãe me deu", entendeu? Eu não quero que os meus filhos tenham que ficar longe dos pais, igual a gente tem que ficar longe da minha mãe por causa de dinheiro, sabe? Porque ela viaja muito a trabalho. Eu não quero que os meus filhos passem por isso. Então eu quero montar uma família, mas uma família estruturada. Então sempre tava ali me esforçando. E pra ele não, ele achava que eu era muito interesseira, por causa disso. Então aí a gente brigava, porque ele falava assim: "Que! Família vive com um salário mínimo!". Eu falei assim: "Não a minha! A minha mãe não me sustenta com um salário mínimo!". Pra mim, é muito difícil. E aí, pra ele, ele não quis se esforçar, tipo. A minha mãe pagou a faculdade dele muito tempo, ele nem terminou... Pagou cursos pra ele, aí ele não quis... Não terminava... Então assim, meio que isso afetou muito nosso relacionamento. Porque ele ficava me chamando de interesseira por eu querer um mínimo de padrão de vida que eu já tava vivendo. Dali pra cima. E ele achava que era demais. E aí acabou que as minhas conquistas foram começando a incomodar ele. Quando eu passei no concurso... Porque, quando eu formei, eu já comecei a trabalhar.

A maior escolaridade levou as mulheres que ascenderam socialmente a instituir metas profissionais mais arrojadas, o que as levou a querer postergar planos de maternidade; a almejar uma renda mais elevada; a desejar viajar nas férias; a deixar de alisar os cabelos. Nem sempre o seu novo estilo de vida era bem visto pelos seus parceiros, que as consideravam "ambiciosas" demais. Também causava atritos com eles o fato delas serem mais escolarizadas e de disporem de maior renda, tendo em vista que tal configuração fere os padrões tradicionais de gênero. Elas tiveram então que lidar com o ciúme, a disputa e, por vezes, com a intimidação por parte dos companheiros ou potenciais parceiros, para que elas não "despontassem" mais do que eles.

Dessa forma, relacionar-se com alguém de classe social distinta traduziu-se em atritos relacionados ao estilo de vida, à visão de mundo e aos valores de cada termo do par, que, no caso dos casais heterossexuais, se desdobrou em tensões pautadas nas expectativas instituídas pelos padrões de gênero.

*"Pretinhosidades"*<sup>107</sup>

As desavenças e tensões entre o casal negro são diversas e significativas, e põe abaixo as visões mais românticas que encontram no "amor negro" a panaceia para a sociedade racista. Isso não impediu que algumas das entrevistadas nutrissem a imagem do

---

<sup>107</sup> O termo faz referência à música "Pretinhosidade", de Mart'nália.

relacionamento com outra pessoa negra como a relação ideal, um encontro de afins, um horizonte de liberdade. Afinal, a relação com alguém que também era visto/a como o/a outro/a parecia ensejar-lhes a oportunidade de serem apenas quem eram, a possibilidade de não estarem confinadas à sua "aparição" (FANON, 2008), como negras em uma sociedade racista. Tratarei da prospecção deste encontro como um projeto e como uma utopia de plena realização afetivo-sexual no capítulo 5.

A realidade, conforme acima exposto, mostrou-se bem mais complexa. Na prática, os relacionamentos entre negros/as foram atravessados por grandes sofrimentos e desacordos. Foram grandes as expectativas de que o par desse conta de pesadas demandas emocionais e materiais que o racismo impõe há séculos à população negra brasileira, seja porque se esperava um acolhimento que apagasse todas as dores, que o/a outro/as não tinha condições de oferecer, seja porque se esperava exercer sobre este/a outro/a algum tipo de poder, em compensação à impossibilidade participação plena em outras esferas da vida social. Os momentos de encontro entre o par negro, se existiram, foram escassamente mencionados e se mostraram fugidios. Destacá-los é, a meu ver, imprescindível; resalto que eles são possíveis e que existem como experiência vivida, e os abordo como um ato de oposição ao racismo e à supremacia branca que negam a nossa humanidade inclusive ao limitar a nossa capacidade de amar os/as nossos/as semelhantes.

Resgato aqui, como caso exemplar, uma situação narrada por Berenice. Como uma mulher de pele escura, Berenice encontrou poucos homens dispostos a amá-la. Todos os seus envolvimento se mostraram significativamente assimétricos e frustrantes. Seus parceiros lhe negaram gestos de cuidado ou afeto pleno de forma explícita, e ela esteve confinada aos tempos e espaços destinados àquelas que compõem relacionamentos secundários. Os homens a tratavam com um certo desprezo, e condicionavam a manutenção de um vínculo a que ela lhes fornece cuidado emocional, sexo e dinheiro. Uma única vez, Berenice encontrou alguém que a enxergou com outros olhos:

Bruna: Você se sentiu mais bem tratada por homens brancos ou negros? Dos homens com quem você se relacionou?

Berenice: Pelo negro.

Bruna: Qual a diferença?

Berenice: Não sei se era porque nós éramos amigos...

Bruna: Foi só um homem negro?

Berenice: Só um. Só um. Nós éramos muito amigos. E ele vinha de uma situação social pior que a minha ainda.

Bruna: Vocês conversavam sobre isso?

Berenice: Sim. A gente conversava sobre isso.

Bruna: Então era meio que uma cumplicidade, né?

Berenice: Muito cúmplice. Nós sempre fomos muito cúmplices. Desde o primeiro dia que nós nos encontramos. Pra mim, foi um prêmio ele chegar lá na Câmara. Ele era formado em administração, mas ele foi guardador de carro. Ele faleceu ano passado. Ele era um negro excepcional. Um homem excepcional! Sabe? Eu achei que o tratamento dele era melhor, comigo. [...]. O cuidado que ele tinha comigo. Ele tinha um cuidado excepcional. Ele tinha um cuidado de não me colocar em risco, ele era carinhoso comigo. A gente conversava sobre isso. A gente conversava sobre o preconceito. [...]. E assim, sempre que ele saía comigo, a gente saía do trabalho pra almoçar, ele fazia questão de ser um cavalheiro. Então você vê a diferença. Entre ser um cavalheiro e não ser.

Com o homem em questão, Edson, Berenice teve experiências que, até então, não lhe tinham sido acessíveis. Edson era casado – nisso, não havia muita diferença em relação a outros vínculos que ela teceu. Mas, com Edson, Berenice partilhava a origem humilde e a trajetória social ascendente, o que lhes propiciava um sentimento de cumplicidade e de partilha daquilo que era visto como uma difícil conquista em meio ao "mundo dos brancos". Nessa relação, Berenice também encontrava acolhimento frente às situações de discriminação racial e a possibilidade de um entendimento comum quanto a situações experimentadas tanto por ela quanto por ele. Por fim, esta foi, aparentemente, a única relação em que Berenice foi tratada segundo os papéis tradicionais de gênero, a única em que encontrou o tipo de tratamento que ela se julgava digna de receber, de acordo com o tipo de mulher que entendia ser e da imagem que buscava projetar. Ainda que a situação possa certamente ser indagada a partir de uma perspectiva feminista, ser tratada com cuidado e com cavalheirismo era até então uma situação inédita para Berenice, e que nesse sentido constituiu, para ela, um avanço.

## Capítulo 4 – Para além do casal

*"E no dia dos namorados  
Juntar os trocados pro nosso jantar  
Mostrar minha simpatia  
Quando pra família me apresentar  
A bela caligrafia  
Na fotografia pra te dedicar  
Não pense que isso é antigo  
Mas um jeito amigo da gente se amar"*  
(Lecy Brandão, *Só quero te namorar*)

*"Os comentários no velório eram desabonadores para a tia Ana, que impediu sua filha de casar-se com um preto, dizendo que queria que a sua filha se casasse com um branco para purificar a raça."*  
(Carolina Maria de Jesus, em *Diário de Bitita*)

## Introdução

No capítulo anterior, abordei as experiências afetivo-sexuais como eventos interativos e como relações vivenciadas sobretudo individualmente, a partir de suas experiências junto a outras pessoas ou como parte de um casal. Contudo, os sujeitos e seus/suas parceiros/as (ou potenciais parceiros/as) não são os/as únicos/as envolvidos/as nas vivências de quem compõe um par, e nem as únicas pessoas relevantes para o relacionamento. Ainda que com o progressivo processo de individualização peculiar à modernidade as normas sociais tenham adquirido um sentido mais prescritivo do que impositivo também no âmbito da intimidade (BOZON, 2004), viver em sociedade significa que as experiências do casal estão mediadas pelas interações com outras pessoas e com instituições.

As trajetórias afetivo-sexuais são constituídas em meio a terceiras pessoas e sob sua influência, sejam elas familiares, amigos/as mais ou menos próximos/as ou desconhecidos/as, que expressam suas opiniões e tecem comentários quanto ao que consideram ser a adequação ou o descabimento de determinado tipo de arranjo. A família, a igreja, os/as amigos/as, os/as vizinhos/as, colegas de trabalho e de profissão, anônimos/as por quem se passa fortuitamente nas ruas ou com quem se estabelece uma convivência cordial conformam aquilo que Roger Bastide denominou “rede de controle” (BASTIDE; FERNANDES, [1955] 2008). Esse conjunto de relações e sujeitos que de certa forma “orbita” em torno do casal é, muitas vezes, determinante para o andamento dos relacionamentos, ou ainda um fator para que ele chegue ao fim ou mesmo para que nem chegue a se estabelecer.

A bibliografia sobre relações raciais brasileiras trata da questão ao considerar a aceitação ou não de um relacionamento inter-racial na rede familiar como indicativo da “atitude racial” de um determinado sujeito, e os questionários voltados a apurar o grau de discriminação racial na sociedade brasileira costumam dispor de alguma pergunta a respeito do tema (IANNI, 1960; TURRA; VENTURI, 1995). Estudos mais recentes sobre casais inter-raciais debruçaram-se também sobre a maneira como a família, os/as amigos/as e colegas de profissão interpelam o par. As pesquisas relatam comportamentos de resistência que se direcionam principalmente às mulheres negras, e que vão de piadas, comentários ambíguos – tais como “você poderia arrumar alguém melhor” –, olhares e gestos de

incômodo até a recusa a conhecer o/a cônjuge negro/a. Essas atitudes podem desencadear a autoexclusão do par de suas redes de sociabilidades ou de um determinado tipo de ambiente, ou mesmo o término do relacionamento (BARROS, Z., 2003; MOUTINHO, 2004). As reações frente ao casal negro e interações com ele têm recebido menos atenção, mas pesquisas sobre relações raciais indicam haver pressão da família para que pessoas negras se casem com pessoas mais claras do que elas, e mostram que o início de um relacionamento ou um casamento dão início a conversas sobre raça e fenótipo entre familiares e vizinhos/as dos membros do par – inclusive, do par negro (HORDGE-FREEMAN, 2015; SHERIFF, 2001).

Neste quarto capítulo, volto-me a considerar as falas das entrevistadas quanto às suas interações com pessoas que não aquelas que constituem, junto a elas, um par. Abordo aqui a participação direta e a interferência indireta desses/as outros/as nas experiências afetivo-sexuais de mulheres negras, bem como o seu impacto para o desenrolar de seus relacionamentos.

#### **4.1. A família**

No capítulo 2, indiquei que as famílias educam as filhas tendo em vista os padrões de experiência afetivo-sexual e os códigos da moralidade sexual, exercendo sobre elas uma grande influência e também controle, sobretudo nos períodos da infância e da adolescência. Destaquei então a função socializadora da instituição familiar, que atua como reguladora das funções biológicas do sexo e da reprodução, segundo princípios sociais de aliança e parentesco (DURHAM, 1999). Para as entrevistadas, isso significou que, quando se envolveram afetivamente, particularmente em se tratando de relacionamentos mais sérios, elas precisaram lidar com o fato de que as suas famílias e as famílias de seus pares aprovavam ou censuravam os/as seus/suas parceiros/as e relacionamentos, e também interferiam em maior ou menor medida no transcorrer da relação. Envolver-se com a pessoa "certa" ou com a pessoa "errada", de maneira "correta" ou "inadequada", afinal, tem consequências não apenas para a reputação individual, mas também afeta positiva ou negativamente a honra do grupo familiar (MOUTINHO, 2004).

A pertença racial dos sujeitos e a composição racial do casal – assim como classe e orientação sexual/identidade de gênero – são elementos que conferem prestígio ou descrédito

aos membros do casal frente a terceiros, constituindo assim um fator relevante para a escolha ou recusa de um par de determinado perfil (AZEVEDO, 1955; MOUTINHO, 2004; WADE, 2009). O status do par afeta as escolhas dos sujeitos, por exemplo, pelo intento de adentrar um relacionamento que lhe confira maior prestígio social (AZEVEDO, 1955) ou ainda pela tentativa de evitar sofrer episódios de discriminação da parte da família do/a parceiro/a (BICUDO, [1945] 2010). Nas entrevistas, o relacionamento pessoal dos/as familiares com os sujeitos em si – com a entrevistada ou com seu/sua parceiro/a despontou, de fato, como algo importante para o relacionamento<sup>108</sup>.

É importante ainda notar que, seja nas famílias brancas ou nas negras, as atitudes e as impressões e opiniões quanto à configuração racial dos casais contribuem para a socialização das crianças quanto aos valores e padrões sociais pertinentes a gênero e raça, da qual tratei no capítulo 2. As tensões, conflitos e solidariedades vividas no ambiente familiar retroalimentam um ciclo intergeracional ao "ensinar", pelo exemplo, como as coisas são: o que é bom ou ruim; as características imputadas a determinados tipos de pessoa; o que se deve almejar; o que se deve esperar; qual o comportamento adequado em cada tipo de situação.

No decorrer da pesquisa, constatei que dinâmicas diferenciadas pautaram as relações estabelecidas entre as entrevistadas e as famílias brancas (de seus/as parceiros/as) e entre elas e as famílias negras (sua família de origem ou as famílias de seus/suas parceiros/as), pelo qual a exposição analítica está também dividida dessa forma. Quando se tratavam de famílias inter-raciais, a qualidade da ingerência mostrou-se vinculada ao perfil racial de quem interferia no relacionamento constituído pela entrevistada. Como as situações verificadas para núcleos familiares "mistos" repetiram em certa medida aqueles encontrados para famílias brancas e negras, tais casos estão incorporados na seção condizente com a classificação racial do/a autor/a da ingerência.

#### **4.1.1. A família branca**

Dentre os terceiros que influenciam o desenrolar do relacionamento, os familiares são aqueles cuja interferência dispõem de maior peso para o casal (BARROS, Z., 2003). O

---

<sup>108</sup> Curiosamente, não foram relatadas pelas entrevistadas tensões familiares em torno da cor dos/as filhos, que eu havia anteriormente indicado serem relevantes em contextos de violência doméstica (PEREIRA, B., 2016).

acesso à família do par esteve, contudo, restrito a determinados tipos de vínculo. Somente se e quando o envolvimento se tornava sério é que as entrevistadas eram introduzidas aos círculos familiares de seus pares, e também apresentavam o/a eleito/a à sua parentela:

Conceição: Ele é de boa. Ele tem essa outra visão. Então ele respeita as diferenças. Então aí acabou que a gente começou a namorar. Namoramos dois anos... E nesse namoro, aí entra essa coisa do preconceito. Porque uma mulher negra começar a namorar uma pessoa que tem a família toda branca. [...] Ele quis mesmo namorar. Aí sim foi um namoro, entendeu? Um namoro de andar de mão dada, de "minha esposa!".

Bruna: Foi o seu primeiro namoro, então?

Conceição: É. Namoro de namoro assim mesmo, de pegar e falar "você é aceita pela minha família, pelo meu trabalho. Você é bonita, você...". Tipo da valorização. De valorizar a pessoa que tá com você.

Bruna: Quantos anos você tava?

Conceição: Eu acho que era 22. Porque foi bem depois assim. 22 pra 23 anos. E aí a gente começou a namorar. E aí veio aquela coisa: a minha sogra, no primeiro dia que ele me levou... "Ah, porque vai ter um almoço lá na casa da minha mãe e eu quero te apresentar pra minha mãe e pra minha irmã".

Entrevistadas que, como Conceição, estiveram mais frequente ou significativamente restritas à circular pela região que ela denominou "atrás das cortinas" em relacionamentos anteriores tornaram-se sensíveis aos mínimos gestos do parceiro, no sentido de tentar decifrar a maneira como eles encaravam o vínculo. Conceição mostrava-se atenta aos sinais que marcavam a diferença entre o seu envolvimento com Juliano, branco, e os homens com os quais havia se relacionado no passado. Contrastando com os outros, Juliano pegava na sua mão em público, lhe apresentou aos/às amigos/as e à sua família. Ele a incorporou como parceira no "palco central" de sua vida. Conceição interpretou esse comportamento como sinal de que Juliano procurava um outro tipo de relacionamento, um vínculo em que, baseado em interesses para além do sexo, ela era "valorizada" – como par, e também como pessoa.

Não raro, as famílias brancas de todos os estratos sociais, mas principalmente das classes mais altas, desencorajam os seus membros a se relacionarem formalmente com pessoas negras (SHERIFF, 2001; TWINE, 1998). As ressalvas mais contundentes são encontradas para o par homem branco-mulher negra, e também entre as famílias racialmente homogêneas – nas quais não há outros membros que se relacionam com pessoas não brancas ou não negras – e naquelas em que, já contando com relacionamentos inter-raciais, os mesmos são enxergados como problemáticos (BARROS, Z., 2003). Assim, ainda que o casal inter-racial não discuta e não "orient[e] suas ações por um discurso racial", ele é com frequência interpelado a partir dele – sobretudo, por membros de suas famílias (BARROS, Z., 2003, p. 142). Se são raros os casos em que há uma proscrição aberta à união, a

composição racial do casal ou a pertença racial da parceira dificilmente passam sem ser pontuadas, por meio de comentários ou piadas (GOLDSTEIN, 2003; MOUTINHO, 2004; SHERIFF, 2001), que contribuem para instituir e demarcar, na cena de interação, as fronteiras e hierarquias raciais.

Por vezes, a união inter-racial se desdobrou em situações prolongadas de ostracismo ou de autoisolamento:

Bruna: Como é que foi com a família do seu marido?

Antônia: A família do meu marido, assim, no começo, a Fátima [cunhada], a gente era muito amigas. Depois ela foi crescendo, a gente foi estudando junto, depois que já tava todo mundo mocinha, na 5a. série, eu estudei com ela. Aí ela assim... era igual essas mulheres brancas, com corpo violão, né? Então a Fátima era a miss da sala. Só que ela era muito metida! E eu sempre fui esse negócio meu né... ela gostava muito de humilhar as pessoas [por serem negras e pobres], menina! E eu bati de frente! Não sabia que era minha cunhada... Eu falei: "Meu Deus, se eu soubesse!". Aí eu bati de frente, falava que ela não podia humilhar, e ela falava: "Ah, eu não tô humilhando". E aí ficou uma época muito difícil. Depois eu comecei namorar o Felipe [seu marido], a gente se falava, mas até hoje eu e a Fátima, nós temos uma barreira. Então eu não sou muito ligada às minhas cunhadas. Elas têm uma barreira, eu não sei se é por causa da caçula, a Fátima, que ela falou alguma coisa. Eu sinto, sabe?! Mas assim, a gente se dá bem, na medida do possível. Quando tem jantar, essas coisas, elas me convidam, tudo. Mas assim, eu na minha, eu não fico igual eu tô assim, bem à vontade, que nem eu tô com você, não! Fico na minha, fica uma barreira, parece que tem uma barreira! Meu esposo também, eu noto, meu esposo também não é muito ligado igual eu na família, ele e os irmão dele é um pouco separado.

Embora Antônia tenha negado haver um conflito racial com a família do marido, suas rugas com a (futura) cunhada deram-se em virtude das humilhações de Fátima a pessoas negras e pobres, que a entrevistada, conforme me relatou em outros momentos, sempre defendia dos ataques da "miss da sala". Quando o casal se formou, uma "barreira" interpôs-se entre o par e a família branca. Apesar da ausência de hostilidades abertas, é significativo que, de um só fôlego, Antônia mencionasse o status racial da cunhada, do qual esta se valia para humilhar outras pessoas, e a distância em relação à família branca do marido<sup>109</sup>.

A circunstância em que a mulher negra é apresentada à família do parceiro branco mostrou-se um momento crítico em termos de emergência da tensão racial. No mínimo, os/as

---

<sup>109</sup> Moutinho encontrou uma situação um tanto similar em sua pesquisa, para um casal composto por mulher branca e homem negro. Embora a entrevistada branca negasse que o motivo do afastamento seria racial, seu marido atribuía à discriminação a distância cultivada pela cunhada a partir do momento em que se uniu à esposa. Moutinho aponta 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 superada" (MOUTINHO, 2004, p. 288, grifos da autora).

familiares brancos/as transmitiram surpresa ou animosidade por meio de olhares e gestos (BARROS, Z., 2003; 2004), isso quando não vocalizaram comentários relativos aos atributos raciais da parceira negra:

Luiza: Ela chegou pra ele e falou pra ele: "Por que que ela usa o cabelo assim?".  
Ele: "Mãe, você tá sendo racista". Aí ela: "Mas eu não sou racista, eu gosto da Luiza. Por que que ela usa o cabelo assim?". Ele falou: "O cabelo dela é crespo. Ela gosta do cabelo crespo dela e eu gosto do cabelo crespo dela e ela vai usar assim!". E, aos poucos, ela foi aceitando meu cabelo, entendeu?

A sogra de Luiza não expressava sentimento de repulsa em relação à nora, de quem afirmou gostar logo quando se conheceram. Com efeito, no momento da entrevista, elas tinham uma relação que a entrevistada descreveu como "ótima". Luiza vinha de uma família de classe média; o marido, de uma família de classe alta. A sogra, no entanto, estranhava o uso de seu cabelo em estilo natural, volumoso, como se houvesse algo de anormal com as madeixas crespas de Luiza. Assim como nas interações dos/as brancos/as com mulheres negras examinadas no capítulo anterior, a sogra marcava, com o comentário, a ideia de "diferença" entre grupos raciais. No caso em questão, não se trata, contudo, de uma maneira de construir as condições de possibilidade de atração do sujeito branco pela mulher negra (*vide* capítulo 3), mas de demarcar fronteiras raciais mesmo quando a pessoa é incorporada à família branca sem maiores atritos aparentes.

Outras vezes, a menção a atributos raciais adquiriu tons mais negativos:

Bruna: E aí com a família do Eduardo, quando você chegou e conheceu. Teve alguma fala, alguma coisa?  
Carla: A mãe dele assim, oh. Ele falava pra mãe: "Mãe, tô namorando uma morena". "Tô namorando uma morena". "Vou trazer ela aqui". Aí eu fui, a primeira coisa que a mãe dele falou foi assim: "Nossa, meu filho, mas tu não economizou tinta, hein?". Aí eu já abri o sorriso, pra mostrar pra ela: "Ué, realmente, eu sou assim", né?

Carla, de classe média e casada com um homem de classe mais baixa, foi uma das entrevistadas que mais aderiu ao discurso da democracia racial. Embora percebesse enfrentar diversas situações racistas, em suas falas, ela fazia um nítido esforço para minimizar seus impactos e corrigia-se o tempo todo, voltando atrás no que falava para suprimir de sua narrativa circunstâncias em que obviamente capturou algum traço de discriminação. Carla preferia destacar a sua própria reação frente a posturas discriminatórias – das quais falou apenas o mínimo necessário, quando falou –, como se a sua atitude heroica as anulasse. Seguindo à risca a etiqueta racial brasileira, suas respostas às situações em que foi discriminada dispensavam qualquer tipo de enfrentamento, e ela tendia a adotar uma postura

de tolerância<sup>110</sup>. Tomando como exemplo o trecho em questão, “abrir um sorriso” é um gesto que pode ter sido interpretado de várias formas por sua interlocutora, mas que dificilmente transmitiu uma reação de desagrado. O incômodo com o comentário da sogra foi intenso o suficiente para que Carla superasse suas resistências e mencionasse o caso na entrevista, pois ela estava consciente de que, longe de constituir uma observação neutra, a surpresa da sogra expressava a impressão de menor status atribuído à cor negra. Talvez, seguindo os desígnios da lógica do colorismo (DIXON; TELLES, 2017), não causasse surpresa à mãe de Eduardo uma parceira negra, porém "com menos tinta". A cor de pele mais escura, contudo, resultou em desagrado de sua parte.

Ao recorrer ao termo "morena", genérico e indefinido quanto a cor e raça, para referir-se à sua então namorada, Eduardo a descreveu para sua família sem posicioná-la dentro do contínuo de cores da sociedade brasileira, e nem mesmo classificá-la racialmente como branca ou como negra. Lançando mão de tal recurso, pôde evitar os atritos que possivelmente emergiriam frente à revelação da pertença racial de seu par. Adiando as tensões para o momento do encontro face a face entre Carla e sua família de origem, Eduardo transferiu à entrevistada o peso e a responsabilidade de lidar com o racismo de sua parentela, abstendo-se de tratar do assunto ou mesmo de reconhecer a existência de um problema.

As tensões tornaram-se ainda mais exacerbadas quando da união entre uma mulher pobre e um homem de classe social mais alta. Quando Conceição foi apresentada como namorada à família branca e abastada de seu futuro companheiro, Juliano, a sogra não se esforçou para esconder o desprezo em relação à entrevistada:

Conceição: E aí a gente começou a namorar. E aí veio aquela coisa: a minha sogra, no primeiro dia que ele me levou... "Ah, porque vai ter um almoço lá na casa da minha mãe e eu quero te apresentar pra minha mãe e pra minha irmã". A irmã dele eu já tinha conhecido. A irmã e o cunhado. "Ah tal, prazer". Mas, quando eu cheguei na casa da mãe dele, a mãe dele olhou pra mim de cima a baixo. E falou assim: "Eu não sabia que você gostava de pessoas *assim*".

Bruna: Ele não tinha contado que você era negra?

Conceição: Eu acho que não. [...] E aquilo pra mim foi totalmente... Porque eu entendi o quê que ela tava falando. Só que aí eu... A gente tem que... Pra esse tipo de pessoa, você não tem que dar uma resposta.

---

<sup>110</sup> O mesmo foi relatado por Laura Moutinho (2004) em relação à postura do par negro discriminado pela família branca do/a parceiro/a. Zelinda Barros (2003), por sua vez, indica que o par branco valoriza a postura do/a parceiro/a negro/a de não perceber e não dar importância para atitudes racistas de seus familiares brancos. Considero este um desdobramento do discurso da democracia racial na arena afetivo-sexual.

Mesmo face a hostilidades abertas, as entrevistadas hesitaram em confrontar a família do cônjuge. Tal como Carla, Conceição preferiu não reagir; seu namorado, assim como o futuro marido de Carla, ficou em silêncio, e não se sabe se eles sequer notaram, de fato, o constrangimento de suas parceiras nas situações em questão. Da mesma maneira que Eduardo, Juliano optou por não lidar com o problema que a postura racista de sua família potencialmente geraria quando sua namorada fosse apresentada, e não reagiu à atitude da mãe ao presenciar o caso concreto de discriminação sofrido pelo par.

Para as entrevistadas que se relacionavam com mulheres, o momento de ser apresentada à família da parceira branca gerou preocupações e tensões primordialmente quando a parentela ainda desconhecia a sua orientação sexual. Quando a hostilidade emergiu, nem sempre foi possível separar e definir uma causa única para a situação de discriminação:

Bruna: Você foi apresentada pras famílias, nos seus relacionamentos?

Aurora: Fui. Em todos os relacionamentos, eu fui apresentada às famílias.

Bruna: Como foi?

Aurora: Com esse primeiro namoro, que foi esse de dois meses, a recepção não foi legal. A mãe da Kátia falou que ela nunca ia ser feliz assim.

Bruna: Assim ela queria dizer "uma mulher", ou ela queria dizer "uma mulher negra"?

Aurora: Eu acho... Eu não consigo descolar. [...] Eu sei que meu corpo, ele não é o de uma mulher padrão. Ele não é branco. Ele tem elementos destoantes demais pra eu saber na hora que eu sou maltratada o que exatamente... Eu não tenho certeza... É um repertório de todas essas coisas assim um pouco. E aí eu não sei explicitar. Eu imagino que possa ser um pouco de tudo, eu acho que era informação demais. Eu era mulher, preta, mais nova, acho que era muita informação.

Aurora indicou que a distinção entre racismo e homofobia, nas circunstâncias em questão, não faziam diferença para ela, que experimentava ambos os tipos de discriminação e a combinação deles a partir de um lugar único, como um sujeito uno, interpelado, ao mesmo tempo, a partir de atributos raciais e de uma orientação sexual que são estigmatizados. Com isso, a entrevistada ressalta a maneira como injustiças baseadas em sistemas de poder mutuamente constitutivos (COLLINS, 2004) são efetivamente vividas, muitas vezes, de maneira indissociável.

As situações narradas por Luiza, Carla, Conceição e Aurora constituem evidências adicionais de que a gestão dos arranjos de aliança e parentesco via uniões afetivas, ao menos no que tange ao patrulhamento e gestão da composição racial do núcleo familiar, é executada primordialmente por mulheres (BARROS, Z., 2003) – ainda que, aqui e ali, também alguns homens se encarreguem de tecer comentários que expressam desacordo ou animosidade em

relação ao vínculo inter-racial<sup>111</sup>. Esta seria mais uma das tarefas associadas à administração do lar e das relações que o configuram, e que são atribuídas às mulheres segundo a divisão sexual do trabalho (HIRATA; KERGOAT, 2007). Ao desempenhar tal papel, as mulheres operavam como as guardiãs do patrimônio racial da família branca, e constituíam o principal ponto de fricção com as entrevistadas no ambiente do núcleo familiar de origem de seus pares.

Passado o estágio de introduções, os atritos raciais persistiram, assumindo algumas formas recorrentes. Uma delas foi a minimização da seriedade da relação pela parentela branca, atendendo ao regimento da moralidade sexual<sup>112</sup>:

Carla: A família, a própria família [estranha a união]. Hoje... Não que eles nunca me aceitaram, mas hoje eu vejo que é mais acolhedor, é mais... Já sabe o que fala. "A mulher do Eduardo".

Bruna: Na família dele?

Carla: Na família dele.

A questão também apareceu para o casal que vivia em regime de união estável. Se decorrente da cultura das classes populares ou da adesão a um ideário moderno, a opção por constituir uma união estável, ao invés do casamento formal ou religioso, foi lida pelas mulheres como equivalente ao casamento. Contudo, a interpretação dos/as familiares brancos/as mostrou-se, por vezes, outra:

Bruna: E como foi isso pra você, com a família? De te apresentar, de conhecer, casamento, quando decidiram casar?

Teresa: Então, vamo lá. Pra... Tanto pra minha família como pra família dele, você percebia às vezes em um ou outro discurso que o fato de nós não termos casado juridicamente falando... Eu sou filha única da minha mãe, então pra ela era um sonho. "Ver a minha filha casar". Especialmente porque ela não casou. E, no caso, não da mãe dele, mas do pai dele, uma vez, eu me incomodei muito. [...] Depois de cinco anos juntos, a gente fez uma viagem pro interior do estado de origem dele pra conhecer parte da família dele. E aí ele [o pai] me apresentou como namorada de Paulo. Morando cinco anos debaixo do mesmo teto eu sou a namorada do seu filho?

Bruna: Você falou pra ele?

---

<sup>111</sup> Tal hipótese é ainda reforçada pelos resultados de pesquisa de Octavio Ianni. Ao investigar as relações raciais em Florianópolis na década de 1950, o autor apontou que, enquanto os homens brancos declaravam maiores resistências a conviver com negros/as em lugares como a escola e a vizinhança, as mulheres brancas apresentavam objeções à convivência sobretudo em bailes e na família. Sobre o achado, afirma o autor: "Evidentemente é a facilidade de criação de intimidade que leva o sexo feminino a rejeitar mais intensamente que o masculino aos negros e mulatos nesses dois círculos" (IANNI, 1960, p. 164). A mesma restrição é observada, como prática, na presente pesquisa.

<sup>112</sup> Por outro lado, Lélia Gonzalez indicou que as tensões com a família branca podem emergir apenas quando o casal inter-racial passa do namoro ou da união estável ao casamento, visto como inadequado para o par homem branco-mulher negra (GONZALEZ, 1994).

Teresa: Não, não, não falei! Mas assim, eu fiquei... A minha sogra que falou: "que namorada, o quê!". A minha sogra corrigiu, automaticamente assim, sabe? Mas assim, sabe? Pra minha mãe, não era a ausência de legitimidade de uma relação, era porque não tinha tido uma festa de casamento. E aí... Pra o meu sogro, possivelmente porque as relações no interior... Enfim. Então aquela não podia ser uma relação considerada legítima diante dos seus pares, sabe? Eu lembro que isso me incomodou muito.

Embora tanto o sogro quanto a mãe conferissem um status diferenciado à união estável e ao matrimônio formal, Teresa atribuiu diferentes motivações às leituras da genitora e do pai de seu atual marido. Para ela, sua mãe projetava na única filha o anseio de concretizar aquele sonho de amor romântico tipicamente associado às mulheres, a que certamente foi instigada a almejar ao longo de sua vida: a cerimônia de casamento, a festa, o vestido de noiva – sonhos que não alcançou realizar para si própria e que projetava na filha. Já o sogro, partindo de uma ótica considerada por Teresa como antiquada – "as relações no interior" –, apresentou a união como um relacionamento de menor legitimidade que um casamento. Ao tratar da relação como um vínculo informal, a leitura do sogro alinhava-se à interpretação da situação segundo parâmetros históricos racializados cristalizados na moralidade sexual. Minimizando a seriedade do relacionamento, ele o retratava como algo próximo à coabitação entre homem branco e mulher negra no regime de concubinato – termo de conotações pejorativas, que sugere uma união imoral, contraída por uma mulher de moral sexual duvidosa. Teresa, no entanto, contestava silenciosamente a posição do sogro, e reivindicava a união com o então companheiro como tão válida e autêntica quanto um casamento formal.

Outra questão que emergiu com alguma regularidade, de maneiras sutis ou explícitas, foi a desconfiança da família branca em relação a supostos interesses financeiros da parceira negra ao contrair a união<sup>113</sup>. Isso apesar de, conforme argumentei no capítulo anterior, ser comum o parceiro branco deixar de trabalhar para viver dos proventos da mulher negra, com base na premissa de menor status social da parceira, que ficaria assim em dívida com ele ao adentrar a união. No caso de Teresa, as dúvidas da família branca emergiram quando o casal resolveu morar junto:

Bruna: Como vocês resolveram morar juntos?

---

<sup>113</sup> Em sua pesquisa sobre relações raciais no Rio de Janeiro, Robin Sheriff relatou ter presenciado a expressão aberta, por parte de pessoas brancas, de preocupações quanto à "perspectiva da mulher negra", que se envolveria com homens brancos buscando na união um caminho para ascender socialmente (SHERIFF, 2001).

Teresa: A gente tava namorando, ele passou num concurso aqui em Brasília... E eu tava classificada no mesmo concurso. Então... Eu digo assim... No mínimo, a gente vai ter um salário alto...

Bruna: Que é nesse trabalho que você está hoje?

Teresa: Não, é outro. Eu terminei não sendo chamada nesse concurso, passei em outro, agora passei em outro de novo. Talvez esse negócio de profissionalmente tentar ir atrás do mesmo salário tenha a ver com essa história de não querer que eu parecesse uma... Alguém que tava se dando bem. Tipo assim, que a minha sogra não pudesse falar isso de mim.

Bruna: Mas ela deu a entender alguma coisa do tipo, quando vocês foram morar juntos?

Teresa: Então, é, eu senti um desconforto. Ele me tranquilizou quanto a isso. Eu senti um desconforto... Enfim, eu realmente só me tranquilizei quando eu passei num concurso público. Que eu queria passar, que eu achava legal e tudo mais. Que foi esse que eu tô agora. E esse outro, no fim das contas, não é o que eu gosto de fazer. Mas paga melhor.

A suspeita sobre a parceira negra aflorou mesmo quando não havia um desconforto expresso com o fato de que a mulher era negra ou tensões mais aparentes de qualquer ordem. Aqui, houve uma suspensão da ideia tradicional de que o homem deveria desempenhar o papel de provedor, e as entrevistadas sentiam-se convocadas a demonstrar que o seu interesse pelo companheiro não se pautava primordialmente pelo interesse por dinheiro. Na trajetória de Teresa, isso significou não apenas alcançar um emprego para ganhar bem, mas optar por substituir um projeto profissional baseado em preferências pessoais pelo intento de ganhar mais e alcançar o mesmo salário do marido, provando assim à família dele que ela não era uma “interesseira”. Não era a aprovação do companheiro que Teresa buscava, já que ele não se incomodava em ter um salário maior que o dela. Era ao estereótipo de mulher negra desonesta e maliciosa que ela reagia, figura acionada pelas ansiedades do grupo branco, aqui representados pela família do consorte. As tensões se articulavam, portanto, a partir da noção de diferença e inferioridade moral da parceira negra.

Uma situação algo semelhante foi narrada por Luiza. Quando eu a entrevistei, ela estava na reta final de seu doutorado e recebia uma bolsa de estudos, e seu marido tinha um emprego estável e um salário elevado, que custeava as despesas de moradia e manutenção do casal. O marido estava confortável com a situação; o sogro de Luiza, contudo, tinha sua própria opinião, segundo a qual agia para interferir no arranjo articulado entre o casal:

Luiza: O meu problema com o meu sogro é que ele se intromete muito na minha vida, mas não é racial. Ele é ansioso, ele acha que eu já tinha que tá trabalhando. [...] Mas ele tem muito carinho por mim assim. [...] Eu já decidi que eu não quero mais sair com o meu sogro. Ou eu não vou mais sair com meu sogro, pra não deixar ele intrometer na minha vida, ou eu vou dar uma cortada nele. Alguma medida eu tenho que tomar. Porque eu fico muito mal depois das coisas que ele fala comigo, sabe? [...] Aí em março acaba a minha bolsa e eu vou escrever a tese meio que o Cássio segurando as pontas financeiras. Não vou procurar trabalho porque eu vou viajar em julho pra fazer trabalho de campo e pretendo, assim que

voltar, começar a procurar trabalho. Dá pra gente segurar muito bem, assim. [...] Nossa renda é muito boa, não faz falta. Não é pro resto da vida, de ficar sendo sustentada por ele, mas é um período que eu vou ficar... E aí meu sogro fica assim: "Ah, porque não dá pra você ser sustentada pelo seu marido". Ele falou assim.

Como a narrativa de Luiza indica, a suspeita de que a parceira negra procure ou obtenha vantagem financeira com a união com um par branco pode emergir ainda quando as relações da mulher com a família do/a parceiro/a sejam descritas como próximas e afetuosas. O sogro de Luiza a instigava a procurar um emprego mesmo quando ela ainda recebia a bolsa de estudos que custeava os gastos pessoais da nora, e mesmo que a situação de dependência financeira em relação ao marido estivesse acordada entre o casal e fosse durar possivelmente apenas alguns meses. Porém, tais “atenuantes” não foram capazes de apaziguar as apreensões do sogro.

Embora as preocupações das famílias brancas sejam evidenciadas como uma desconfiança baseada na classe, e não de caráter racial, as suspeitas da família branca se fizeram presentes também para mulheres como Teresa e Luiza, que vinham de famílias de classe média e que cursaram pós-graduação em instituições de excelência, indicadores de que, como mostram as estatísticas disponíveis, elas tinham ou teriam um salário relativamente alto<sup>114</sup>, ou para Carla, que ganhava mais que o companheiro. Algo similar foi relatado por Yasmin, que me contou que a família de seu marido, branco, sempre havia suspeitado que ela, funcionária pública, ganhava menos do que ele, e que portanto ela deveria obter vantagens financeiras com a união. As desconfianças não apenas desdobravam-se em fofocas no círculo familiar – a rede de controle –, mas ainda culminaram no acesso do Portal Transparência pelos/as parentes dele, quando puderam constatar que, na verdade, ela é quem recebia mais. As cismas das famílias, embora colocadas em termos de dinheiro, refletem ansiedades raciais que os/as familiares hesitam em expressar abertamente.

No caso de Conceição, de origem pobre, as suspeitas e hostilidades da família branca e rica do companheiro foram escancaradas, e perduravam por todo o tempo de relacionamento. Ela descreveu a convivência com a família do parceiro como um “calvário”, e o termo me parece adequado para retratar o tipo de agressões que me relatou. As festas de família foram descritas como os eventos mais tensos, porque a parentela a ignorava solenemente e se reunia em rodas de conversa para falar mal da entrevistada em sua presença.

---

<sup>114</sup> No ano de 2014, a remuneração média de alguém com título de mestre foi de pouco mais de R\$ 9.700,00, e de aproximadamente 13.800 reais para quem tinha título de doutor/a (CGEE, 2016).

Em tais ocasiões, mesmo a cunhada, que no dia a dia lhe tratava um pouco melhor, transformava-se "em outra pessoa", e se juntava ao restante da família no comportamento desrespeitoso. Na formatura da irmã de seu marido, sua sogra, sabendo que Conceição não dispunha de recursos para comprar ou alugar uma vestimenta adequada à ocasião, disse-lhe que não se preocupasse, que ela se encarregaria de arranjar-lhe trajes adequados, como fez para várias outras pessoas da família. Para a entrevistada, no entanto, a sogra ofereceu um vestido que Conceição descreveu como "para usar no dia a dia", que possivelmente teria sido separado para doação. Almejava, com isso, exibir publicamente a pobreza da nora, expondo-a como alguém de uma categoria distinta e inferior.

A parentela do marido – sobretudo, a mãe dele – administrava as situações para que Conceição fosse retratada como uma impostora, como alguém que, embora presente, não dispunha de legitimidade para participar dos espaços de convivência da família. Pela humilhação ritualizada do "elemento estranho", a família branca procurava proteger a sua própria honra frente aos pares. Indicava assim que, se tolerava sua presença, o fazia apenas na condição de demarcá-la pública e sistematicamente como alguém que não estava qualificada para circular pelos espaços reservados às camadas mais altas e brancas da sociedade, exibindo a sua inferioridade em relação ao grupo ao qual pertenciam e cujas regras de participação ali representavam e resguardavam.

A família também se preocupava com a divisão de gastos entre Conceição e Juliano, na qual interferia:

Conceição: E aí, com o tempo, fui estudando... E não dependia muito. Trabalhava pra ganhar pouco, mas não dependia. Trabalhei no *call center*, mas pagava a minha faculdade. Não foi ele quem pagou. Isso eu tenho muito orgulho de falar: eu me formei com o meu dinheiro, com o meu suor, meu sacrifício. Porque minha mãe também não tinha condição de me criar. [...] Quando eu entrei na faculdade, só pra você ter uma ideia... [...] Eu tinha acabado de ter meu filho. Eu falei: "Não, vou dar um gás nisso, vou entrar na faculdade, fazer...". [...] E aí eu falei pra ele: "Você tem como você pagar a matrícula pra mim? Pra dar uma melhorada na vida". Ele tinha concordado. Gente, eu não esqueço disso, Bruna. Eu sentada ali na cozinha, tinha um telefone pendurado. Aí a minha sogra liga, ele todo na maior inocência: "Ah, porque a Conceição vai fazer faculdade, que ela passou, não sei o quê, e eu vou pagar". Pro azar da minha sogra, o telefone era tão alto que eu ouvi toda a conversa. Ela falou: "Não pague pra ela. Não pague pra ela" – ela aconselhando ele. "Porque, *esse tipo de gente* vira depois e vai te dar um pé na bunda". A mãe do neto dela, ela falou isso. E aí aquilo, eu só virei pra ele e falei: "Você não precisa falar mais nada, porque agora quem não quer sou eu".

Se as animosidades se mostraram mais acentuadas nesse contexto, tendo em vista a origem pobre de Conceição, há nítidas continuidades entre a maneira como ela era tratada pela família de Eduardo e os casos de Teresa, Luiza e Yasmin. Para todas elas, a família do

par branco interferia mesmo quando não investisse diretamente recursos no casal. Os/As parentes atuavam tendo em vista dois pressupostos que estão relacionados entre si, como dois lados da mesma moeda. O primeiro é que seu filho era inocente e estava sendo ludibriados pela parceira, e a família então agia para protegê-lo. O segundo é que o “oportunismo” das parceiras tinha por alvo ou punha em risco o patrimônio da família branca, numa tentativa de ascender socialmente às custas dessa mesma "inocência" de um seus integrantes<sup>115</sup>. A família agia a partir de um sentimento de grupo para tentar proteger um de seus membros contra o que eram tidas como intenções escusas de um elemento estranho e suspeito, com base na maneira como classificavam racialmente as parceiras de seus filhos.

A se pensar a partir de uma perspectiva coletiva, a família branca tem um papel fundamental em instituir e fazer operar alguns dos "mecanismos específicos de resistência à mobilidade social vertical" do grupo discriminado (MOURA, 1988). A interferência das famílias brancas de classe mais alta impõe um bloqueio à circulação de patrimônios de um grupo racial – branco – a outro – negro –, que é instituído inicialmente "de fora", pela parentela de seus parceiros, e depois incorporado pelas entrevistadas, quando procuram se afastar da imagem de interesseiras. O status de classe dos/as integrantes do casal e o capital econômico do qual cada um/a dispõe não são necessariamente equiparados pela união estável ou casamento – ainda que o status atribuído com base na classe seja relevante para a própria composição do casal<sup>116</sup>. Pensando a lógica das uniões como parte de um sistema de alianças entre grupos raciais, mesmo o casamento formal entre uma mulher negra e um homem branco não supera completamente as barreiras estabelecidas pelo grupo branco ao grupo negro, já que o primeiro lança mão de estratégias que limitam o alcance da ligação entre os grupos – inclusive, em termos de acesso a bens e patrimônio.

---

<sup>115</sup> Nesse ponto, os meus achados divergem dos de Moutinho (2004), para quem as acusações de tentar ascender socialmente ou manter um status anteriormente adquirido via união inter-racial são mais fortemente relacionadas ao par homem negro/mulher branca. Na minha pesquisa, tais acusações foram consistentemente insinuadas às mulheres negras pelas famílias brancas de seus pares.

<sup>116</sup> Como indica, por exemplo, a noção de “troca de status”, segundo a qual homens negros de classe média se casariam com mulheres brancas de classe mais baixa do que a deles. A união é vista como uma troca, na qual a mulher ganha acesso a patrimônio e um status de classe mais elevado, e o homem partilha do status racial mais elevado da parceira. O pressuposto da formulação é, portanto, que os/as cônjuges passam a compartilhar de algum status mais elevado de que o/a outro/a disponha, ao adentrar a união. Ver, sobre o tema, *As elites de cor* (AZEVEDO, 1955) e *Raça, "cor" e desejo* (MOUTINHO, 2004).

A imagem do parceiro branco "inocente" faz referência a uma dinâmica típica do discurso da democracia racial, que fornece o quadro de referência para as suspeitas. A associação da mulher negra ao sexo e à "lassidão moral" – amplamente retratada no capítulo anterior – e a representação do homem como dotado de um apetite sexual incontrolável (HEILBORN; CABRAL; BOZON, 2006; PARKER, 1991), fazem dele uma potencial vítima das negras "maliciosas" (GIACOMINI, 2006; MOUTINHO, 2004). Quando a discussão patrimonial entra em questão, há ainda o enquadramento típico do vínculo entre homem branco e mulher negra como uma relação na qual se troca dinheiro por sexo, que se revela nas rotineiras abordagens de homens brancos a mulheres negras desconhecidas como prostitutas, quando o casal mulher negra-homem branco é lido por terceiros como integrando uma relação entre prostituta e cliente – como indicarei mais à frente –, ou ainda em certas representações presentes em escritos acadêmicos<sup>117</sup>.

Iludido e encantado pelos poderes perigosamente sedutores atribuído às mulheres negras – e principalmente às "mulatas" –, o viril homem branco precisaria da intervenção protetiva de sua família. Enquanto característica associada às mulheres negras, o apetite sexual funciona como atestado de lassidão moral. Para os homens brancos, ao contrário, a imputação de apetite sexual acentuado resulta na presunção de uma certa inocência – atributo mais comumente associado às mulheres brancas – e, como desdobramento, de vulnerabilidade.

Por outro lado, entrevistadas como Conceição e Carla também consideraram que seus maridos eram "inocentes", mas em outro sentido. Retornando ao momento em que o marido apresentou Conceição à família, quando perguntei se ele tinha dito antes que ela era negra, sua resposta foi:

---

<sup>117</sup> O seguinte trecho da obra de Luiz Aguiar Costa Pinto é, nesse sentido, exemplar: "No Brasil, a mulher de cor tem sido idealizada como instrumento de prazer sexual do homem, isto é, do homem branco. Esta situação ideal de "rainha", de "mulher quente", de objeto preferido de prazer (implicitamente obsceno e extraconjugal) tem sido propagada e difundida de todas as formas: no samba, na canção, na trova, na anedota, na novela, no romance, no teatro. *Isto, na prática, tem significado apenas o elogio do concubinato, pois outra não tem sido, historicamente, nas condições objetivas do patriarcalismo doméstico brasileiro, a via principal do acesso da mulher de cor, especialmente da mulata, a esferas sociais diversas dos baixos níveis em que vive a maior parte da população negra e mestiça.* Quando a mulher de cor começa a ascender por outras formas na escala social – além de outros óbices comuns à cor independente de sexo, e ao sexo independente de cor – encontra, nessa arraigada atitude das camadas, um fator de resistência à sua ascensão como força de perpetuação de seu status subalterno" (COSTA PINTO, [1953] 1998, p. 116-117, grifos meus).

Conceição: Eu acho que não. Porque, na inocência dele, ele era tão... “Eu estou indo apresentar uma pessoa, que é independente [de raça]”. Que é normal levar pra apresentar a namorada. Aí ele ficou assim totalmente sem graça...

Segundo Conceição não sendo racista, o namorado (e depois marido) seria incapaz de antecipar ou mesmo de notar – no caso de Carla – as atitudes discriminatórias de suas famílias de origem em relação às suas companheiras. A sua incapacidade de atinar para malfeitos familiares adviria da combinação entre a pertença ao grupo racial não discriminado e a inexperiência como perpetuador da discriminação. As entrevistadas supuseram que o racismo, para que fosse percebido por alguém, deveria ser sentido na pele ou então praticado, de modo que a incapacidade de captá-lo era lida como uma virtude.

Resguardando-se sob o rótulo de "inocente", os parceiros brancos das entrevistadas puderam se eximir de tomar qualquer tipo de atitude frente às situações discriminatórias orquestradas por suas famílias, que, como espectadores, presenciavam. Cultivando tal imagem, eles evitaram ter que negociar a sua branquitude, mesmo se relacionando com mulheres negras (SCHUCMAN, 2018). Sua postura exemplifica uma das maneiras pelas quais o par branco que adere ao discurso da democracia racial age de maneira calculada – o que não significa "consciente" – para esquivar-se das tensões raciais e, desse modo, continuar a "não ver" o racismo que se manifesta em relação à pessoa com quem constitui um vínculo afetivo. Longe de serem características naturais intocadas dos/as que se pretendem imaculados/as pela noção de raça, a "incapacidade de ver cor" – ou *colorblindness*, para usar o termo empregado pela bibliografia anglófona<sup>118</sup> – e o estado de ignorância quanto ao racismo, são, para os/as brancos/as que se valem do recurso, um lugar cuidadosamente cultivado e ostentado<sup>119</sup>. Para o par negro, essa atitude pode resultar em um sentimento de incompreensão e de solidão.

Nem todos os casais negociavam as tensões raciais no contexto familiar delegando o tratamento da questão à mulher negra, no entanto. Teresa, por exemplo, recorria de certa

---

<sup>118</sup> Para um exemplo do uso do termo *colorblindness* em referência às relações raciais brasileiras, ver, por exemplo, *Becoming Black Political Subjects*, de Tianna Paschel (2016).

<sup>119</sup> A postura adotada pelos parceiros de Carla e de Conceição assemelha-se àquela que Ruth Frankenberg (1993) relatou entre os/as brancos/as nos Estados Unidos. Para a autora, *colorblindness* é um modo de pensar raça que se organiza a partir do esforço para não ver diferenças raciais. A "incapacidade" de notar a cor das outras pessoas é tomada como uma forma polida de abordar raça, ao mesmo tempo que consiste numa estratégia para que pessoas brancas evitem tratar das diferenças de poder entre grupos sociais com base nos atributos raciais.

forma ao ideário moderno-igualitário de relações afetivas para lidar com a família branca do marido:

Bruna: Voltando um pouco pra questão da família, como você negocia isso com seu marido? Ele fala alguma coisa pra família dele? Vocês conversam sobre isso? Ou não? Como é isso? Por exemplo, essas coisas da mãe dele, você comenta com ele?

Teresa: Sim.

Bruna: E qual que é a reação dele?

Teresa: Então... A gente meio que divide as lutas. Eu cuido da minha mãe e ele cuida da mãe dele, para que não afete a nossa relação. A gente tenta gerenciar isso. Conversa sobre, mas quem age... Ele age com a mãe dele e eu ajo com a minha mãe.

A questão aparecia como uma dentre outras, mais uma tarefa incorporada na divisão igualitária de responsabilidade entre os membros do casal. Mesmo assim, algo precisava ser deixado de lado:

Teresa: Sinceramente, quando começa a me incomodar assim, uma coisa que é preconceituosa [por parte da sogra], eu respiro fundo. Ela é uma figura de quase 70 anos, eu não vou... [...] Eu trato como uma coisa que não é possível mudar, como características específicas da personalidade. Em todos os espaços que eu tô eu sou exceção, sabe? Tipo assim... Quando você consome, a roupa que você vai comprar... O lugar que você vai viajar... Eu não queria brigar por mais uma coisa. Eu acho que é por isso que eu busquei mais essa de estabilidade emocional e afetiva.

Teresa sentia-se exausta pela necessidade de resistir à discriminação em múltiplas esferas da vida, e por isso entendia que nem todas as batalhas que se apresentavam poderiam ser combatidas. Ao encontrar a possibilidade de construir um relacionamento que ela descreveu diversas vezes como "tranquilo" e também com "igualitário", preferia sacrificar alguns embates com a sogra, engolindo a seco situações de discriminação.

Já Luiza mostrou-se um tanto mais exigente para com seu marido:

Bruna: Ele [o seu sogro] falou isso na frente do Cássio?

Luiza: Falou.

Bruna: E o Cássio interfere?

Luiza: Não.

Bruna: Te chateia de alguma forma que ele não interfira?

Luiza: Eu vou falar com ele. Acho que me chateia sim. Eu vou falar com ele sobre isso hoje.

Provocada pela minha pergunta, mas também como parte de um entendimento geral que já havia demonstrado no decorrer da entrevista, Luiza compreendia que a atitude do sogro era um problema não seu, mas da relação – e, portanto, também do marido. Em seu relacionamento com Cássio, ela encontrava e construía um espaço em que tratar de tais assuntos era possível e necessário. O casal engajava-se num processo de aprendizado e na

tentativa de transformar a microesfera de relações que teciam a partir de seu vínculo e para além dele.

Assim como Luiza, em seu relacionamento com Dora, que é branca, Aurora enxergava um espaço de cumplicidade e de troca que abrangia questões raciais e a possibilidade de abordar a temática do racismo, mesmo quando o problema despontava no ambiente da família de sua parceira. A família de Dora, porém, mostrava-se muito mais amistosa do que as dos/as parceiros/as de outras entrevistadas:

Aurora: [A família de Dora] foi a família que melhor me acolheu. [...] Tem muito almoço, muito aniversário, muito lanche, muito conhecer neném, porque a galera vai se procriando... Então é uma família com quem eu convivo muito. Não sou a primeira namorada nem a primeira mulher negra a circular lá. Então não sei também como que foi essa abertura de portas pra quem veio antes de mim. A Dora também só teve namoradas e ela namora desde muito cedo, desde a adolescência dela. [...] Acho que a Dora já teve uma namorada... Não sei se teve outra. Mas, que eu conheço, teve já uma namorada negra. [...] É uma galera que me acolhe muito.

Na medida em que portas precisaram “ser abertas”, a admissão da parceira negra não foi considerada algo espontâneo ou natural. Aurora indicou que a família de Dora havia passado por um processo prévio de convivência e aprendizado com pessoas negras e relacionamentos homoafetivos, do qual ela se beneficiava ao ser bem acolhida.

A boa convivência e a aceitação da família de Dora, porém, não significavam que não emergissem por vezes questões de cunho racial:

Aurora: Mas é uma família branca. Hoje, por exemplo, eu tenho um amadurecimento muito maior pra tá nesses espaços assim. É uma família que tem pessoas muito ricas... Então sei lá, velho. Umas paradas que eu não... E eu já fico mais à vontade pra compartilhar isso com a pessoa. Com a Dora, por exemplo. Até porque eu e a Dora, a gente conversa muito sobre isso. Então sei lá, teve um aniversário de uma prima dela que foi dentro de um restaurante que eu nem sabia que tinha, dentro desses condomínios que dão pro Lago Sul. Cara, só tinha gente branca. De preta, era eu... [...] Aí eu dei uma olhada assim, dentro do restaurante tinha um garçom preto. Aí eu: "Ah, véi". Eu falei: "Amor, só tem eu de preta aqui". Aí ela: "Você quer ir embora?". Eu falei: "Não, por enquanto, não. Mas... Só pra você saber que... É um lugar que é muito... Né?"

Aqui, é notável que raça e classe apareçam quase que fundidas – a família branca rica; o lugar abastado que concentrava pessoas brancas; o garçom prestador de serviço como única outra pessoa negra presente. Aurora sentia-se como uma *outsider*. Já sexualidade, que despontava como foco principal ou adicional de tensão em outros momentos, desapareceu como fator importante para o contexto descrito. A possibilidade de discutir seus sentimentos e encontrar acolhimento na companheira branca, contudo, suavizavam os desconfortos gerados pela situação.

Considerando-se as relações entre as mulheres negras e as famílias brancas de seus/suas parceiros/as, alguns fatores mostraram-se mais relevantes para o tipo de recepção encontrado pelas entrevistadas. O tom de pele foi um dos elementos que fizeram diferença, com desvantagem para as mulheres de tez mais escura. Pertencer a classe social mais baixa do que a da família de origem do/a parceiro/a também implicou no agravamento das animosidades. Ainda assim, ser negra de pele clara e advir de classe social igual ou superior à da família do/a companheiro/a não impediu que as entrevistadas encontrassem hostilidades da parte da família de seus pares, e foram encontradas resistências às uniões inter-raciais em famílias brancas de todos os segmentos sociais. Além disso, o vínculo com outra mulher despontou como um fator de maior tensão do que ser negra num relacionamento inter-racial, no contexto da família branca – embora tais elementos, como motivadores de discriminação, não se mostrem facilmente dissociáveis. Por fim, em alguns casos, as tensões raciais foram amenizadas pela existência de relações inter-raciais prévias na família branca<sup>120</sup>.

Numa família inter-racial, encontrei valores e dinâmicas que se sobrepuseram aos relatados para as famílias brancas. De fato, a situação de interferência mais drástica em um relacionamento relatada durante a pesquisa ocorreu no contexto de uma família inter-racial.

Ainda durante a infância, Elza tornou-se órfã. Seu pai faleceu quando ela tinha ainda menos de um ano, e a mãe, quando ela tinha 10 anos. Ela passou então a morar com o irmão – como ela, negro – e com a cunhada, Alice – branca e muito mais velha do que Elza. Se nunca chegou a assumir completamente o papel de mãe, a cunhada não deixava de representar, para a entrevistada, uma figura de referência, dotada de certa autoridade.

Aos 17, Elza tinha saído de casa e sustentava-se sozinha. Na época, ela já havia se mudado para Brasília. Em uma de suas visitas à cidade de origem, Elza reencontrou um antigo namorado de infância, ali mesmo do bairro em que crescera. O casal se reaproximou; depois de algum tempo, ele a pediu em casamento, e ela pensava em aceitar o pedido. Quando partilhou a notícia com a cunhada, no entanto, Alice manifestou suas próprias preocupações quanto à união:

Elza: Ela é branca, mas ela não deixou eu casar com ele porque diz que ele era loiro e eu era mulher negra. [...] Eu me senti segura quando ele me pediu em

---

<sup>120</sup> Os mesmos fatores foram apontados por Zelinda Barros (2003). Outros estudos indicam a objeções de brancos/as de todos/as os estratos sociais às uniões inter-raciais. A maioria deles, porém, indica que a resistência a parceiros/as negros/as para uniões formais é maior entre os segmentos mais abastados. Nesse sentido, ver, por exemplo, os trabalhos de Octávio Ianni (1960), Cleusa Turra e Gustavo Venturi (1995) e Francis Twine (1998b).

casamento, eu não senti que eu era nova pra casar. Eu queria, né? E aí ela limou! "Não, vocês não devem se casar, não. Imagine, ele um homem branco, dos olhos claros, e você uma negra!". E ela é branca e meu irmão é negro, e ela é mulher do meu irmão. Mas, quando você é inocente, né? Ninguém trabalhou a sua mente pra você se defender, eu achei aquilo estranho, mas achei normal. E até obedeci ela. Esse daí foi um amor de infância que poderia ter sido o amor da vida, né?

Para Alice, constituir um relacionamento estável com um homem negro não resultou em maior aceitação a todos os vínculos afetivo-sexuais entre negros/as e brancos/as, ou mesmo na dissolução de crenças na existência de diferenças e desigualdades significativas entre raças. Com seu comentário, ela defendeu que haveria uma diferença entre o seu casamento e aquele que seria constituído por Elza. Quando Alice uniu-se ao irmão de Elza, ela já era uma mulher mais velha e com vários/as filhos/as. Tendo em vista estereótipos machistas, suas chances de encontrar pretendentes – ao menos, pretendentes brancos – encontrava-se reduzida. Não é difícil enxergar em seu relacionamento com um homem negro pobre mais jovem do que ela um caso de troca de status. Em tal contexto, a noção de diferença/inferioridade dos sujeitos negros não apenas coexiste com a união, mas é ainda significativa para que ela aconteça.

Talvez Alice tenha agido por inveja, por considerar que Elza, a quem atribuía menor status racial, não deveria alcançar algo de que ela, branca, via-se desprovida – o valorizado parceiro branco. De todo modo, Alice expressou a ideia de que existiriam diferenças importantes entre a união de uma mulher branca com um homem negro e aquela contraída entre uma mulher negra e um homem branco. Explicitando uma regra pertinente à moralidade sexual, Alice defendia que a configuração mulher negra-homem branco, apenas, seria inaceitável, já que, como homem e branco, o parceiro de Elza estaria dotado de um status social superior ao dela no que tange ao gênero e também à raça – sobretudo quando tanto ele quanto ela advinham da mesma classe social<sup>121</sup>. A cunhada nem precisou se estender muito em seu argumento, já que, partilhando ao menos vagamente das mesmas compreensões, Elza entendia a objeção de Alice como "normal". Segundo a entrevistada, compreender os fundamentos racistas das ações da cunhada seria algo que dependeria de um aprendizado que se daria no futuro, com a perda da "inocência".

---

<sup>121</sup> Recuperando a análise de Moutinho sobre a bibliografia que versa sobre a "troca de status", sob tal perspectiva, as mulheres negras, de status social inferior em termos de gênero e de raça, e, via de regra, também em termos de classe, não teriam o que "trocar" (MOUTINHO, 2004).

Ao contrário das mulheres das famílias brancas, Alice não agiu em nome do núcleo familiar branco, mas para proteger a honra e a "pureza" de todo o grupo branco. Tomando a preservação da branquitude como um projeto coletivo (SCHUTZ, 1979; VELHO, 1994), a interferência de Alice resultou numa importante alteração no rumo das decisões de Elza e, assim, da trajetória de vida da entrevistada.

#### **4.1.2. A família negra**

Itamar, negro e advindo das camadas sociais mais baixas, foi o primeiro companheiro de Elza e o pai de sua filha e de seu filho. Em vários aspectos, ela considerava que haviam sido felizes. "Foi amor de verdade" – me disse, sobre a relação. Porém, depois de alguns anos de relacionamento, Elza resolveu se separar:

Elza: Ele é um homem muito bonito. Mas muito mulherengo. E, na família dele, eles têm a cultura que o homem pode ter um monte de mulher e a mulher tem que ser fiel ao marido. O pai dele passou isso pra ele e pros irmãos e eles são desse jeito, você tá entendendo, Bruna? E eu só me separei dele por conta disso, eu não quis ficar com ele.

A interferência da família de Itamar estendia-se para além da socialização machista. Como um grupo, a parentela questionava a escolha de uma parceira com o perfil de Elza por um de seus membros, e buscava interceder ativamente nos rumos do relacionamento:

Elza: A família dele é preconceituosa! Negro que não gosta de negro. O único negro que eles gostam é dos netos. [...] Mas mulher negra ou marido negro, pessoas negras, eles não aceitam. E é da cor disso aqui. Você acredita nisso? O pai é da cor desse celular, o pai é preconceituoso. [...] Eles não gostam de mulheres negras. Então isso daí foi também, né? E aí, o que acontece? A tia botava um bando de mulher pra poder ele se sair de mim, né? E a tia dele tinha lá um terreno, e ele morava com a tia dele lá.

Contudo, nem sempre as coisas foram assim. A entrevistada indicou que a relação dos/as parentes de Itamar com Elza alterou-se no passado, a partir de marcos bem delimitados no curso do relacionamento que viveram:

Elza: Só quem não são racistas é o pai e a mãe. Mas as tias, os irmãos... E assim todo mundo. Aí, quando eu tava namorando com ele, todo mundo gostava de mim. Aí, quando viram que a gente passou pro sério mesmo, pra ser marido e mulher, e eu fiquei grávida, aí pronto! Que eu já não era mais mulher pra ele! [...] Devem ter pensado: por que que não quis compromisso com a loira? Com a do cabelo liso? Foi querer compromisso logo com essa negra!". Como eles são preconceituosos, né? "Não, não vai dar certo não, vou atrapalhar!".

Como no caso da mãe de Glória, que relatei no segundo capítulo, a gravidez – assim como o casamento (GONZALEZ, 1994) – enseja laços de parentesco e reciprocidade que

reforçam os vínculos entre a mulher e a família de seu par. Por isso, este é um momento em que a rejeição da família do parceiro à parceira negra tende a aflorar. Embora a família do companheiro gostasse dos/as netos/as mais escuros/as, a parentela pressionou o casal até que a entrevistada resolvesse pôr um fim do relacionamento, passando então a criar sozinha o filho e a filha do casal. As pressões familiares resultaram na fragilização do relacionamento e na sua ruptura, e também na típica situação de monoparentalidade feminina – mais comum entre mulheres negras –, que abordei no capítulo 2.

Interessada em compreender melhor como a família de Itamar expressava suas restrições às mulheres negras como parceiras de seus/suas integrantes, continuei com as minhas indagações:

Bruna: Eles chegaram a falar alguma coisa para você? Ou [falavam algo] pra ele, que tenha chegado a você?

Elza: Para mim? Sim! Eles falavam dos outros. Estando comigo. A gente ia pra igreja, todo domingo a gente ia pra missa. [Uma vez,] A gente estava sentado na mesa: eu, ele e meu cunhado. Todos os três negros. [...] Aí passou uma mulher negra e ele falou: “Lá vai aquela neguinha” – desse jeito. Você tá entendendo? Ou então: “aquela negra beicuda”. Você está entendendo? Não se referia à Fulana. Era sempre botando apelido. E, quando se referia à pessoa que era branca, não falava isso. “Aquela branca isso e aquilo”. Entendeu? E os irmãos dele... Nenhum deles gostava de mulher negra. Nenhum deles gosta. Eu era a única, de todos os irmãos, e até da irmã, que escolheu [um par] negro. O resto, só tinha mulher branca.

Bruna: Mas eles falavam isso?

Elza: Não gostam! Fala! Não gostam! Falavam: “Aquela neguinha do cabelo duro, você tem que arrumar uma mulher branca!”. Falavam! [...] E falavam pra ele. Que eu não era mulher pra ele, que tinha não sei quem que era tão branquinha, bonitinha... que, de todos os irmãos, ele foi escolher uma negra!

As pressões de famílias negras para que seus integrantes contraíssem vínculos afetivos com pessoas brancas já foram documentada por diversas pesquisas, e aparecem em expressões típicas tais como "melhorar a raça", “limpar a família” e "clarear a família"<sup>122</sup> (BARBOSA, 1983; BASTIDE; FERNANDES, [1955] 2008; BICUDO, [1945] 2010; HORDGE-FREEMAN, 2015; OLIVEIRA, L., 2016; PINTO, 2004; SHERIFF, 2001; SOUZA, N., 1983; TEIXEIRA, 1986). Como no cenário narrado por Elza, o ideal de branqueamento desdobra-se em pressões do núcleo familiar de origem para que seus integrantes escolham os/as parceiros/as "certos/as" – isto é, brancos/as, ou ao menos mais claros do que eles/as. O ideal de embranquecimento é vivido pelas famílias negras como um projeto, no sentido de uma conduta que está organizada para atingir finalidades particulares

---

<sup>122</sup> Curiosamente, não encontrei na pesquisa para esta tese tensões familiares em torno da cor dos/as filhos/as – uma questão que havia aparecido em minha dissertação de mestrado (PEREIRA, B. 2016).

(SCHUTZ, 1979; VELHO, 1994). Embora não consistisse, a princípio, num projeto individual de Itamar, "embranquecer" era um objetivo familiar importante, a ponto de mobilizar outros membros para intervir sistematicamente quando a meta eleita pelo grupo se viu posta em risco pelo "desvio" de um de seus/suas integrantes.

Para além da transmissão da preferência pelo par branco durante a etapa da socialização, o caso de Elza indica que o ideal de branqueamento funciona de algumas maneiras particulares. Em primeiro lugar, os/as integrantes da família negra punham em prática os princípios da moralidade sexual segundo os quais as mulheres negras são parceiras adequadas para se viver relações afetivo-sexuais efêmeras e/ou informais, mas não oficiais e que resultem em filhos/as. Quando um de seus membros transgrediu tal "norma", e passou a constituir um relacionamento sério e com filhos/as, houve um acirramento das animosidades. Além disso, eram tecidas críticas abertas à estética de mulheres negras por parte dos homens do grupo familiar, inclusive, em frente à consorte negra. Os comentários e críticas desvalorizavam o integrante da família por sua escolha e criavam, para Elza, um clima desconfortável e, por vezes, francamente hostil. Por fim, os estratagemas de familiares basearam-se na ideia de sexualidade masculina incontrolável e na conseqüente "oferta" de outras mulheres, brancas, ao companheiro de Elza, incentivando-o a traí-la e "lembrando-lhe" de que ele teria acesso a opções "melhores" – no sentido de socialmente mais valorizadas.

A noção de que o par ideal para os membros da família é alguém branco circula, portanto, entre famílias brancas e negras. A razão para a preferência por parceiras brancas em cada grupo é, no entanto, distinta. O que motiva as famílias brancas é a tentativa de resguardar o seu patrimônio material das investidas da "negra oportunista" e o seu patrimônio simbólico, ensejado pela branquitude. Elas se orientam por intuítos de manutenção, de preservação do passado, de continuidade. Já as famílias negras são mobilizadas a partir da internalização dos valores hegemônicos da supremacia branca, e orientam-se pela busca de transformação do status social e das condições de vida do grupo. O grupo quer deixar para trás, com sua negritude, as agruras e infortúnios que o assolam há gerações (MOURA, 1988), tendo em vista um projeto de futuro que se vale da "esperança branca" (GONZALEZ, 1982a). Embranquecer é então um projeto subversivo, no sentido de que romperia com a posição social que a família tem historicamente ocupado. É, no entanto,

simultaneamente uma meta conservadora, no sentido de que reproduz a ideia de superioridade branca.

Ao longo desta tese, indico que, das primeiras etapas da socialização ao contato com instituições e outras pessoas no decorrer de sua trajetória de vida, os/as negros/as aprendem a significar a si mesmos/as e sua posição perante outras pessoas a partir de um universo simbólico que institui diferentes significados e posições para a branquitude e para a negritude. Negritude está simbolicamente associada a atraso, primitividade, pobreza, feiura, doença, sujeira, desvio moral e servidão (BICUDO, [1945] 2010; FANON, 2008; SOUZA, N., 1983); branquitude remete a riqueza, inteligência, beleza, saúde, prestígio e poder. Ideias, valores e representações racistas e relativos à supremacia branca são compartilhados também com os/as negros/as, e interiorizados em maior ou menor medida (FANON, 2008; NOGUEIRA, I., 1998; SOUZA, N., 1983). Assim como a imagem da mulher negra hipersexualizada (e do homem negro hipersexualizado) (MOUTINHO, 2004), a noção de que a negritude pode ser diluída através das gerações desponta como um “motor” da proposta de embranquecimento populacional, promovida pelas elites nacionais dos países latino-americanos de maiores contingentes populacionais não brancos a partir do século XIX (ANDREWS, 2014; SCHWARCZ, 1993; STEPAN, 2005).

Os/As familiares de Itamar, ao falar depreciativamente sobre mulheres negras, expressavam impressões pejorativas que também lhes diziam respeito. Nesse contexto, atrair e manter um par branco adquiria o status de uma façanha. Um relacionamento com uma pessoa branca era visto como um bem simbólico, que elevava a pessoa negra aos próprios olhos e aos olhos de seu grupo racial. Já a relação com uma mulher negra significava um atavismo, uma fixação nas condições de vida passada e do presente, dos quais queriam se distanciar. De maneira contígua, o par branco era investido de um valor estratégico, pois a prática da mestiçagem figurava para a família negra como uma solução, um caminho de redenção que, pela reprodução biológica, levaria aos resultados desejados no longo prazo. Longe de ter origem na insignificância da raça em um relacionamento inter-racial, a importância conferida ao/à parceiro/a branco/a aponta para uma preocupação acentuada e perene com ela.

Ainda que o caso em análise seja significativo em si mesmo, este foi o único relato de tensões com a família negra do par com base na pertença racial das entrevistadas. Me

parece que o mais comum é que tais preferências se expressem, no meio familiar, de formas mais brandas, sem chegar a gerar um conflito aberto:

Sandra: Mas enfim, essa minha tia e algumas tias minhas, elas têm um pouco de preconceito com caras negros. Elas falam assim: "Nossa, o meu medo é nascer um menino com o cabelo ruim!". Gente, eles falam isso, daquele jeito – "Com cabelo ruim! Não quero! Vou procurar um cara branco, de cabelo liso...". Mas assim, jamais elas iam falar assim: "Não fique com esse cara porque ele é negro". Mas obviamente, se mandasse eles esconder, eles iam escolher um cara branco.

No mais, mesmo as famílias negras de classe média, às quais se atribui um fortalecimento do ideal de branqueamento, foram retratadas como amistosas e afáveis para com as entrevistadas. As relações das entrevistadas com a família negra do par mostraram-se, assim, muito mais amenas do que aquelas constituídas entre elas e as famílias brancas dos/as seus/suas parceiros/as. De fato, seja com base num discurso antirracista ou como estratégia para evitar a discriminação, algumas famílias negras recomendam aos seus membros que se relacionem com pessoas negras (BARBOSA, 1983). Por outro lado, é possível que as famílias das entrevistadas, cientes das resistências sociais à união afetiva com mulheres negras, valorizassem os seus pares quando elas constituíam um relacionamento – ao menos, quando as entrevistadas adentravam um relacionamento heterossexual. Assim, as participantes da pesquisa também não descreveram, mesmo quando instigadas, situações em que, advindas de família negra, tenham observado contrariedade de seus/suas parentes quando se relacionaram com um par igualmente negro.

Entretanto, não se pode dizer que os pares brancos tenham se deparado, de maneira uniforme, com uma atmosfera receptiva no âmbito das famílias negras:

Luiza: Agora, você tem que ver com a minha família, né? Porque eles também tiveram uma questão. De negros, sempre negros... Porque aí é isso, né? Eu tinha o Tiago como namorado, ele é quem minha família conhecia. Os outros... E todo mundo gostou. Aí, de repente veio um branquelo no aniversário da minha irmã, ele foi muito zoado. Meu irmão zoou ele muito. Tipo: "Olha lá, tá ficando rosa! Ih, tá ficando roxo!". "Olha, ele muda de cor!". Uma coisa bem assim... Com o fato dele ser branco. E o meu irmão ficou muito desconfiado. E todo mundo ficou muito desconfiado dele, sabe? Primeiro que já tinha uma coisa com o Tiago, segundo que ele era branco. Então... "Quem é esse menino aí? Que que ele tá querendo?". Mas hoje ele é super amigo.

Antes de se relacionar com Cássio, Luiza havia vivido um longo relacionamento com um homem negro, Tiago, que caíra nas graças de sua família. O novo namorado foi introduzido à parentela logo que começaram a se relacionar, sem muito tempo para que houvesse algum tipo de "preparação" para a notícia. Cássio compareceu a uma festa familiar, levantando as suspeitas de toda a parentela e, sobretudo, do irmão de Luiza.

Tal qual as famílias brancas, a família negra via com reservas o relacionamento de Luiza com um homem de outro grupo racial. Ao contrário daquelas, no entanto, as intervenções não decorriam de suposições baseadas na inferioridade racial do "intruso". Pelo contrário, foi pelo status de superioridade racial associado à branquitude, lido à luz dos parâmetros históricos de envolvimento afetivo-sexual de homens brancos com mulheres negras, que Cássio foi tomado como uma ameaça, como um potencial predador. Tratava-se, primordialmente, de uma postura defensiva frente aos/às brancos/as (ALVES, 2010; IANNI, 1960; PINTO, 2004) – e sobretudo aos homens brancos.

Se nas famílias brancas as mães eram as principais interventoras, nas circunstâncias em questão, foi um homem negro quem desempenhou o papel de protetor ou guardião. O que se buscava resguardar era menos a continuidade genético-fenotípica da família negra do que a honra do grupo e os sentimentos de Luiza, postos em risco por supostos interesses "escusos" do homem branco que, tipicamente, procura na união com uma mulher negra uma "aventura" sexual, mas não um relacionamento sério. A família preocupava-se que o vínculo viesse a se converter numa versão contemporânea do romance "Clara dos Anjos" (LIMA BARRETO, [1948] 2011), no qual a protagonista "mulatinha" de Lima Barreto é seduzida por um homem branco que depois a abandona em desgraça. O irmão assumia o papel patriarcal de protetor da irmã e da honra familiar.

A parentela de Luiza me pareceu dispor de um perfil liberal mais do que do conservador, inclusive no que tange ao gênero. Mesmo assim, o irmão presumia uma certa inocência de Luiza quanto às intenções do par branco: ser mulher era o que parecia deixá-la vulnerável à ameaça representada pela figura do homem branco "corruptor". Um homem da família que buscava assegurar que a irmã não fosse sexualmente "explorada" por um homem branco instituíra a imagem de uma "mulher de família", oposta aos estereótipos da "mulata" "avulsa" e sexualmente disponível (GIACOMINI, 1994). Nesse sentido, o homem negro que agia tendo em vista a proteção da irmã e da honra familiar ajudava a compor a imagem de uma família negra de classe média que, se não ia tão longe a ponto de adotar um comportamento "puritano" (BARBOSA, 1983; IANNI, 1960; VIVEROS VIGOYA, 2000), como outras, ao menos lançava mão de uma política de respeitabilidade em que a promoção da "dignidade" do grupo, em contraponto a estereótipos racistas, valia-se do desempenho dos papéis modelares de gênero (GIACOMINI, 2006).

Em se tratando de entrevistadas que viviam relacionamentos homoafetivos e que relataram ter apresentado suas parceiras ou terem sido apresentadas à família negra, a pertença racial não foi referida como problemática. Em partes, a ausência de repercussão quanto ao aspecto racial derivou da ausência de representações quanto ao envolvimento afetivo-sexual entre mulheres do universo simbólico nacional e das narrativas sobre constituição da nação (AIDOO, 2018; CURIEL, 2013). Ao mesmo tempo, a orientação sexual apareceu como um fator preponderante de conflito (potencial ou deflagrado) e exclusão por parte das famílias – a própria ou a da parceira:

Ivone: Os sogros, não é legal de jeito nenhum. Eu acho que sogro de casal homoafetivo ainda é pior ainda, porque já tem que lidar com a aceitação, tem que aceitar a filha dela ou o filho dela, e aí você ainda tem que aceitar uma outra pessoa, acho que fica mais complicado.

Segundo me contou Aurora, sua orientação sexual nunca foi discutida abertamente em família, a não ser numa única ocasião, quando sua mãe lhe perguntou se ela se relacionava com mulheres, ao que ela respondeu que sim. Depois disso, não tocaram mais no assunto, embora Aurora achasse que todos/as na sua família soubessem sua orientação sexual. Mesmo já tendo vivido outras relações, Dora, sua companheira, foi a primeira namorada integrada à rede de relações familiar. Quando o irmão de Aurora se casou, ela e Dora compareceram à cerimônia como um casal, e foram o primeiro par de madrinhas/padrinhos a entrar, como parte dos ritos da celebração. Aurora ficou aliviada e feliz ao ver Dora ser aceita, embora tenha me confessado que, mesmo depois do evento, elas não transitem tão à vontade quanto seu irmão e a esposa pelos espaços familiares.

Ivone, por sua vez, enfrentou hostilidades contundentes ao circular e conviver com as famílias de suas parceiras – todas negras. Com a família inter-racial de Dalila, os conflitos versaram também em torno da diferença de classe: Ivone já tinha deixado de morar nas ruas, mas residia em um setor empobrecido do Plano Piloto, exercendo funções precárias de trabalho. Já Dalila, então com 27 anos, vivia com os pais em um bairro de classe média também no Plano. Adotada, ela era negra, como o irmão e a mãe. O pai, por sua vez, é branco "dos olhos azuis". Quando começaram a se relacionar, Dalila não trabalhava e era um tanto superprotegida:

Bruna: Você conheceu a família dela?

Ivone: Pessoalmente, só o irmão. E as primas delas, que a gente sempre, assim... A mãe dela me odeia, até hoje. Eu acho que a mãe dela fala: "Ah, quem desvirtuou minha filha foi você!". Mas porra... Aí eu fico olhando assim... Quando eu não conhecia a Dalila, a Dalila saía de segunda a segunda, enchendo o pote de cachaça. Sumia na sexta-feira, voltava na segunda, não dava nem notícia do que tava

fazendo da vida... Fez dois abortos, que não sabe nem quem era o pai. E eu que não presto? Eu falei: "Beleza!".

Bruna: "Não presta" porque você é lésbica? Ela assumiu pra família?

Ivone: Sim, sim. Logo que a gente começou a namorar, com dois meses, ela já falou pra família dela que tava se envolvendo comigo, e tudo mais... e aí, tipo... A mãe queria morrer. [...] E aí os pais iam deixar ela lá na porta de casa. Se eu tivesse lá embaixo, ela falava: "Entra aí que meu pai tá chegando!". Falei: "Velho, não sou bicho, não, tô na porta da minha casa!". E eu continuava sentada. E eles nem baixavam o vidro. Eu ficava olhando pra cara deles só no vidro. A gente ficou quatro anos nesse rolo.

O restante da família de Dalila tinha outra postura, e as animosidades abertas partiam somente do pai e da mãe da parceira de Ivone:

Ivone: As primas dela me adoram. Toda festa que tinha na família, aí a prima dela falava: "Oh, vai ter a festa da família!". Eu já perguntava: "Os pais da Dalila vão?". "Ah, vão". Eu: "Então eu não vou, não". Pra evitar qualquer tipo de, sei lá, desavença. Então é melhor não ir. Então: "Ah, Ivone, vai ter a festa da família, mas só vai Fulano e Sicrano". Aí a gente ia. O resto da família todo falava comigo, tanto da parte do pai quanto da parte da mãe, todo mundo me tratava bem, menos eles dois. O irmão dela ficava assim, meio arredio, mas nunca me maltratou. O irmão dela é extremamente homofóbico. Extremamente homofóbico. Mas ele, assim, se ele falava alguma coisa, era longe de mim. Sem eu perceber, ou então sem eu ouvir.

As ressalvas a Ivone e ao relacionamento restringiam a circulação do casal no ambiente familiar e submetiam a entrevistada a uma rotina em que a aversão a ela era exibida em todos os momentos de contato – como quando o pai e a mãe buscavam Dalila em sua casa e fechavam os vidros do carro. Segundo Ivone, a relação terminou porque Dalila se recusava a sair da casa de sua família e morar com ela, e a situação hostil tornara-se, para ela, insustentável.

Não é possível saber se uma parceira branca e/ou de classe média teria melhor recepção, ou se o tratamento seria outro. Mesmo assim, embora a homofobia se destaque, com efeito, como principal elemento visível do atrito, é plausível supor que raça e classe contribuíram para a discriminação de que Ivone foi alvo. Negra, lésbica e pobre, tendo crescido nas ruas, Ivone encarnava a imagem, se não da oportunista, ao menos da corruptora, daquela que, desviante em relação à moralidade sexual referencial, desvirtuava Dalila e a distanciava dos planos e projetos nutridos por sua família.

#### **4.2. Sob o olhar de terceiros**

Para além dos/as familiares, outras pessoas interagem com os pares. Não raro, amigos/as, vizinhos/as e mesmo desconhecidos/as interferem no relacionamento do casal e

dão seus pareceres quanto à pertinência ou, principalmente, ao despropósito de uma configuração racial de um par específico. Ainda que tenham se mostrado menos impactantes para as entrevistadas do que as interações com familiares, as abordagens de terceiros – amigos/as e desconhecidos/as – mostraram-se também relevantes para as suas vivências afetivo-sexuais.

Como no caso das famílias, as entrevistas apontaram que os tipos de comentários e intervenções se sobrepunham consideravelmente com o perfil racial de quem interferia. Por isso, organizo minhas análises nesta seção tendo em vista esse critério.

#### **4.2.1. Interações com brancos/as**

Filha de mãe branca e pai negro, desde criança tenho a oportunidade de observar as reações das pessoas frente ao casal que compõem. São comuns os comentários e piadas por parte de amigos/as e conhecidos/as. Quanto aos/as desconhecidos/as, amiúde, algum traço de surpresa ou reprovação mal contida se deixa revelar no semblante de vendedores/as ou transeuntes, quando percebem que minha mãe e meu pai são um casal. Em algumas situações, a indignação resultou mesmo em intervenções bastante desagradáveis, como na ocasião em que saímos para um jantar em família em algum restaurante frequentado pela classe média baixa na cidade em que vivíamos no interior de São Paulo. Um homem branco em outra mesa enviou um bilhete a minha mãe pelo garçom, no qual se lia algo do tipo: "O que você está fazendo com esse negão? Larga ele e vem aqui ficar comigo". A interferência nefasta arruinou o clima do evento para toda a família e, ainda crianças, eu e minhas irmãs recebíamos mais uma amarga lição sobre o significado de ser negro/a numa sociedade racista.

Ressoando as impressões retiradas da anedota impressa como memória de minha infância, as entrevistas indicaram que o casal inter-racial é o principal alvo das atenções alheias, e que os homens brancos são os/as principais "interventores". Da mesma forma como relatado por mulheres negras entrevistadas por Virgínia Bicudo ([1945] 2010) na São Paulo da década de 1940, circular como um casal inter-racial significa ainda hoje ter de lidar com certos tipos de reação e intervenção alheia.

A interação mais frequente de terceiros com o casal inter-racial se deu pelo olhar (HERNTON, 1973; MOUTINHO, 2004; OSUJI, 2013b; SHERIFF, 2001), e partiu

primordialmente de pessoas brancas. A mirada demorada ou sorrateira que avaliava o corpo negro e o seu par branco revelou-se eficiente expressão de julgamento das circunstâncias, servindo como um veredito de inadequação:

Teresa: Minha mãe acha que Fortaleza é uma cidade profundamente racista e, todas as vezes que a gente [o casal] circula junto por lá, as pessoas olham muito pra gente. [...] Muito desagradável.

Bruna: Quando, por exemplo, [vocês] chegam num lugar e as pessoas ficam olhando?

Carla: Ih, olha! Olha, ihhh olham! Demais. A gente chega... E eu sou muito perua... Então já chegam, já ficam olhando...

Por vezes, no entanto, como no episódio do jantar em família, as intervenções foram incisivas. Uma situação narrada por Conceição adquiriu esse perfil mais evidente, mas partiu de um amigo de seu parceiro – e não de um desconhecido. A entrevistada ainda estava magoada com seu parceiro anterior, branco, que a havia deixado para ficar com uma mulher branca. Como indiquei anteriormente, envolvendo-se com Juliano, branco e que viria a ser seu marido, Conceição avaliava cada uma de suas atitudes, na tentativa de evitar uma nova decepção:

Conceição: Eu estava meio que... tentando evitar um relacionamento pra não ter problemas. [...] Aí um dia estou eu andando com essas mesmas amigas e quem eu encontro? A pessoa lá [Juliano]. [...] E aí ele tava com uns amigos. E aí, o meu marido... Oh a família dele ali [aponta para um retrato em cima da mesa]. Ele é loiro dos olhos verdes. Aí as pessoas ficaram meio que, né? Eu senti assim, pelos amigos dele, né? Teve um que ele... Eu ouvi ele falando assim, baixinho: "Ah, fulano de tal está com uma macaquinha". Eu ouvi. Mas ele não falou isso pro... pra pessoa. Mas eu ouvi ele comentando isso com outra pessoa. E aí eu acabei ficando com ele, tal, mas aí depois também nunca mais quis ver.

Entre si, os amigos brancos de Juliano reprovavam a opção de um dos seus, repreendendo-o em sua escolha e, usando termos clássicos do vocabulário racista em sua presença, não pareciam especialmente preocupados em evitar que Conceição ouvisse o comentário que a humilhava e ofendia.

Para além de ferir os sentimentos de Conceição, a crítica proferida pelo amigo de Juliano a fazia ponderar sobre o caráter do parceiro, interferindo no rumo de suas decisões sobre se relacionar ou não com ele:

Bruna: Você não queria mais ver ele por causa disso ou por quê?

Conceição: Porque eu não queria ficar naquele círculo, que eu achava podre. Porque eu achava: "Como que uma pessoa pode...". Eu acho assim, Bruna: muito do que você é, diz muito de quem você anda, né? É aquela coisa: me diz com quem tu andas que eu direi quem tu és. [...] Mas aí acabou que um dia eu fui pra uma festa de uma amiga que era lá próxima à casa dele. Aí acabou que a gente se encontrou. E aí a gente conversou também em relação a isso, a essas coisas que eu

falava. Aí ele falou: "Ah não, aquele meu amigo é um idiota". E aí eu acabei entendendo: "Não, essa pessoa é diferente. Ele não é igual".

Não fossem o reencontro por acaso e a disposição de Conceição em continuar a lidar com a questão, talvez o comentário racista tivesse por consequência o fim do relacionamento.

No decorrer da pesquisa, compilei relatos sobre e de homens brancos que, como Juliano, foram interpelados por amigos também brancos que questionavam seu relacionamento com mulheres negras. No capítulo anterior, mencionei o caso em que Carla ficou com um cara branco em uma boate, tendo o rapaz sido imediatamente repreendido pelos amigos. Situações como essas começaram a emergir em conversas informais quando eu mencionava alguns achados da minha pesquisa. Os termos empregados para se referir às mulheres foram sempre racialmente ofensivos, tais como "macaca" ou "negona". Numa das histórias que colecionei, Leonardo, um homem branco de classe média alta que vivia em uma capital do Sudeste, confessou a um amigo (negro) que preferia se relacionar afetiva e sexualmente com mulheres negras, mas que só namorava mulheres brancas por causa da pressão dos pares (homens brancos). No entanto, ele frequentava "sambas da periferia" da cidade onde morava para ter a chance de viver relações – clandestinas – com mulheres negras.

Se nas famílias brancas as mulheres eram as principais responsáveis por gerir e zelar pela preservação do capital racial representado pela branquitude, entre os/as amigos/as, os homens brancos foram os que apareceram mais significativamente como figura interventora, sempre em relação a outros homens brancos<sup>123</sup>. Eles apelavam então a uma noção de coletividade articulada racialmente: junto com o amigo "interditado", comporiam um grupo superior, demarcando a inferioridade – estética ou de natureza geral – da pretendente negra. Com o seu chamado, apontavam que o amigo violava princípios relativos à moralidade

---

<sup>123</sup> Embora uma análise aprofundada sobre dinâmicas raciais estabelecidas entre brancos/as fuja aos objetivos desta pesquisa, levanto aqui a hipótese de que, para casais inter-raciais heterossexuais, a intervenção de pessoas brancas se dê de acordo com o gênero, com homens intercedendo junto a outros homens e mulheres, junto a outras mulheres. Um caso narrado por minha mãe sugere que esse tipo de monitoramento das fronteiras raciais por meio pela vigilância do grupo branco não acontece exclusivamente entre homens brancos. Minha mãe engravidou de mim e de minha irmã gêmea quando namorava o meu pai. Antes de se casarem, duas mulheres brancas casadas com amigos de meu pai – um deles, "moreno" (não branco); o outro, descendente de japoneses – a interpelaram quanto ao matrimônio, alegando que, como uma moça branca, ela não deveria se casar com um negro – mesmo ele sendo um "cara legal". Para elas, a estigmatização por se tornar uma "mãe solteira", situação tradicionalmente associada à desonra feminina, seria menor do que a causada pela união oficial com um homem negro.

sexual, aos quais o grupo aderiu e cujas regras defendiam. Tentando constrangê-lo e envergonhá-lo pela escolha da parceira, os amigos brancos esforçavam-se para preservar a "pureza" de seu grupo racial. Ter um dos seus junto a uma parceira negra era visto como uma transgressão que feria não apenas a honra pessoal, mas que ofendia toda a coletividade ao contrariar um projeto (SCHUTZ, 1979; VELHO, 1994) coletivo.

A pertença racial da parceira negra foi mencionada por amigos do par branco também em um outro sentido:

Luiza: Já teve uma situação aqui que eu lembrei. De um pai de um amigão do Cássio, amigo de ensino médio, dele falar assim: "Ah, o Cássio é esperto de ter casado com ela". Insinuando que eu era boa de cama e que ele vai ter sexo bom pro resto da vida. Era basicamente isso. Me chamou de puta.

Bruna: Falou na sua frente.

Luiza: Falou na minha frente.

A noção de superioridade da mulher negra no aspecto sexual despontou, novamente, como fator aceitável de atração para o homem branco, constituindo mesmo um elemento que favorecia a aprovação da relação inter-racial entre seus semelhantes. Como argumentei no capítulo anterior, ao mesmo tempo em que a ideia de inferioridade racial e estética constitui o motivador da repulsa e da separação entre grupos, quando o par inter-racial é aceito, o apelo sexual atribuído à mulher negra é tomado como a justificativa plausível para a transposição das fronteiras do próprio grupo racial e mesmo para a relativização da moralidade sexual, no que se refere à proscrição do casamento entre homem branco e mulher negra.

Luiza, ao empregar o termo "puta", não o faz de maneira ocasional ou figurativa. A palavra captura, de forma fidedigna, significados comumente atribuídos à mulher negra que circula com um par branco:

Bruna: Você já foi confundida com prostituta?

Luiza: Ah, isso acontece. Quando a gente foi pro Rio, as pessoas falam inglês com o Cássio e acham que eu sou acompanhante. No Rio de Janeiro, isso é clássico. Acham que você é a acompanhante.

Teresa: O turismo sexual é muito forte em Salvador. Casada, eu fui confundida com prostituta. Dum cara chegar acintosamente assim, sabe? Muito desagradável. Então isso... Parece que é uma espécie de fantasma que vai sempre perseguindo você, sabe?

Como para o contexto de flerte e abordagem, aqui também o lugar – ou cenário (GOFFMAN, 2013) – toma parte na inferência de terceiros sobre o tipo vínculo existente entre as entrevistadas e seus pares brancos/as. Luiza e Teresa circulavam por espaços consumo e sociabilidade das classes médias e altas. Por serem mulheres negras e pela

negritude estar associada à pobreza no imaginário racista, desconhecidos/as supunham que seu acesso a tais espaços se dava pela mediação do homem branco. Além disso, Salvador e Rio de Janeiro, regiões que concentram atenções e visitas de turistas estrangeiros/as e advindos/as das classes médias e altas nacionais, foram identificadas pelas entrevistadas em relacionamentos inter-raciais como territórios onde elas foram frequentemente lidas como prostitutas<sup>124</sup>. Mesmo em se tratando de cidades com índices significativos de uniões inter-racial e com expressiva classe média negra, aos olhos do público, seu envolvimento com um homem branco, em conjunto com circulação do casal em ambientes mais abastados ganhava inteligibilidade como um vínculo pautado naquilo que cada termo do par teria a oferecer e que a outra parte queria desfrutar: sexo e dinheiro. Importante notar que esta é a mesma imagem que atravessou as atitudes das famílias brancas. No caso mencionado por Teresa, os significados atribuídos ao par desdobraram-se na abordagem "acintosa" de um homem branco desconhecido, sedento dos serviços que ela, supostamente, poderia lhe oferecer, interrompendo violentamente o momento de lazer de que a entrevistada desfrutava.

Situações semelhantes acontecem também no DF, e manifestam-se sobretudo pelos "olhares inquisidores" – para empregar um termo utilizado por Teresa. A visita a hotéis requintados da capital é uma circunstância sempre gera maior nível de apreensão a mulheres negras minhas conhecidas. Além de serem espaços de circulação das camadas mais enriquecidas, tais lugares concentram serviços de prostituição de luxo. Ao circular por tais recintos, frequentemente as representações quanto à sexualidade de mulheres negras conferem sentido ao par inter-racial como uma relação entre prostituta e cliente.

Algumas das entrevistadas, sobretudo aquelas mais afinadas com o discurso antirracista, mostraram-se especialmente atentas e sensíveis às atitudes de parceiros/as brancos/as frente a posturas discriminatórias de outras pessoas brancas. Esta foi, para elas uma fonte contínua de expectativas, mágoas e ressentimentos – nem sempre vocalizados. Um dos sinais de ansiedade que captei durante a pesquisa foi a pressa das entrevistadas em me contar a reação do parceiro frente a situações em que elas foram discriminadas ou

---

<sup>124</sup> A associação da figura da mulher negra que compõe um casal inter-racial ou transita sozinha à imagem da prostituta foi relatada também por outros trabalhos acadêmicos. Ver, nesse sentido, os escritos de France Twine (1998b), sobre pesquisa conduzida em Valença, no Rio de Janeiro; de Moutinho (2004) e de Chinyere Osuji (2013b), realizadas na cidade do Rio de Janeiro; e também os de Angela Gilliam e Onik'a Gilliam (1995) e de Erika Williams (2013), sobre investigações conduzidas em Salvador.

ofendidas. Por exemplo, quando Luiza discorreu sobre o “elogio” advindo de um conhecido de Cássio, ela rapidamente emendou:

Luiza: Aí o Cássio foi... nessa hora ele emburrou, assim, que ele mudou de assunto, e não precisou falar nada. Mas assim, o Cássio não falou nada porque era o pai do amigo dele. Mas ele ficou tão endurecido, que ele [o pai do amigo] ficou sem graça, viu a merda que tava falando.

Essa foi, de fato, a expectativa predominante: que os/as parceiros/as fossem capazes de ao menos perceber as situações em que elas eram discriminadas, apoiando-as, e talvez até mesmo reagindo. Impossível dizer se tais anseios decorriam da demanda por proteção masculina ou da condição racial do parceiro, que, como branco, teria maior condições de se impor ou maior responsabilidade de lidar com a situação. A questão é que por vezes a reação aconteceu. Outras vezes, não:

Luiza: uma vez a gente foi pro condomínio de luxo dela [da irmã do Cássio], e aí na portaria a gente ia pegar a condução que ia levar até à casa dela. Primeiro que a gente não foi de carro, o que já é uma questão praquele ambiente ali. Aí o porteiro foi ligado pra ela e falou assim: "Seu irmão tá aqui com uma morenona". Ela foi e falou assim: "Luiza, como é que você tá?" – na hora que eu cheguei lá. "Eu tô bem! Por quê?". "Não, porque isso é racismo, né? Isso que eles fizeram é racismo!". E tremia. Tremia. Aí ela ligou pra portaria e falou assim: "Olha aqui, vocês trataram mal a minha cunhada. Isso é racismo, isso é crime, eu posso processar vocês. Ou vocês tomam uma medida ou eu vou entrar com os processos cabíveis". Então assim, ela abraçou pra ela, e foi uma coisa até que ela teve esse cuidado e o Cássio não teve essa percepção na hora. Sabe, ele deixou passar batido. [...].

Bruna: Você falou que, dessa vez, na casa da sua cunhada, ele não tinha percebido. Ele percebe em geral as situações de racismo ou não?

Luiza: Percebe. Às vezes percebe, às vezes não. [...] Igual esse caso do condomínio da irmã dele, da casa da irmã dele, eu fiquei até chateada assim, porque ele é meu marido, devia ter reagido na hora, assim: "Uma morenona não, a minha esposa". Sabe assim?

Quando o parceiro branco aderiu em maior medida ao discurso de democracia racial, sua sensibilidade a situações discriminatórias mostrou-se menor, e as divergências de percepção entre o casal foram mais marcadas:

Carla: E o Eduardo, nunca teve essa questão de ser negro, ser branco... pra ele, isso não existe. Todo mundo é igual! Ele fala que, pra ele, ele não entende de onde que as pessoas tiram isso. Mas eu falo pra ele: isso existe! E a gente não pode fechar os olhos pra isso! [...].

Bruna: Mas ele percebe as situações, ou você que percebe?

Carla: Eu que percebo. Eu que mostro pra ele. Porque, pra ele, é tudo muito tranquilo, tudo muito normal! Às vezes, eu dou uma cutucada nele: "Ah lá!", não sei o quê!

Bruna: Isso te incomoda, que ele não perceba?

Carla: Não. Não me incomoda. No serviço dele mesmo, agora teve um show, e a gente ficou no camarote por conta do serviço dele. Era um camarote com tudo liberado... bebida... Aí eu customizei a blusa, fui toda, né? E assim, eu percebo que as pessoas ficam olhando. [...] Mas isso não me incomoda, dele não perceber.

Porque, pra ele, não tem... Ele acha inadmissível uma pessoa fazer esses comentários, perceber... "um filho é branco, um filho é preto".

A postura de Eduardo ressoava uma atitude comum entre brancos/as que integram casais inter-raciais frente a situações de racismo: "ignorar sua existência para amenizar ou eliminar seus efeitos" (BARROS, Z., 2003, p. 137). Embora afirmasse não se importar com a atitude do parceiro, Carla empenhava-se para que ele notasse e desse o peso que ela considerava devido às situações de racismo que lhe passariam, de outra forma, completamente despercebidas.

A questão emerge como um ponto de negociação e talvez de disputa ou tensão dentro do relacionamento, que, no entanto, gerou mais frustrações para as entrevistadas do que efetivamente um conflito, já que parceiros com o mesmo perfil de Eduardo em geral minimizam a situação ou se abstém de fazer comentários sobre elas, desengajando-se das conversas sobre o tema. Nos episódios, as entrevistadas reivindicavam o reconhecimento do parceiro branco quanto à existência do racismo na sociedade brasileira e, em particular, de situações específicas de discriminação enfrentadas por elas, em uma ação pessoal e cotidiana de resistência dentro de um relacionamento íntimo. Com isso, elas buscavam construir um espaço de escuta e acolhimento, que não estava dado somente pelo fato da existência da união, mas que dependia de sua capacidade e vontade de ensinar e da disponibilidade do/a parceiro/a de aprender.

Que este processo de aprendizado tenha que existir e nem sempre seja viável é um indicativo de um distanciamento social entre as experiências sociais de brancos/as e negros/as, que se alimenta tanto da segregação socioespacial quanto – e sobretudo – da etiqueta racial, que recomenda às pessoas negras o silêncio e outorga às brancas a capacidade de silenciá-las quando falam sobre racismo. Quando não houve disponibilidade para escuta e ação por parte do/a parceiro/a branco/a, por vezes, o par negro passou a "sufocar" as suas próprias percepções: ou incorporava as opiniões do par branco como as suas próprias, ou evitava tratar do assunto com ele/a. A experiência de vulnerabilidade e discriminação tornava-se então incomunicável, convertendo-se em experiência de solidão ou mesmo em tentativas de negar as próprias impressões e sentimentos e o próprio julgamento, frente a circunstâncias discriminatórias – uma espécie de *gaslighting*<sup>125</sup>.

---

<sup>125</sup> Em tempos recentes, *gaslighting* passou a designar um tipo de violência psicológica em que a vítima é manipulada pelo/a agressor/a para questionar a realidade que percebe, duvidando da própria sanidade mental.

Na pesquisa, encontrei ainda algo da "batalha de cores" mencionada por Roger Bastide (BASTIDE; FERNANDES, [1955] 2008) – porém, entre as mulheres. Segundo as entrevistadas, tal qual os homens brancos, as mulheres brancas se engajavam em olhares e buchichos que expressam o seu estranhamento ou desaprovação dos casais inter-raciais. Ressoando as lógicas de competição feminina instituídas pela valorização do olhar masculino (ZANELLO, 2018), e também as tendências estatísticas apresentadas por Elza Berquó<sup>126</sup> (1987), a relação entre mulheres heterossexuais negras e brancas foi descrita como relação de disputa e competição.

Com efeito, nas falas das entrevistadas, algumas mulheres brancas foram retratadas como enxergando as mulheres negras como figuras intimidadoras:

Berenice: Eu estudava numa escola de idiomas e, num determinado semestre, nós íamos fazer uma festa. E aí uma determinada professora falou assim: "A festa pode ser na minha casa". Falei: "Opa! Vamo fazer a festa na casa da professora!". [...] Aí ela falou, em alto e bom som: "Mas eu só tenho medo da Berenice". Eu falei: "Por mim? Por quê, professora? Quê isso? Qual é o problema comigo?". Ela falou assim: "Não, porque o meu marido é chegado numa negra". Acabou. [...] Não fui na festa.

Bruna: E as suas amigas casadas? Você percebe...

Berenice: Percebo. Claramente. Várias amigas, eu já deixei de ir na casa delas porque eu percebia uma... Uma preocupação comigo.

A postura dos maridos não era questionada, mas a simples presença da mulher negra no espaço doméstico da mulher branca era tomada como uma ameaça aos seus relacionamentos – mesmo quando ambas dispunham de uma relação de amizade. As mulheres negras eram consideradas como sexualmente atraentes e moralmente desviantes, pois tidas como incapazes de agir para preservar a relação de amizade, em detrimento de um potencial envolvimento erótico.

Ao mesmo tempo, mulheres brancas também foram acusadas pelas entrevistadas de tentarem conquistar os parceiros das mulheres negras:

Nina: Se, por exemplo, tô eu e um cara preto e uma mulher branca chega, eu já vou querer dar show. Mas eu não dou show porque eu sou uma pessoa muito diva.

---

O termo já foi utilizado anteriormente para fazer referência à negação do racismo: *gaslighting* racial, para Angelique Davis e Rose Ernst, refere-se "ao processo político, social, econômico e cultural que perpetua e normaliza a realidade da supremacia branca ao patologizar aqueles/a que [a ela] resistem" (DAVIS; ERNST, 2017, p. 3 tradução minha). No original: "*the political, social, economic and cultural process that perpetuates and normalizes a white supremacist reality through pathologizing those who resist*".

<sup>126</sup> Moutinho assinala que Berquó destoa de autores clássicos do campo das relações raciais porque "concede preponderância à disputa entre mulheres" – e não entre homens. Segundo Moutinho (2004, p. 305), os dados de Berquó "indicam que 'mulheres brancas' *competem* com sucesso nesse mercado com as 'pretas' e 'pardas'" (grifos da autora).

Bruna: Elas chegam?

Nina: Mas elas chegam!

Bruna: Na sua frente?

Nina: Na minha frente, nem tanto. Mas assim, às vezes fingem que não tá te vendo, sabe? Eu lembro quando eu tava com o Arthur, tinha uma mina que se esfregava no Arthur. "Ai, pretinho! Não sei o quê!". [...].

Bruna: Ela é branca?

Nina: Óbvio! Ela me ignorou várias vezes. Várias vezes. O Arthur já tinha me apresentado como namorada. Ela já sabia que ele tava namorando. Mas assim, eu e o Arthur, a gente ia no rol, e ela só falava com ele. [...] E é toda do rolê "gratidão", toda do rolê "sororidade", todo rolê "amor livre", e eu querendo enfiar a minha mão na cara dela. [...] Esse povo do saião... Entendeu? Esse povo do "gratidão", do "flor"... E aí, era esse o rolê, assim... Então, rolava demais essa competição.

Segundo Nina, a moça jogava charme para Arthur, ignorando deliberadamente a sua presença e o relacionamento do casal. Como as amigas de Berenice, Nina mostrou-se mais preocupada com a postura da outra mulher do que com a atitude de seu parceiro. A descrição do perfil da garota em termos pejorativos tinha por intuito apontar que este tipo de competição emergia mesmo em circuitos considerados alternativos e feministas: Nina via lemas como "sororidade" como esvaziados de significado. Para ela, na situação em questão, o racismo emergia quando as mulheres brancas se valiam de seu maior status como potencial parceira, com base no quesito racial, e agiam embasadas pela consciência de estarem dotadas de atributos superiores àqueles de uma parceira negra. A mesma percepção apareceu na fala de Teresa:

Teresa: Eu acho que a rivalidade [com mulheres brancas] aparece quando a gente tá pau a pau. Aí que aparece a reação.

Bruna: E você já viu isso acontecer? Já aconteceu com você?

Teresa: As minhas amigas são minhas amigas, mas, às vezes você sente isso. Sente sim. [...] Mas eu acho que é isso, as mulheres [brancas]... Elas nunca acham que a gente está no mesmo nível de competição.

Assim, para as entrevistadas, as mulheres brancas heterossexuais tanto as viam como uma ameaça, considerando os atributos sexuais e morais associados às mulheres negras, quanto eram ameaçadoras, porque manipulavam conscientemente a percepção de superioridade de seu status racial. Em suma, entre mulheres heterossexuais brancas e negras, as interações relativas ao casal foram retratadas como orbitando em torno de dinâmicas gendradas de competição por homens, com a mediação de representações e valorações articuladas por raça.

Ao frequentar espaços de samba da cidade, pude observar em primeira mão dinâmicas acentuadas de competição entre mulheres negras e brancas. Os sambas "autênticos" – em oposição aos sambas "de branco" –, eram organizados e frequentados por (ex-)estudantes da Universidade de Brasília e/ou militantes ou simpatizantes do movimento

negro, com adesão também ao ideário da esquerda, e recorriam a algum tipo de discurso sobre as "raízes negras" do samba – perfilando o discurso antirracista. Na seleção musical, predominavam os sambas de partido alto de compositores/as negros/as – principalmente daqueles/as que tiveram algum tipo de ação ativista, como Candeia e Clementina de Jesus – , canções que ficaram famosas nas vozes de artistas negros/as, composições que destacavam a vinculação do gênero musical com o candomblé, e ainda esporadicamente um ou outro funk, forró ou pagode.

Mesmo em tais ambientes, se fazia vigente a superioridade estética das mulheres brancas – talvez um tanto enfraquecida, contudo, pela proposta ativista da festa. Para além de uma disputa afetiva, as mulheres negras e brancas rivalizavam, nesse contexto, pela legitimidade da ocupação do espaço e posição de destaque nele. Via de regra, eram as mulheres negras que dominavam o centro da pista de dança, em performances espontâneas, porém elaboradas, individuais ou na típica e amistosa "batalha" travada na roda de samba. Quando mulheres brancas buscavam adquirir protagonismo nestes espaços, eram rapidamente informadas pelas mulheres negras, por meio de olhares fulminante ou movimentos corporais hostis, de que não eram bem-vindas. As mulheres negras reivindicavam aquele espaço como seu: quanto à presença das mulheres brancas e a sua hegemonia junto às preferências masculinas, não havia o que fazer, deveriam ser toleradas; mas a posição de destaque na dança, particularmente nos sambas "autênticos", talvez o única dimensão em que prevalecessem, seria defendida com ardor. Em tais ocasiões, as mulheres brancas pareciam muito ofendidas e completamente desorientadas quanto ao motivo das hostilidades. Afinal, a possibilidade de navegar pelo mundo ignorando os conflitos raciais e a maneira como eles configuram a ocupação dos espaços constitui um dos privilégios de quem ocupa as posições dominantes. Assim, a breve suspensão da posição de proeminência resultava em interpretações de "hostilidade gratuitas".

#### **4.2.2. Interações com "patricios"<sup>127</sup>**

No capítulo anterior, destaquei a importância dos gestos, olhares e mesmo comentários de aprovação ao casal negro, sobretudo em espaços alinhados ao ativismo,

---

<sup>127</sup> Expressão utilizada, por exemplo, por pessoas negras entrevistadas por Virgínia Bicudo ([1945] 2010).

como significativos na construção e reforço de um imaginário contra-hegemônico. Mesmo assim, as interferências positivas ou negativas dos "patrícios", isto é, de homens negros e mulheres negras que integram a rede de sociabilidade dos casais ou que interagem com o par na qualidade de desconhecidos/as, foram muito menos mencionadas pelas entrevistadas, em termos de frequência e importância, em comparação às alusões às intervenções de pessoas brancas. É possível que tais intervenções positivas se esmaçam da memória frente ao significado atribuído aos conflitos com os/as brancos/as, mais marcantes; pode-se ainda cogitar que o grau de ingerência do grupo negro é, de fato, relativamente menor, como resultado de um sentimento de grupo mais afrouxado entre os/as negros/as do que entre os/as brancos/as; da desvalorização de um projeto comum, no sentido de um plano de destino compartilhado, entre os/as negro/as; ou ainda que, como segmento de menor status social, estes/as não se sintam impelidos/as a se mobilizar de modo a proteger bens simbólicos e materiais, de que estão, afinal, destituídos/as enquanto grupo. Estas são, no entanto, especulações, hipóteses que precisaram de confirmações por outros estudos.

A esta altura do trabalho, o/a leitor/a já deve estar ciente de que as relações raciais estão perpassadas por todo tipo de afeto. Elas despertam ódios e canalizam afeições; desenham possibilidades de desejo e repulsa; instituem relações de rivalidade e de cumplicidade. Numa pesquisa que emprega primordialmente o método da entrevista, é difícil conseguir que as participantes discorram sobre sentimentos e comportamento próprios quando eles são considerados moralmente condenáveis, sobretudo em relação a pessoas do mesmo grupo racial que elas. Quando falam sobre as atitudes de outras pessoas negras, no entanto, outros aspectos da dinâmica intragrupo se deixam flagrar.

As interações entre "patrícios" que foram, com efeito, mencionadas, foram de dois tipos: pressão para que as entrevistadas se relacionassem com pessoas negras ou dinâmica de competição entre mulheres.

Nas situações do primeiro tipo, reportadas primordialmente por entrevistadas de classe média/alta e que circulavam por espaços relacionados ao ativismo, compor um casal inter-racial significava lidar com cobranças explícitas por parte de outras pessoas negras, que agiam embasadas pelo discurso antirracista. Relatei no capítulo anterior a maneira como Marcelo, negro, interpelava mulheres negras questionando – ou melhor, repreendendo – os seus envolvimento com homens brancos. A questão passou a constituir-se como um

problema para Aurora e para seu relacionamento a partir do momento em que ela começou a se relacionar com Dora, branca:

Aurora: Eu acho que esse também é o relacionamento em que a questão racial ficou mais... É mais discutida, é mais tensionada... Até porque tensionaram muito a gente. Muitas pessoas negras hostilizaram o nosso relacionamento, assim. Então a gente viveu isso muito intensamente. E aí isso abriu a porta pra gente conversar muito sobre isso. Não hipoteticamente, não sobre o que cada uma pensa, mas sobre a gente, casal, uma preta e uma branca, no Distrito Federal, no momento em que eu enxergo uma patrulha muito grande, né? Muito grande. A galera tá...

Bruna: A galera chegava em você? Nela?

Aurora: Nela. Nela, principalmente. "Por que você tá namorando uma menina preta? Você tá querendo se passar por não racista? Você tá não sei o quê?".

Enquanto os questionamentos dos/as brancos/as ao casal inter-racial resultaram, da parte dos/as primeiros/as, em intervenções junto ao par branco, a "interventora" negra questionou diretamente a parceira branca, que era considerada uma impostora. A lógica que orientava o primeiro tipo de interação parece ser: a pessoa branca que se relaciona com uma pessoa negra viola regras do próprio grupo, sendo por ele repreendida. A mesma lógica foi empregada para a pessoa negra que se relacionava com uma pessoa branca; contudo, havia ainda a noção de que a pessoa branca era ameaçadora porque, dotada de maior status social em virtude de sua branquitude, explorava fragilidades do par negro e agia de má-fé, motivada por interesses próprios.

Aurora forneceu detalhes das cobranças que foram colocadas a ela e Dora:

Aurora: Cara, em âmbito coletivo, foram mais os olhares, assim. Mas, de chegar mesmo, foi uma menina negra. [...] Ela me interpelou também. Mas foi só uma vez. E é pra ser só uma vez mesmo, porque eu fiquei muito puta. Mas assim, nessa conversa que ela veio falar comigo, ela falou assim: "Ah, porque você fica namorando essa mina branca, não sei né, às vezes rola muito essa síndrome de cachorrinho, de ficar correndo atrás, sabe? Da pessoa branca". Eu falei pra ela: "Você não acha que você tá se arvorando demais numa coisa que você não sabe?".

Bruna: Ela é sua amiga?

Aurora: Não. Ela é assim, nada. Nunca tinha trocado ideia. Nunca mesmo. No momento, eu fui mais incisiva, eu falei pra ela: "Olha, tipo, você não pode falar assim comigo. Você não me conhece, você não conhece o que eu vivo. Não te dei essa liberdade".

Nos circuitos militantes, expandem-se atualmente os debates sobre a interiorização de padrões de beleza branca pelos/as negros/as, e também as discussões que tratam da valorização "patológica" – para empregar a perspectiva de Fanon (2008) – do par branco. A busca reiterada por um/a parceiro/a branco/a, que passa a ser enaltecido mesmo quando

despreza a pessoa negra, é descrita pela expressão "síndrome de Cirilo"<sup>128</sup> – em geral, referida a homens negros heterossexuais que procuram mulheres brancas. Um discurso semelhante sobre constituição da subjetividade e do desejo foi acionado pela "interventora", que supunha que Aurora se relacionasse com Dora com base em um sentimento de inferioridade decorrente da vivência da opressão racial, que a levaria a "correr atrás" da parceira branca<sup>129</sup>.

Frente ao questionamento, Aurora interpôs um discurso calcado, de certa maneira, no ideário moderno individualista. Em primeiro lugar, ressaltou o direito à própria história, a uma singularidade, que não poderia ser conhecida a partir de tendências grupais mais gerais. Em segundo lugar, defendeu que a sua biografia e as suas escolhas seriam de âmbito privado, e não estariam abertas a comentários alheios, a menos que solicitados.

Também Luiza se deparou com algumas dificuldades ao compor um relacionamento inter-racial:

Bruna: Você acha que alguma coisa seria diferente [no seu relacionamento] se ele [o marido] fosse negro?

Luiza: Acho. Eu acho. Eu acho que eu teria outros conflitos. Mas eu acho que, ao mesmo tempo, ele também me desafia. Me desafia, por exemplo... Eu vou pros eventos do movimento negro sozinha, né? Primeiro que ele não se sente confortável. Ele não quer. Então eu vivo como se fossem... Mundos paralelos...

Bruna: Você acha que você ficaria confortável se ele fosse?

Luiza: Eu gostaria que ele fosse. Gostaria sim, porque sou eu assim, com as minhas contradições – por que que eu fui me apaixonar por um homem branco? No movimento negro da cidade onde eu nasci eu já sou conhecida, já conheço todo mundo. E aqui em Brasília eu tive que ir conhecendo aos poucos e nem conheço bem ainda. E, pelo fato de eu ter sofrido muito racismo no ambiente acadêmico, eu me retraí muito e virei uma pessoa muito na minha. [...] Mas... Eu comecei a sair virtualmente do armário, digamos assim. E a postar fotos minhas com o Cássio. A ideia é que as pessoas saibam que eu sou casada com um homem branco, assim. [...] Acho que é isso, acho que é uma forma de sair do armário. É isso, que que eu posso fazer se eu sou casada com um homem branco, sabe?

Afinada com o discurso antirracista, Luiza enxergava a paixão por um homem branco e o envolvimento com ele como uma contradição; a estabelecer alguma coerência entre

---

<sup>128</sup> Cirilo é um personagem da novela infantil mexicana *Carrusel*, exibida no Brasil pelo canal SBT entre os anos de 1991 e 1992, sob o título de *Carrossel*. O garoto, negro e pobre, apaixonou-se por Maria Joaquina, menina branca e rica que o despreza por sua condição racial e social. A garota o humilha frequentemente, mas ele continua se esforçando para conseguir sua atenção. Sobre a "síndrome de Cirilo", ver o texto de Mabilia Barros (2013).

<sup>129</sup> Osuji (2016) notou que, também entre militantes do movimento negro do Rio de Janeiro, o relacionamento com pessoas brancas era entendido como falta de autoestima ou vontade de embranquecer – e, por isso, estigmatizado.

aquilo que acreditava e o modo como se relacionava, um par branco não seria viável. Contudo, Luiza defendia o direito de ser uma pessoa complexa e contraditória.

Embora recentemente estivesse mais disposta a enfrentar a desaprovação, Luiza ainda supunha que iria defrontar-se com reprimendas por sua escolha de parceiros em espaços do movimento negro. De fato, a questão dos relacionamentos inter-raciais vem ganhando corpo nos circuitos militantes pelo menos desde o final da década de 1970, impulsionado principalmente por ativistas negras que questionam a prevalência do envolvimento de homens negros em geral, e dos ativistas em específico, com mulheres brancas (MOUTINHO, 2004; OSUJI, 2016).

Enxergar a reprovação dos relacionamentos inter-raciais apenas como uma vertente radicalizada do discurso antirracista mais recente seria, no entanto, uma avaliação imprecisa. Já na década de 1940, uma das mulheres entrevistadas por Virgínia Bicudo expressava suas intenções de se casar com "patrício" para que os/as outros/as negros/as não falassem mal dela (BICUDO, [1945] 2010, p. 104).

Ideias concorrentes sobre o perfil do/a parceiro/a adequado/a resultam, portanto, em intervenções de aprovação ou reprovação de diferentes tipos. As entrevistadas deparavam-se, por um lado, com a insistência para que se relacionassem com pessoas brancas – seguindo a lógica de embranquecimento e partilhando do padrão estético hegemônico, que é branco – , e, por outro lado, lidavam com constrangimentos para optar por parceiros/as do mesmo grupo racial. O sentido das pressões grupais dependeu do discurso que prevalecia no meio onde circulavam: se o discurso da democracia racial ou se o ativista.

Ainda outro tipo de interferência que partia de outras mulheres negras foi referido como significativo:

Elza: E, se você quer saber, as negras que ficavam mais observando [o casal inter-racial] do que as brancas. Oh, eu acho que tem mais rivalidade de mulher negra com mulher negra do que de mulher branca com mulher negra. [...].

Bruna: E você acha que elas olhavam por quê?

Elza: Eu acho que é inveja, sei lá! Eu acho que ela acha que outra mulher negra tem que ficar sempre abaixo. Mesmo sem parecer, tem muitas mulheres negras que são racistas. É difícil falar isso, mas tem. [...] Oh, tirando pelo que eu escuto uma falando da outra, mulheres negras falando de outras negras, quando uma negra tá com um branco é porque ela fez uma macumba. Ou então que não é possível, que a Fulana é muito feia pra tá com aquele homem bonito. Eu acho que elas ficavam pensando isso. "Essa mulher, ou ela fez alguma macumba pra esse homem, ou que ele é cego pra tá com ela". E, quando eu saía com o pai do meu filho [negro], ninguém se importava. Normal, a gente ia pra um monte de lugares, ninguém olhava. Mas, com ele... Era no ponto de ônibus... Quer dizer, até nisso tem preconceito. Um branco com a mulher negra.

Em um novo capítulo da "disputa entre mulheres" (MOUTINHO, 2004), Elza afirmou que as negras competiam entre si pelo parceiro que dispunha de um perfil valorizado pelo grupo: homem e branco. Como um bem cobiçado, aquela que o alcançava passava a ser alvo de inveja das demais. Já as mulheres brancas, dotadas de prestígio social em virtude de sua branquitude, não eram tomadas como rivais, pois estariam em nível superior às negras. Além disso, o par (heterossexual) branco era visto como um casal "natural". O mesmo não se aplicava à união entre uma mulher negra e um homem branco, considerada uma anomalia a demandar, como tal, alguma explicação, uma justificativa da ordem do extraordinário. O desprestígio das mulheres negras foi apontado pela referência à estética, e representado como feiura. Suplantá-lo, na lógica dos comentários, só seria possível pelo emprego de "magia" – "macumba" – ou em decorrência de um problema que incapacitasse a percepção adequada – "cegueira" – do par branco.

Se as rivais se empenhavam em desacreditar a "vencedora" na disputa pelo afeto do homem branco, aquela que alcançava a meta de se relacionar com um parceiro de tal perfil também desempenharia um papel nos conflitos entre mulheres negras e no reforço das dinâmicas sociais que os sustentavam:

Elza: Ah sim, e outra coisa que tem de mulher negra contra outra mulher negra... Quer chamar a outra pra casa dela quando o marido dela tá lá. Principalmente se for branco. Eu acho isso... Porque, eu... Até quando eu tinha marido, que eu chamava alguma colega pra ir lá em casa, eu falava: "Oh, sai ou então vai lá pro quarto porque a gente vai tá só mulher aqui, vai passear um pouquinho porque aí as meninas ficam mais à vontade". Não, mas ela [a vizinha] faz questão de me convidar pra ir na casa dela quando o marido dela tá lá. E daí eu já percebi isso e aí eu não vou.

A fala de Elza indica que ser desvalorizada como parceiras afetivas aumenta o prestígio social atribuído a constituição de um relacionamento. Um par afetivo pode ser, portanto, objeto de ostentação, como se aquela que foi "agraciada" pelas atenções de um parceiro quisesse mostrar que constitui uma singularidade dentro de um grupo desfavorecido. Se o parceiro for branco, os motivos para se gabar e ser invejada aumentam significativamente.

Nesse sentido, como em outras situações já mencionadas, a branquitude do parceiro parecia ser capaz de transmitir algo de seu prestígio à mulher que com ele constituía uma união. Essa transmissão viabilizava-se porque amparada pela ideia de que a superação das grandes assimetrias de status entre homem branco e mulher negra se dá pela capacidade da mulher negra em questão de seduzir e manter o interesse e a afeição do par branco, a despeito

da desvalorização de mulheres de seu perfil enquanto parceiras afetivas. A conquista do par branco, sobretudo como marido, é tomada como uma façanha<sup>130</sup>, um feito que se explicaria somente em termos de "poderes" e características (positivas) individuais da "felizarda", tão expressivos que superariam os "defeitos" imputados pelo ideário racista aos/às negro/as como grupo. Assim, mesmo que integrar um casal inter-racial signifique lidar com frequentes comentários racistas, constituir um relacionamento desse tipo pode emergir, para mulheres negras, como uma estratégia de contraposição ao seu menor status social.

Por fim, cabe resgatar a concorrência entre mulheres negras de tez clara e tez escura que já discuti no capítulo anterior, ao descrever a festa Batekoo. Ao retomá-la, indico que, num espaço ativista ou influenciado pela militância negra e antirracista, ao contrário das circunstâncias descritas por Elza, o par masculino negro é aquele ao qual se atribui maior valor. Por outro lado, talvez por influência das discussões que propõem uma igualdade entre os gêneros, naquele cenário os homens negros foram também interpelados quanto às suas escolhas, o que reduzia a força das tramas e dinâmicas próprias relativas à "competição" entre mulheres.

---

<sup>130</sup> Osuji traz achados similares em sua pesquisa sobre relacionamentos inter-raciais no Rio de Janeiro, e descreve como homens negros que se relacionavam com mulheres brancas relataram receber elogios de outras pessoas (OSUJI, 2016). Apesar das diferentes manifestações de terceiros, que obedecem a lógicas de gênero – elogio ou inveja/competição –, a autora também indica que o relacionamento com uma pessoa branca é entendido como uma conquista pessoal.

## Capítulo 5 – Subjetividades em tela

*"tem um som  
um som que seu cabelo faz no meio do meus  
dedo  
é quase um tom específico de crespo  
guardado entre as camadas de uma voz  
sua sampleando cada pétala de flores como na  
[sua boca  
toda tragédia fosse  
virar música de novo"*

(tatiana nascimento, em *lundu*)

*"Rosa Maria Rosa parecia ter um problema. A moça murchava toda quando mãos estendidas vinham à procura dela. Nunca correspondia ao gesto de busca da outra pessoa. Não se entregava. Mantinha os braços cruzados como grades de ferro sobre o próprio corpo, com as mãos fechadas, postava-se ereta. Nenhum movimento de rosto era perceptível. Nem um*

*leve piscar de olhos indicava o acolhimento da oferta que o outro corpo lhe oferecia. O carinho parecia ser só devolvido por dentro. Enquanto isso muitos ficavam sonhando com o corpo da moça. Não com os seus seios, não com as pernas, nem com mais nada. Adivinhavam. Tudo deveria ser belo. Rosa era linda. Seria ela a legendária rosa negra? Homens e mulheres queriam apenas entender o motivo do trancamento do corpo dela. Diziam que só as mulheres, as mais velhas, e as crianças cruzavam sob os braços da moça. Contavam também que o aconchego de Rosa era tão doce, que, uma vez abraçados por ela, quando se achavam no regaço da moça, o sentimento de torpor era tão intenso, que ficava esquecido o desejo de olhar para o corpo dela. E assim seguia Rosa Maria Rosa, com seus abraços fechados para muitos e profundamente inebriantes para as crianças e as mulheres velhas. O que levava Rosa Maria Rosa a economizar o seu gesto de acolhimento ao mundo? E, mais ainda, por que Rosa jamais se lançava nos braços de outrem? Mas eis que em um dia de calor intenso a moça se distraiu, e calmamente levantou os braços como se fosse uma ave em ensaio de voo. Todas as pessoas que estavam por perto viram. A cada gota de suor que pingava das axilas de Rosa, pétalas de flores voavam ao vento. Foi descoberto o seu segredo."*

(Conceição Evaristo, *Rosa Maria Rosa*)

## Introdução

No presente capítulo, mantendo o enfoque nas vivências travadas na vida adulta, retomo a análise quanto ao seu aspecto subjetivo, de que já tratei em relação à infância e à adolescência no capítulo 2, sempre tendo em vista a maneira como gênero e raça configuram as experiências afetivo-sexuais das entrevistadas. Parto da compreensão de que os fatos que se passam às mulheres negras são por elas vividos também subjetivamente, com a mediação de um imaginário social que comporta referências simbólicas e discursos conflitantes sobre gênero e raça. Em especial, examino a maneira como, para as entrevistadas, aquilo que foi sendo experienciado em suas interações esteve articulado dinamicamente a referências do universo simbólico nacional, desdobrando-se em percepções de si, impressões quanto à sua posição relativa frente a outros/as, avaliações sobre o que poderiam alcançar, preferências e escolhas, desejos e projetos. Analiso aqui como as participantes da pesquisa orientaram sua ação e de como foram articulados os seus planos e aspirações dentro de um contexto social de gênero e raça específico, sondando as maneiras pelas quais elas se engajavam com tal configuração, seja para reproduzi-la, seja para contestá-la.

Embora a produção acadêmica sobre as relações raciais tradicionalmente reserve um lugar de destaque à análise dos relacionamentos inter-raciais, o estudo sociológico de como as vivências afetivo-sexuais são experimentadas subjetivamente por mulheres negras é bem mais raro. Algumas considerações nesse sentido são encontradas nos trabalhos de Virgínia Bicudo ([1945] 2010), Neusa de Santos Souza (1983) e Beatriz Nascimento (RATTS, 2006). As reflexões sobre a questão são, no entanto, pontuais, já que as autoras não versam exclusiva ou primordialmente sobre experiências amorosas ou sobre o tema da sexualidade. Na produção mais atual, algo pode ser encontrado nos trabalhos de John Burdick (1999), Laura Moutinho (2004), Elisabete Pinto (2004), Claudete Alves da Silva Souza (2008) e Ana Cláudia Lemos Pacheco (2013). De maneira geral, o autor e as autoras apontam para as maneiras como mulheres negras lidam com os estereótipos relacionados à sua sexualidade: em alguma medida, podem incorporá-los, admitindo-os como um fato; podem procurar deles se distanciar, com o intuito de se aproximar da imagem da mulher virtuosa ou reivindicando o status de ser individual; podem empregá-los de maneira pragmática, com vistas a encontrar um/a parceiro/a. Tais trabalhos tangenciam ainda a questão das preferências e projetos de mulheres negras no âmbito da afetividade e da sexualidade. Contudo, cada um deles

restringe-se a explorar aspectos restritos da questão, ou a analisam sem privilegiar as experiências de mulheres negras.

Na análise que se segue, abordo três aspectos da subjetividade que emergiram como particularmente relevantes para as vivências afetivo-sexuais das entrevistadas: corpo, sexualidade e preferências. Ao tratar do corpo, tenho a oportunidade de investigar como o imaginário social e as interações sociais de mulheres negras conformam as experiências que as entrevistadas têm de si mesmas: como se veem e se percebem, e como se sentem consigo mesmas em relação à sua aparência – fator proeminente para mulheres no que diz respeito às vivências afetivo-sexuais<sup>131</sup> – e identidade racial. Discorrendo sobre como percebem e vivenciam a própria sexualidade, direciono o foco da análise à dimensão relacional, e minha prioridade é capturar aspectos dinâmicos e intersubjetivos das tramas sociais consideradas nos dois capítulos anteriores para compreender como as entrevistadas vivem – e “ajustam” – o seu “eu” tendo em vista uma determinada ordem de interação. Por fim, ao discutir as suas preferências, considero como elas percebem suas opções e como são construídos os seus projetos e desejos, seja no âmbito dos valores e no plano do ideal, seja quanto ao modo como se projetam concretamente no mundo social e com ele interagem.

Este é, ainda um capítulo em que exploro a maneira como a minha própria subjetividade foi tocada pelo processo de pesquisa. Destino algum espaço para dar vazão a impressões e sentimentos que me foram suscitados em meus encontros com as entrevistadas, por seus relatos e pelo processo de elaboração desta tese. Faço isso de maneira algo experimental, ou ao menos inusitada para um trabalho acadêmico, e também indireta, incluindo descrições e imagens e situações fictícias no decorrer de minhas análises. Espero que tais passagens sejam capazes de mexer com as sensibilidades do/a leitor/a, ao mobilizar identificações e estranhamentos análogos ao que experimentei ao longo da pesquisa. Exacerbando sentimentos de afinidade e também de desconforto, meu intuito é trazer a primeiro plano a compreensão que norteia este capítulo: que a combinação entre gênero e raça é vivida também como uma experiência subjetiva, parte indispensável da vivência social – e não apenas para as mulheres negras.

---

<sup>131</sup> Aqui, baseio-me na compreensão de que, tendo em vista a maneira como feminilidade é construída, a internalização do “mito da beleza” faz com que a identidade e a autoestima das mulheres dependa da aprovação externa de sua aparência e comportamento (WOLF, 2002). Como resultado, nas sociedades ocidentais, a beleza e a aparência física dispõem de maior peso como fator de atratividade para mulheres do que para homens (HAKIM, 2010).

## 5.1. Corpo

### 5.1.1. Sofrer a negritude do corpo

De ônibus, percorri a distância que separa o abastado Plano Piloto e uma das regiões administrativas que, no planejamento original de Brasília, foi forjada como uma das cidades voltadas a abrigar aqueles/as que foram atraídos/as para trabalhar na construção da nova capital do país na segunda metade da década de 1950, mas que não se destinavam a habitá-la. Depois de cruzar a paisagem de mato seco e árvores retorcidas, cheguei ao meu destino. O local, embora ainda conservasse algo da monotonia dos traços mais retos que curvos do núcleo central do Plano, dele diferia quando se notavam as práticas e estéticas tão características dos bairros populares. As pessoas na rua rapidamente me identificavam como uma forasteira: o cabelo usado crespo, mesmo que preso, destoava dos visíveis esforços das mulheres locais para manter os seus alisados; eu usava sapato fechado, enquanto quase todos/as que encontrei pelas ruas usavam chinelos – coisa rara de ser ver no Plano. A cor da pele e textura dos cabelos me aproximava da maioria dos/as transeuntes; o uso do corpo e dos adereços marcavam as nossas diferentes posições quanto a classe.

Fui recebida por Solange no portão de sua casa no horário combinado. Desempregada, ela havia acabado de se mudar com as três filhas para um lugar menor, nas vizinhanças mesmo de onde antes residia. Atravessamos o corredor estreito que dava acesso à porta de entrada para a sua sala, assim como à entrada de outras pequenas construções contíguas que também se alugavam. Cruzando o batente, recebi as boas-vindas festivas e atrapalhadas de um filhote de cachorro, que morderia a barra de minha calça durante toda a entrevista, e fui devidamente investigada pela gata da família, que minutos depois se deitaria em meu colo.

Sob o teto de eternit sem forro e de fios e vigas aparentes, abarrotavam-se na sala diminuta dois sofás, um aparador e uma cômoda. No canto em que se encostavam, em ângulo reto, o fim do aparador e o começo da cômoda, meus olhos se deixaram fixar em uma imagem um tanto bizarra. Sobre o primeiro, havia um grande retrato de Solange e suas filhas, todas negras. Elas estavam bonitas e era nítido que tinham se arrumado para fazer a foto. Sobre a cômoda – que, Solange se justificou, não cabia no único quarto da casa –, uma coleção de bonecas Barbie reluzia suas peles-plástico alvas e seus cabelos-nylon lisos

dourados, como bibelôs que adornavam o ambiente. Uma única Barbie negra portava um legítimo *black* e destacava-se do conjunto, tornando a cena ainda mais pitoresca: a boneca de tez escura era a peça que ligava o retrato de família à coleção, ao mesmo tempo em que evidenciava o contraste entre aquilo que se é e o que a sociedade considera ideal, aquilo que se desejaria ser. Permanecendo no meu campo de visão durante toda a entrevista, a cena expressava aquilo que, por diversas vezes, as palavras de Solange se recusavam a dizer.

Ao tentar apreender a autoimagem das entrevistadas, pareceu-me fundamental ter em mente que as percepções de si são constituídas pela socialização e pelas interações sociais. Por isso, busquei compreender como essas mulheres se viam a partir da sondagem daquilo que elas consideravam mais marcante na forma como são vistas pelos/as outros/as. Solange expressou, por diversas vezes, que os homens achavam que ela era "besta", e que esse era o motivo pelo qual se sentiam atraídos por ela. Ela sofrera violência em diversos de seus relacionamentos, circunstâncias que enxergava como um tipo particular de enganação: os homens não entregavam aquilo que prometiam e que ela buscava desde que fugira da cidade natal, no Nordeste, para Brasília. Solange partiu e deixou a família para concretizar um projeto de vida: ser tratada com respeito.

Por modéstia ou por desgosto, Solange hesitava em falar sobre o que considerava positivo e interessante em si mesma. Com perguntas mais direcionadas, busquei instigá-la para que o fizesse. Ela então discorreu sobre suas impressões quanto à própria aparência:

Bruna: O que você acha, além de "ser besta" [risos]... pode ser algo que alguém já te falou... o que você acha que eles acham interessante em você? O que você tem de bom, mulher?

Solange: [...] Falam que eu sou bonita, mas eu não acredito. Eu falo assim: "lá em casa tem é muito espelho! E grandão! Lá no quarto tem um que é maior do que eu!". Aí eu não acredito no que eles falam não, porque homem é bicho sem vergonha!

Bruna: Quando você olha pro seu espelho, do que você gosta? Uma coisa...

Solange: Eu não gosto de nada.

Bruna: Nem nada? Nariz, unha, nada?

Solange: Não.

Bruna: O que você queria então que fosse diferente? Vamos lá.

Solange: Queria ser mais alta. Queria ser mais magra. Queria ter o meu cabelo diferente. Mas meu cabelo já foi de tanto jeito!

Bruna: Você queria ele como?

Solange: Meu cabelo... Eu queria que ele fosse liso.

A fala pausada ao final do trecho traduz a hesitação de Solange, que olhou para os meus cabelos antes de decidir se poderia continuar e o que seria adequado dizer. Aproveitei o gancho para encorajá-la:

Bruna: Você queria ele bem lisinho?

Solange: Aham.

[silêncio]

Bruna: Me fala uma pessoa que você acha maravilhosa, que você escolheria ser, se pudesse.

Solange: Famosa?

Bruna: É.

Solange: Eu gosto da Patrícia França. Eu gosto dela. Assim, eu não muito de assistir [televisão] não, eu não sou muito por dentro dessas coisas não, eu gosto mais de assistir jornal. Mas eu gosto dela.

Bruna: Mas ela não tem o cabelo liso, tem?

Solange: Não tem. [risos] Mas eu gosto dela!

Bruna: Mas você queria ser ela, ou queria ser ela com o cabelo liso?

Solange: Não, eu queria ser ela, mesmo sem o cabelo liso! Ela tem o cabelo... É cacheado, o cabelo dela! Igual a minha filha mais velha, tem o cabelo parecido com o dela.

Patrícia França alcançou o auge do sucesso na televisão entre as décadas de 1980 e 1990. Por sua aparência, a atriz encarna perfeitamente a figura "morena" brasileira, a imagem arquitetada pelo ideal de branqueamento: para os padrões brasileiros, é um tanto ambígua racialmente e, embora seja visível em suas feições alguma ascendência africana, dificilmente pode-se dizer que ela é negra, mas também é difícil afirmar que é branca. Seus cabelos, se não são lisos, estão mais para ondulados, e não chegam a ser cacheados – embora ela os traga quase sempre alisados. Na televisão e no cinema, interpretou personagens marcadamente negras – como Rosa, na novela *A Escrava Isaura*, a escravizada negra que tem inveja de Isaura, branca e moradora na casa-grande –, e outras para as quais a identidade racial não se mostrava relevante – o tipo de neutralidade possível apenas para atrizes e atores que, se não são brancos/as, estão dotados/as de certa "passabilidade".

Solange começou falando de um desagrado generalizado com sua aparência para logo mudar para uma insatisfação com os cabelos, quando insisti que se aprofundasse na questão. Quando indicou alguém que gostaria de ser, os cabelos deixaram de ser tão relevantes, e ficou evidente que o que ela gostaria de mudar, se pudesse, era a sua própria identidade racial, deslocando-se da posição de irrefutavelmente negra em direção a racialmente ambígua e dotada de passabilidade. Se o desejo de Solange não é o de uma branquitude indubitável, ela gostaria de alcançar uma "morenidade" que tende mais para branca. A verdade é que Solange não gostava de ser negra, e sua negritude fazia com que se visse como uma mulher feia – ou pelo menos contribuía para isso.

Para mim – também uma mulher negra, mas de tez mais clara do que a dela –, a sua fala não foi algo fácil de ouvir. Aquilo que Solange disse revolveu-me as entranhas, e me fez sentir tristeza e raiva frente às "aberrações afetivas" (FANON, 2008, p. 26) que

constituem as subjetividades em uma sociedade racista. A melhor forma de identificar esse mal-estar que resulta de uma vivência compartilhada do racismo me parece ser pela alusão ao banzo<sup>132</sup>. Originalmente, a palavra designa "o desgosto causado pelo afastamento violento da África, a revolta decorrente da perda da liberdade e as reações aos pesados e injustos castigos", desalento e a nostalgia que chegavam a levar à morte aqueles/as que foram sequestrados/as e aqui escravizados/as (ODA, 2008, p. 737). Atualizando o termo, emprego-o em sua proximidade do sentimento de "desgosto do cativo" (ODA, 2008, p. 737), ou seja, para qualificar um complexo de sentimentos, um tipo de melancolia que deriva da humilhação e do sentimento de impotência frente à experiência da subalternidade racial.

No canto oposto da sala, a coleção de Barbies me saltava aos olhos como uma moldura que complementava o que eu captava das palavras vacilantes e do olhar encabulado de Solange. Fitei o que me parecia ser, àquela altura, um mar de Barbies loiras, agrupadas como uma tropa a defender a supremacia branca. Tive a impressão de que elas estavam dotadas de vida própria e me encaravam de volta, com a expressão risonha de quem, exultante, diz com desaforo: "Vencemos!". Reparei então na Barbie negra e admirei sua resistência impassível, seus grandes olhos brilhantes e seu sorriso de sonhadora. Contra todas as evidências, ela ainda acreditava que poderia virar o jogo. Sua postura impecável revelava a convicção de que a sua presença naquela coleção era a prova mesma de que uma mudança, ainda que lenta, estava em pleno curso. Ainda nervosa, mas contagiada por seu ar esperançoso, encarnei a embaixadora das gerações de mulheres negras assombradas por Barbies desde a infância, e retruquei para as minhas alvas desafiantes: "Ainda não, queridinhas".

O incômodo com o aspecto e formato do próprio corpo emergiu em todas as entrevistas. Encontrei uma obsessão generalizada em relação à gordura, para não a ganhar ou para perdê-la, de maneira a manter ou alcançar o padrão de beleza feminino. Mais difícil foi conseguir que as entrevistadas falassem sobre a sua relação com os seus atributos raciais. No passado ou no presente, alguns ou todos os traços caracterizadores da negritude haviam sido ou ainda eram considerados problemáticos, causando um desconforto que, se difícil de ser expressado verbalmente, afluía aqui e ali quando falavam de alguma parte do corpo em particular. Jurema, conforme descrito no capítulo 2, não gostava de seu nariz e de sua

---

<sup>132</sup> Sigo aqui o exemplo e os passos de Denise Cruz (2017).

boca, os atributos que caracterizavam a sua ascendência negra. Embora afirmasse ter orgulho de ser negra, detestava os rasgos de seu semblante que a caracterizavam como tal.

Antônia, por sua vez, dispunha de um autoconceito amplamente influenciado por ser a irmã mais clara e pelo conflito permanente com a própria identidade racial, que tentava conjugar com fragmentos recém-adquiridos do discurso antirracista. Indicada por outra entrevistada, foi classificada por mim e pela conhecida como negra e classificou-se como tal antes do início da nossa conversa. No curso da entrevista, no entanto, descreveu-se como branca quando relatava interações com pessoas mais escuras do que ela. Durante todo o tempo em que estivemos juntas, afirmou não se importar com raça, mas sua fala revelou uma preocupação constante com o tema e com a forma como a negritude marcava a sua aparência. De saída, justificou-se dizendo que aquela não era sua cor real, que estava mais escura porque tinha trabalhado ao sol em seu jardim. Em seguida, relatou que já usou tranças e que gostava "dessas coisas da África" porque tem "descendência africana". Depois revelou que, na verdade, tinha os cabelos como os meus; entretanto, eles começaram a cair em virtude dos procedimentos constantes de alisamento, mais uma baixa decorrente do "alisamento compulsório"<sup>133</sup> (CRUZ, D., 2017). Com os cabelos danificados e ralos, passou a usar as tranças para disfarçar. A insatisfação com os próprios atributos raciais emergiu ainda quando ela falou sobre a mãe, que descreveu como uma "índia muito bonita", e que disse ter sido repreendida pelas amigas quando se casou com seu pai, um "nego feio":

Antônia: E minha mãe, particularmente, ela é bonita. Tá com 83 anos, forte, sabe? Aquele cabelo, sabe? Às vezes eu falo: "Mãe, oh mãe, por que não deixou um pouquinho [do seu cabelo para mim]?". Ela: "Ah, filha, pois é!". Eu falo: "Não, mãe. Hoje não é [esse] o problema. Hoje quem tem cabelo duro...". Brincando com ela.

Em diversos momentos, às vezes referindo-se ao meu cabelo, Antônia afirmou que o cabelo cacheado ou crespo era o que estava na moda. Isso não a impediu de defini-lo como "duro", e de alisar o seu próprio até ser impossibilitada de fazê-lo por um problema de saúde decorrente dos procedimentos agressivos que empregava.

O conflito e a oscilação de Antônia em relação à sua identidade racial me irritavam. Como pesquisadora, eu buscava me conter e encorajá-la a falar. Mas eu achava hipócrita o

---

<sup>133</sup> Embora o alisamento nem sempre decorra exclusivamente da tentativa de "embranquecer", Denise Cruz (2017), tratando dos usos dos cabelos entre mulheres negras brasileiras e moçambicanas, indica que, para suas interlocutoras de pesquisa brasileiras, "alisar o cabelo é ser menos negra" (p. 110). Esse me parece ser o caso de Antônia.

que me parecia ser a sua tentativa de não deixar transparecer o seu desprezo e sua raiva pela própria negritude e o sentimento de superioridade em relação às pessoas negras mais escuras do que ela. Seria mais honesto de sua parte assumi-los – eu pensava então. O que mais me exasperava, contudo, era a nossa semelhança dentro do espectro de cores na "palheta" brasileira. Como cresci em meio aos/às brancos/as, as disputas entre negros/as de tez clara com os/as de tez escura para sair ou entrar na categoria "negros/as" constituem um incômodo a ruir minhas esperanças de encontrar pertencimento, acolhimento e sentimento de coletividade junto à uma idílica comunidade negra unida e destituída de hostilidades. Naquele momento, senti como se Antônia encarnasse o motivo e a razão dos meus desenganos, pois sua postura exemplificava uma fragmentação a me recordar que as expectativas de unidade são muitas vezes apenas isso, aspiracionais e contextuais, articuladas na realidade de maneira sempre mais ou menos efêmera e complexa.

Ao mesmo tempo, eu me compadecia de seu sofrimento por viver num estado incessante de tensão em relação a um corpo que se habita e que representa parte significativa do que ela é. Eu sabia qual a origem de suas aflições. Como mulheres negras, "Carregamos em nosso corpo um signo ruim. O ruim, além de um julgamento moral, é um julgamento estético e fala sobre formas de sentir. Aquilo que é ruim se aproxima do feio e assim sendo nos sentimos inadequadas, desajustadas, indesejadas" (CRUZ, D., 2017, p. 119). Lembrei-me então de uma passagem escrita por Beatriz Nascimento, que me recordou da distância entre o meu desejo e a realidade:

Pelos menos aqui no Brasil não é mais possível encontrar o homem negro "puro". Por enquanto ainda queremos nos "igualar", sermos "aceitos". Por enquanto ainda impera em nós o ideal estético do branco. Por enquanto há de nos ver com "alma branca", porque nós fazemos parte de um todo em que domina a ideologia do dominador, nós não somos "belos" como o negro americano e não queremos, nem podemos ser. (NASCIMENTO, B., 2006, p. 100).

Nesse sentido, o ideal do embranquecimento constitui-se não apenas como um projeto político das elites brancas e como uma dinâmica social posta em prática a partir de projetos nacionais, familiares e individuais. Ele só se torna viável porque abrange a dimensão subjetiva, porque internalizado pelos/as negros/as como um *sentimento* de incômodo com o próprio corpo, que se desenvolve como uma experiência de dor (FORMIGA, 2015), de

padecimento de si<sup>134</sup>. A negritude do corpo é vista como um problema em si e como fonte de problemas. Quando não está disponível um vocabulário para identificar o racismo como o fator problemático, é a própria negritude que passa a ser identificada como causa da feiura, da doença, da pobreza e do desprezo (BICUDO, [1945] 2010), ou ainda, da rejeição da humanidade dos/as negros/as (CRUZ, D., 2017).

O descontentamento ou ambivalência em relação à negritude inscrita no corpo mostraram-se mais acentuados para as entrevistadas de tez clara de classes mais baixas (ou delas oriundas): Antônia, Solange e – como indiquei no segundo capítulo – Jurema. Com efeito, todas as três demonstraram menor acesso ou apropriação do discurso antirracista e, seduzidas pelas promessas não cumpridas de sua proximidade em relação à branquitude, pareciam incapazes de encontrar uma saída para o estado permanente de insatisfação consigo mesmas. Com efeito, elas encarnavam a experiência de, como negro/a, "sofrer o próprio corpo" (NOGUEIRA, I., 1999). Ao mesmo tempo, suas histórias, assim como a minha, indicam que a corporalidade negra é composta tanto pelo imaginário social comum – demonstrado aqui pelas bonecas e pela televisão – quanto gerada por trajetórias singulares, em contextos específicos – como mostram as diferenças entre a minha biografia, a de Antônia e a de Jurema.

### **5.1.2. Cabelos e negritude**

Sem dúvidas, o cabelo é o atributo relacionado à identidade racial do qual as entrevistadas se sentiram mais à vontade para falar. Mesmo não constando no questionário, o tópico emergiu espontaneamente na pesquisa. A maioria das entrevistadas passou alisar os cabelos ainda durante a infância ou no início da adolescência, quando o auto-ódio tende a se consolidar em resultado das dinâmicas interativas de rejeição baseadas no racismo (CRUZ, D., 2017). Uma ocasião crítica para a maneira como se enxergavam, como se sentiam em relação a si mesmas e em relação ao mundo social mais amplo foi o momento da transição capilar, quando deixaram de usar química e de empregar procedimentos para alterar a estrutura dos cabelos, tornando-os lisos. As mudanças, quando adotadas, demonstraram ter

---

<sup>134</sup> Discussões mais aprofundadas sobre os aspectos psicológicos da experiência da opressão racial por negros/as são encontradas nos trabalhos de Virgínia Bicudo ([1945] 2010), Neusa de Santos Souza (1983), Isildinha Nogueira (1998) e também nos escritos de Frantz Fanon (2008).

profundos impactos subjetivos<sup>135</sup>. Entre as participantes da pesquisa, elas decorreram de duas razões distintas: dos problemas de saúde resultantes da química para alisamento ou da adoção de um novo referencial simbólico-discursivo.

Atualmente, assistimos a uma progressiva ressignificação e valorização dos cabelos crespos e cacheados que, iniciada pelos movimentos negros, ganhou primeiro as ruas, para só depois, e muito lentamente, ser incorporada pela mídia e pelo mercado. Cada vez mais, as mulheres brasileiras vêm deixando de alisar os cabelos, com as transformações se operando a olhos vistos. Desde a década de 1990, pelo menos, o mercado brasileiro vem se atentando para as demandas do público negro (FIGUEIREDO, 2002a). Mesmo assim, há ainda uma lacuna em termos daquilo que esse segmento da população deseja e o que está, de fato, disponível. Apenas recentemente os produtos e técnicas para cabelos crespos e cacheados tornaram-se disponíveis em maior escala.

Frente à escassez de alternativas, os salões étnicos, os coletivos dedicados à questão, a Internet e as redes sociais constituem importantes fontes de informação e encorajamento para aquelas que decidem passar pela "transição capilar" (CRUZ, D., 2017; GOMES, N., 2008). Segundo o Google, o principal site de buscas da internet, um indício do fim da "ditadura do alisamento" – ou do "liso compulsório" (CRUZ, D., 2017) – seria o número crescente das buscas por "cabelos afro" em 309% entre 2015 e 2017. De fato, a procura por informações sobre cabelos cacheados ultrapassou pela primeira vez a busca quanto aos lisos em 2017 (BRANDLAB, 2017).

Além das informações obtidas pela Internet, para a maioria das entrevistadas que tiveram acesso ao ensino superior, a entrada na universidade constituiu um marco importante:

Glória: Eu entrei na universidade, eu entendi meu processo como negro na sociedade, meu cabelo e tudo mais...

Principalmente nas universidades públicas, sobretudo nos cursos de ciências humanas e sociais, as entrevistadas tiveram acesso a um discurso alternativo, que valoriza tanto a negritude quanto uma estética "negra" que se traduz na utilização de roupas, adereços

---

<sup>135</sup> A qualidade emotiva das transformações relacionadas ao cabelo crespo é encontrada em diversas sociedades configuradas, de formas distintas, pelo racismo. Para leituras sobre o contexto estadunidense, brasileiro e moçambicano, ver os trabalhos de bell hooks (1988), Nilma Lino Gomes (2008) e Denise Cruz (2017).

e estilos relacionados a uma concepção de africanidade e do fenótipo negro. Tranças, *dreads*, turbantes e o cabelo "natural"<sup>136</sup> constituem parte de um estilo que algumas passaram a adotar.

Optando pelo uso do cabelo natural, as mulheres que os traziam alisados precisam encarar os deslocamentos emocionais provocados pela transformação física, que vão da liberação de memórias traumáticas da infância aos olhares e ofensas alheias nos espaços públicos<sup>137</sup>. As mudanças intensificam as fricções raciais e os encontros das mulheres negras com a discriminação e o racismo<sup>138</sup> (CRUZ, D., 2017; GOMES, N., 2008). O *big chop* ou grande corte, em que se remove toda a parte alisada dos fios, é reconhecido como um momento dramático, e dificilmente ocorre sem que muitas lágrimas corram pelo rosto da "iniciada". Além disso, aparecem as questões de lida com o cabelo (CRUZ, D., 2017; GOMES, N., 2008): a descoberta da textura dos fios e da sensação de tocá-los; os produtos e adereços a usar; como e onde cortar, as técnicas de processamento e modelação. Em interações pela Internet ou face a face, o aprendizado se dá entre mulheres negras, e constitui um momento de identificação, encorajamento, acolhimento e troca de afetos entre conhecidas e estranhas – aquilo que Denise Cruz nomeou de "fraternidade crespa" (CRUZ, D., 2017). As influências para adotar o cabelo natural, também.

Teresa, por exemplo, relatou como a própria transição teve consequências para a sua mãe:

Teresa: A minha mãe fala que ela era sempre muito pressionada a escovar o cabelo. E agora a minha mãe usa o cabelo natural.

Bruna: Você acha que foi por influência sua?

Teresa: Acho que foi! Ela passou a usar depois, com 60 anos. Que loucura!

A conexão e a influência em torno do uso do cabelo natural se dão também entre desconhecidas. Teresa afirmou ser comum ser parada por mulheres negras mais velhas na rua, que, satisfeitas, afirmam que não poderiam ter usado os cabelos "como os dela" – ou

---

<sup>136</sup> Ângela Figueiredo destaca que também o cabelo "natural" passa pelo uso de produtos e técnicas que o modificam, e que a noção de naturalidade está associada, na verdade, à aparência. "Assim, o cabelo tido como natural é aquele que parece não manipulado" (FIGUEIREDO, 2002a, p. 3).

<sup>137</sup> Denise Cruz (2017) descreve a transição capilar como um ritual de passagem, que demanda tempo, coragem e transformações no *self*.

<sup>138</sup> Por experiência própria, sei que circular por espaços públicos usando os cabelos crespos e soltos se desdobra em reações no mínimo inusitadas e, por vezes, agressivas, que vão de olhares de nojo e estranhamento a xingamentos, toques não autorizados e puxões.

seja, crespos – em sua época. Sua fala me trouxe à memória uma ocasião transcorrida durante o período da pesquisa, quando eu andava pela rua de cabelos soltos e vestindo uma saia estampada com pequenos círculos, e uma senhora negra idosa me parou para dizer, com uma voz terna e sorrindo: "As rodinhas da sua saia combinam com as do seu cabelo". A mim se dirigiu como se eu fosse uma sua neta. Uma troca tão rápida, mas tão intensa, me trouxe mesmo aquele sentimento de aconchego de colo de vó, de deitar minha cabeça sobre suas pernas e sentir os seus dedos enrijecidos a correr as voltas dos meus cabelos, a sensação de tempo parado, preguiça e afeto que é a do cafuné. Sorri e agradei, inundada pela surpresa de encontrar um afeto tão gracioso quanto inesperado. Como ela trazia os cabelos alisados, instiguei-a, dizendo que os cabelos dela deveriam ser bonitos como os meus, ao que ela me respondeu que já estava muito velha para mudar, antes de nos despedirmos e seguirmos nossos caminhos.

Se proporcionam encontros e afetos, os cabelos naturais também apresentam às entrevistadas alguns desafios:

Bruna: Você gosta de usar o seu cabelo natural hoje? Como é que é isso pra você?  
Carla: Gosto, adoro. Acho lindo. E sempre gostei. Mas, qual era o mais fácil? Era você fazer uma escova, que durava a semana toda, você tava linda, produzida, na balada... Do que o cabelo, que é cacheado, você tem que molhar, tem que ter cuidado com o creme...

Mesmo quando "assumidos", os cabelos crespos ou cacheados exigem cuidados e produtos específicos, porque "embaraçam demais". Eles são vistos como "trabalhosos" e "rebeldes", cabelos que precisam ser manejados e administrados com muito cuidado e tempo para que fiquem devidamente "arrumados". São cabelos que, segundo as noções correntes, exigem muito empenho e também o gasto de dinheiro (FIGUEIREDO, 2002a), implicando mesmo numa "lida", um trabalho árduo e duro que remete ao tempo de escravidão (CRUZ, D., 2017; GOMES, N., 2008). Por oposição, fica implícito que o cabelo naturalmente liso é aquele que já está sempre pronto e ajeitado.

Junto com a cor da pele, a textura dos cabelos é o atributo mais importante para a avaliação da classificação e da identidade racial (FIGUEIREDO, 2002a). Dentre os traços que caracterizam a negritude, as madeixas são os que dispõem de maior possibilidade de manipulação. Alisamentos, permanentes afro e mesmo o uso de tranças possibilitam mesmo que mulheres negras, até as de tez escura, transitem para uma categoria de cor mais clara aos olhos alheios (GOMES, N., 2008). Talvez por isso, os cabelos são aquilo que muitos/as negros/as mais gostariam que fosse modificado em seu fenótipo (FIGUEIREDO, 2002a).

Ao falar sobre seus cabelos, as entrevistadas descortinaram a sua relação com a própria negritude – e também com a própria sexualidade, como indicarei mais à frente. Os cabelos, como metáfora, lhes permitiram dizer que a negritude, como noção de identidade pessoal e coletiva e como realidade do corpo, pode ser vivida como um lugar de conexão, troca, prazer e afeto. Mesmo quando positivamente valorizada, ela é também experimentada como algo complexo e trabalhoso, que precisa ser gerenciado, que não pode ser deixado por si só e apenas "existir". Há sempre muito a ser feito, é preciso estar sempre atenta aos mínimos detalhes. É preciso administrar a negritude do corpo.

### **5.1.3. Cheiro e vigilância, gordura e redenção**

A preocupação das entrevistadas com a manutenção dos cabelos estendeu-se também para o restante de seus corpos, cujas mais básicas funções estiveram submetidas à vigilância e ao controle:

Nina: Eu tenho agonia do cheiro [do corpo] e acho que isso é uma herança mesmo. Sempre tô com um desodorante, eu não suporto ficar suada... Tomo dois ou três banhos por dia... Mas eu não acho que isso me incomoda, isso pra mim é natural. Porque eu não gosto mesmo de ficar suada. Eu transpiro muito, a minha família transpira muito e isso me incomoda. Mas não é algo que eu elabore.

Como consta no capítulo 3, a atribuição de mau cheiro ao corpo negro, como um elemento que o diferencia do branco, faz parte do imaginário do racismo científico e do senso comum. A tentativa de afastar-se do estereótipo discriminatório configurava a relação de Nina – e de seus/suas familiares – com o próprio corpo. Em sua fala, tanto a transpiração considerada excessiva quanto o zelo em disfarçá-la foram compreendidas como "heranças".

Todas as regiões do país são assoladas pelo calor ao menos durante certo período do ano. Embora Brasília não seja tão quente como, por exemplo, o Rio de Janeiro, o sol forte e as altas temperaturas são, em certas épocas, um desafio. Nesse cenário, impor-se a meta de parecer não suar significa submeter-se a um itinerário particular, de muitos banhos, aplicação frequente de desodorante e perfume. Nina atendia a um imperativo para livrar-se de qualquer traço que evoque a sujeira e o desleixo, a anormalidade ou a doença – ainda que isso significasse adotar e naturalizar rotinas quase desumanas, porque visavam inibir ou mascarar funções próprias do corpo humano que são significadas tendo em vista sentidos racializados. Como apontado por Fanon (2008), há uma fixação em provar que não se é aquilo de negativo

que foi definido pelo/a dominador/a, que, no entanto, acaba aprisionando os sujeitos naquele mesmo lugar de que tentam se distanciar.

Como essa preocupação se desdobra nas interações de Nina com outras pessoas? Que peso tem para seus envolvimento afetivo-sexuais, nos quais o corpo em geral tem uma participação tão central?

Estas são questões que eu não coloquei para Nina. Também não me senti à vontade para indagar outras entrevistadas sobre o assunto, talvez porque a minha própria história familiar me indique que se trata de um tema que devemos, nós negros/as, carregar como um segredo a ser bem guardado, envolto em ansiedade e vergonha. Por ser um segredo compartilhado, entre nós, por vezes, podemos fazemos referências rápidas e superficiais ao que entendemos ser uma tendência a suar excessivamente e a "feder". Entretanto, a regra é não ir além da superfície. Estão autorizadas apenas as breves reclamações sobre nosso "problema" comum ou comentários e trocas sobre técnicas e práticas que visem aprimorar nossos rituais diários. Mas falar sobre o sofrimento que tal narrativa nos causa e os efeitos que tem para nossas experiências cotidianas – eróticas e afetivas, inclusive – é ainda um tabu.

Nenhum imaginário alternativo mostrou-se capaz de extinguir completamente os conflitos subjetivos instituído pelas interações sociais das entrevistadas com sua rede de sociabilidade e com a sociedade mais ampla e o seu repertório simbólico hegemônico. Contudo, como no caso do cabelo natural, algumas representações positivas impactaram positivamente a sua percepção de si.

Já indiquei que a preocupação com a gordura perpassava a relação de todas as entrevistadas com os seus corpos, emergindo mesmo entre as mulheres brancas com quem conversei. Se a gordura corporal é avaliada como feiura de uma forma geral, é para as mulheres que a ditadura da magreza revela sua faceta mais cruel (NOVAES; VILHENA, 2003). Para Aurora, a insatisfações com o peso tiveram início já na infância, culminando em um episódio de distúrbio alimentar na adolescência. Na época da entrevista, ela tentava adotar uma postura mais tranquila em relação à própria gordura:

Aurora: Eu gostaria de ser mais magra. É fato. Eu não sei se eu estou disposta a fazer todos os sacrifícios necessários para isso [risos]. Então eu tô vivendo como eu tô. Se eu emagrecer, bem. Se eu não emagrecer, eu vou ficar mais ou menos normal e seguir a vida. Não tô disposta a fazer grandes sacrifícios – cirurgia, remédio, pra mim não tem a menor condição. Parar de comer as coisas que eu gosto... Também não rola. Então a ideia da próxima década, que eu agora vou abrir os 30, é fazer as pazes com essa existência. [...]. Toda vez que eu olho pro lado e vejo minha prima, minha mãe, minha tia, dos dois lados da família... É o mesmo

formato de corpo. O mesmo. Eu não teria como ter outro formato. Se eu emagrecesse 40 quilos, eu ainda seria... Eu ainda acumularia muita gordura no quadril e nas pernas, que é a parte do corpo que mais [me] incomoda. Que é horrível assim, né? Esse poder da gordofobia. Eu sempre tive esse formato. Desde pequena. Desde quando eu não era gorda, eu sempre tive as pernas muito grossas. Sempre falavam isso de mim.

Embora a questão da gordura e da obsessão pelo corpo magro possa ser considerada uma questão de gênero, é visível que ela ganha, no caso de Aurora, contornos raciais: seu desagrado não decorria apenas da gordura em si, mas também do formato do corpo, com o acúmulo de gordura no quadril e nas pernas. Esse tipo de silhueta, considerado distintivo das mulheres africanas ou de ascendência africana, destoa da feição mais retilínea tomada como ideal. Mesmo se fosse ou se tornasse magra – Aurora apontou –, as proporções que caracterizam seu corpo seriam mantidas e, provavelmente, também algo das suas insatisfações. Assim, ainda que não haja um desgosto deliberado em relação à própria negritude, traços a ela associados são, novamente, considerados problemáticos, desencadeando uma relação conflituosa com o corpo.

Olhando para as outras mulheres da família, Aurora refletiu sobre os legados trazidos pela linhagem de mulheres que ela integrava. Pensando sobre as heranças dentro de uma perspectiva histórica, dentro de uma longa trajetória de subordinação e exploração, de histórias e narrativas apagadas, mas também de resistência ao discurso racista hegemônico, ela desenvolveu um olhar crítico à leitura tradicional, graças ao qual encontrou outras possibilidades de interpretação:

Aurora: E tem sido um processo interessante pra mim, por exemplo, olhar o corpo das mulheres da minha família e percebê-las todas com o mesmo formato, que é o mesmo do meu. É um corpo muito fino em cima, que chega na cintura ele abre, como se fosse uma moringa. E inclusive as minhas primas, que agora as minhas primas já são adultas, mulheres, e eu vejo esse mesmo formato se reproduzindo. E faz parte de uma história. A cada geração, esse formato se repete, e resiste. Então eu tenho pensado muito sobre isso. Cara, que legado é esse, né? Que a gente tá transportando nas nossas pernas, nos nossos quadris, na nossa bunda enorme... Existe um legado que tá sendo transmitido a cada geração. Provavelmente, ele não veio por acaso... Isso me conforta muito, assim.

As mulheres-moringa, com suas "bundas enormes" e "pernas grossas", carregam em si um legado que se recusa a ser suprimido, resistindo através do tempo às diferentes padronizações assumidas pela supremacia branca e pela ditadura da beleza feminina enquanto ideais estéticos. Seus corpos, com suas gorduras, registram fatos e capturam sentidos outros, contando uma história que não é falada, mas que é vista e que é visível – e que, por isso, pode ser resgatada. E essa história não é apenas uma história de opressão, de

perda, de ódio. Ela é também uma história de resistência. Revisitando o próprio corpo a partir de uma história de luta coletiva, Aurora encontrava em si uma formosura até então ignorada.

Numa tarde de chuva fina e suaves brisas, as palavras de Aurora soaram por toda a cidade. Quando as escutaram, as mulheres-moringa correram para se olhar mais uma vez no espelho, como haviam feito por tantas vezes. Agora, já não se entristeciam com o que viram. Depois de se demorarem fixando a silhueta interpretada por seu novo olhar, apressaram-se em rasgar as folhas de papel com as dietas milagrosas presas à geladeira, que lhes prometiam, em vão, o exíguo corpo dos sonhos e os amores tão desejados. Nuas, pisavam o chão com toda a força de suas enormes bundas e de suas pernas largas, das quais, daqui para frente, não se envergonhariam mais. No meio da rua, queimaram os lenços e as blusas largas, as calças jeans e calcinhas apertadas que, durante toda uma vida, tinham servido para esconder seus quadris ou oprimi-los com os seus elásticos que se atarraxavam às suas gorduras como o antigo chicote do feitor a puni-las. Na praça no centro da cidade, as mulheres-moringa vingavam Saartjie Baartman e declaravam a morte de Cuvier. Dançavam em êxtase e assim libertavam os seus corpos que a chuva lavava, levando pela correnteza os desgostos, os desamores, o banzo.

## **5.2. Sexualidade**

### **5.2.1. "Um negócio meio constrangido"**

Recupero por um momento a história de Teresa, mencionada no capítulo 2. Ainda criança, a entrevistada sofreu violência sexual por parte de vários meninos – à exceção de um deles, todos brancos –, e diz ter percebido se tratar de uma agressão motivada não apenas pela maneira como eles a viam quanto ao gênero, mas também quanto a raça. Do episódio, Teresa compreendeu que o seu corpo de mulher negra era lido como um corpo associado ao sexo e que isso a colocava em risco. No decorrer de sua trajetória, Teresa envolveu-se com poucos homens negros, e sua narrativa esteve bastante centrada nos homens brancos. Este era, de fato, o perfil do seu "outro generalizado" no âmbito afetivo-sexual, ou seja, a imagem abstrata e referencial de parceiro que ela incorporava.

O acontecimento traumático orientou a maneira como a sua relação com o próprio corpo e a própria sexualidade foi se desenvolvendo:

Bruna: Quando você começou a perceber o interesse dos caras por você?  
Teresa: É isso. Por volta do ensino médio. Porque eu pegava... Exatamente... Porque eu pegava ônibus, engatava papo com a galera... Mais ou menos assim. E você percebe como você vai se moldando na sua sexualidade, sabe? Essa coisa assim de... Eu tinha pavor de parecer uma mulher sensual. Então eu usava óculos... Escondia atrás dos óculos. Os meus cabelos eram sempre muito presos. Eu sempre tava recuando, essa coisa do decote... Não era, não foi... Nunca foi tranquilo, essa vivência do corpo. [...]. Realmente, eu acho que eu era realmente travada!

Teresa aprendera que o erótico em si era algo a ser temido (LORDE, 2007b), e trazia o medo para suas interações com outras pessoas. Evitar riscos pressupunha controlar e esconder tudo o que fosse tido como capaz de evocar a sensualidade associada ao corpo feminino negro, desdobrando-se em "retraimento, constrangimento e autoexclusão" (MOUTINHO, 2004, p. 290). Além esconder o corpo com roupas e óculos, Teresa se devotava a regular com rigidez uma parte do corpo que, entre as mulheres negras, já indiquei ser crítica para a própria identidade racial e de gênero: os cabelos. Como bem identifica bell hooks (1988), a entrevistada teceu uma conexão entre o controle estrito dos cabelos crespos e a repressão da própria sexualidade. Mais à frente, indicarei como tal associação apareceu nas trajetórias das entrevistadas.

A violência sexual, embora marcante, não era o único fator que provocava os temores de Teresa:

Teresa: Então tem essa coisa de ser travada mesmo, assim. De às vezes sentir os caras sinceramente interessados, mas eu não abrir a guarda, sacou? Isso aconteceu em variados momentos. Então é uma vivência afetiva reprimida.

Bruna: Mas você pensava que não ia dar conta? Ou você tinha medo?

Teresa: Eu tinha medo.

Bruna: Você tinha medo do sexo ou do envolvimento...

Teresa: Eu tinha medo de me ferrar. É isso, eu tinha medo de me ferrar. Dessa coisa assim, de mulher pra comer, mulher pra namorar, tipo assim... de ser sempre encarada como mulher que era pra comer, entendeu? E não pra ter uma relação duradoura. Então eu sempre tive muito medo disso. Isso foi condicionando completamente a coisa das minhas relações, assim...

A preocupação em não ser vista exclusivamente como "mulher pra comer" veio à tona como um elemento central da fala de outras entrevistadas heterossexuais, como na de Glória:

Glória: Muita gente me queria porque eu era gostosa. E aí teve uma fase que eu quebrei com isso. Eu falei: "Véi! Eu não quero ser só o sexo. Eu tô de boas disso". [...]. Porque eu sou outras coisas. Não é só o "gostosa".

Bruna: O que você é?

Glória: Eu sou uma pessoa legal, eu sou uma pessoa comunicativa... Eu sou uma pessoa que tem por milhões de princípios da vida. Gosto da minha família, gosto de tá em casa, fumo um, sou tranquila, gosto muito de cachu... Tipo assim, é pra além, a Glória tá para além de uma estética, assim. Gosto de estar à toa... Véi, vivo bagunçada... É isso, assim. Acho que é lidar para além do estético assim, saca? [...] Mas eu acho que isso é algo que atrai muito os homens. Isso é real. Não adianta...

Eu sou bonita, sou gostosa e é isso. E pode acontecer... Vai acontecer de atrair homens por causa disso? Vai. É eu saber se eu quero aquilo, entendeu? Ser a gostosa, ser o sexo. Pode ser que sim. Boto fé, não descarto. Mas pode ser que não. Tô de boas.

Ao contrário de Teresa, Glória aceitava e fazia uso do apelo sexual que percebia exercer junto aos homens. Nesse sentido, a associação entre cor negra e erotismo funcionava como um elemento de prestígio na arena sexual<sup>139</sup> (MOUTINHO, 2004), de que a entrevistada se valia dentro dos códigos modernos de sexualidade “fluída”. Mas tal associação configurava-se como uma vantagem somente para um envolvimento mais superficial. A se tratar de um vínculo que considerasse a sua personalidade, ela constituía um “estigma” (MOUTINHO, 2004). Glória considerava que o problema era ser vista a partir de um único atributo, apagando outras características que, a seu ver, também definiam quem ela era: um complexo de coisas, uma pessoa singular. Sua qualidade de sujeito particular era anulada pelo apelo sexual atribuído ao seu corpo, e ela reivindicava a sua subjetividade como um patrimônio, uma faceta sua que não poderia ser desconsiderada na interação. Além disso, lhe incomodava que o estereótipo a confinasse a uma modalidade particular de experiência junto aos homens que por ela se interessavam e por quem ela se atraía. Tipicamente, a “gostosa” desperta interesse para o sexo, mas não outros afetos – particularmente, amor. Criar possibilidades distintas demandava certos esforços de sua parte.

As entrevistadas lançaram mão de diferentes estratégias com vistas a se opor ao estereótipo que associa a mulher negra ao erotismo e a uma sexualidade exacerbada, com o intuito de mitigar os seus efeitos. Como vimos, Teresa escondia-se atrás das roupas e do controle exacerbado exercido sobre seus cabelos, buscando apagar de seu corpo os predicados associados à sexualidade feminina e à erotização do corpo negro. Glória tornou-se mais seletiva em relação aos homens com que se envolvia, prolongando o tempo de interação antes de baixar a guarda para a construção de algum tipo de vínculo. Recuperando a história de Conceição, de que já tratei no capítulo 3, recordo que ela hesitou em se relacionar com o seu futuro marido, logo que se conheceram, por ele ser um homem branco e de classe alta, tendo em vista a experiência negativa de ser confinada a espaços bem delimitados – senão escondida – em um relacionamento anterior com um homem de perfil semelhante. Com suas estratégias, elas negavam a imposição alheia de um interesse

---

<sup>139</sup> Literalmente, Moutinho (2004) afirma que a cor negra opera como um “capital” no mercado afetivo-sexual.

específico e da separação do aspecto sexual do afetivo. Contrariavam, assim, um *script* tradicional da moralidade sexual brasileira.

As ansiedades que, para Conceição, se desdobraram em hesitação em se envolver com Juliano, para Teresa, tiveram um resultado mais definitivo:

Teresa: Quando eu tinha uns 16 anos, eu fiz uma viagem. Pra uma festa de São João, na Bahia. E foi a primeira vez que eu fiquei com um cara que eu achei ele lindo! Eu não sabia que eu era capaz daquilo. Mas, depois disso, eu meio que me fechei de novo também, sabe?

Bruna: Ele era branco ou negro?

Teresa: Porra, de novo, um cara branco. Mas talvez... Olha só. Talvez eu tivesse muito medo de encarnar a mulher negra sensual. Muito medo. E eu... E essa coisa de não saber identificar quando você é a mulher negra sensual que vai pra conta do cara que pegou umas, ou você é uma pessoa muito legal, interessante e bacana... Eu lembro, em outra festa junina, que é uma festa que a gente sempre viaja, na Bahia, que um cara, um francês, se interessou por mim, assim. Ele era lindo! E interessante. Super gamei. Mas eu não dei o meu telefone pra ele nem a pau. Ele ligou na casa onde eu estava e eu não retornei a ligação. Eu perdi o telefone dele de propósito e tudo mais. E não sei o quanto se foge dessa coisa do europeu, diferente, e aí você fica com aquele objeto de desejo também. Mas enfim, eu me neguei a ter essa relação porque eu não queria ser a menina do terceiro mundo... Não queria, de verdade! Que tem um sexo bacana e... Aquilo me causava assim, uma angústia. O turismo sexual é muito forte. Casada, eu fui confundida com prostituta, sabe? Então isso... Parece que é uma espécie de fantasma que vai sempre perseguindo você, sabe?

Para Teresa, raça, gênero, nacionalidade e lugar compunham um cenário de interação dotado de sentidos particulares e que posicionavam distintamente os sujeitos presentes. Teresa admitiu a maneira como seu próprio desejo se constituía a partir da valorização da imagem do europeu branco, o que aumentava o interesse em obter o reconhecimento do parceiro que se sentisse atraído por vê-la como uma pessoa “legal, interessante e bacana”. Nesse sentido, sentia-se entusiasmada. Porém, a interação com o parceiro em potencial lhe parecia dotada de um significado engessado, no qual a ela caberia um papel específico – e negativo: o da prostituta, em seu sentido literal – tendo em vista a incidência do turismo sexual na região em que aconteceu o encontro – ou figurativo<sup>140</sup>. O envolvimento entre uma mulher negra brasileira e um homem branco estrangeiro estaria impregnado de sentidos muito pouco maleáveis, e as posições relativas entre os sujeitos e o significado do vínculo

---

<sup>140</sup> No capítulo anterior, mencionei que Rio de Janeiro e Salvador são duas cidades apontadas pelas entrevistadas como lugares em que elas já foram tomadas por prostitutas. Abordagens indesejadas são frequentes para mulheres negras desacompanhadas (OSUJI, 2016), e circular por tais espaços com parceiros brancos, sobretudo, estrangeiros, resulta num risco ainda maior de ser vista como profissional do sexo. Em seu estudo sobre relações inter-raciais, também Moutinho (2004, p. 346) apontou que algumas de suas entrevistadas negras, tal como Teresa, evitavam se relacionar com “gringos” pelo medo de serem confundidas como prostitutas.

difícilmente poderiam ser alterados pela sua atuação. A expectativa era alta; entretanto, a chance de concretizar seu desejo lhe parecia muito pequena.

Esse momento da trajetória de Teresa é indicativo de como a lubricidade atribuída às mulheres negras impacta as suas experiências e as suas subjetividades. A ansiedade em relação à imagem da mulher negra sensual ou prostituta é um fator levado em consideração para a decisão de se envolver ou não com um determinado par em potencial, e também para as atitudes que desenvolvem em relação à sua própria sexualidade. O caso de Teresa é exemplar da postura que chamo de "recatada", que se traduz no retraimento, na vivência pautada pelo medo e pela tentativa perene de se afastar da experiência tão típica quanto indesejada. A atitude recatada é análoga àquela muitas vezes identificada como um estilo de vida "puritano" adotado sobretudo pela classe média negra em diversas esferas da vida<sup>141</sup> (BASTIDE; FERNANDES, [1955] 2008; BICUDO, [1945] 2010; MOUTINHO, 2004; TWINE, 1998; VIVEROS VIGOYA, 2000), e manifesta-se como um sofrido autoisolamento.

As "recatadas" não tomam iniciativa para demonstrar interesse por outras pessoas e também não aceitam as investidas de pretendentes. Vivendo em eterna desconfiança de que, ao agir, cumprirão o destino que lhes reservou o imaginário nacional hegemônico, que rejeitam, experimentam a própria sexualidade como "um negócio meio constrangido" – para repetir uma expressão empregada por Teresa. A arena afetivo-sexual é vista como um jogo do qual anseiam por participar, mas no qual se sentem subordinadas a regras que lhes desfavorecem, e que não conseguem mudar. Dessa forma, retirar-se de campo lhes parece ser a melhor estratégia. Aqui, o banzo emerge como sofrimento e sentimento de impotência.

Se vivenciadas de acordo com a classe da entrevistada, as mesmas ansiedades emergem também, de outras maneiras, para um grupo mais amplo de mulheres negras. Pesquisando o culto à Escrava Anastácia, John Burdick (1999) encontrou diferentes versões narradas para a história desta personalidade religiosa, que se sobrepunham à

---

<sup>141</sup> Uma postura de certa forma análoga foi relatada por uma pesquisa sobre a sexualidade entre jovens brasileiros que apontou uma atitude mais conservadora por parte dos homens pretos em relação à homossexualidade e à masturbação (HEILBORN; CABRAL; BOZON, 2006). Essa atitude "puritana" encontrada entre negros/as brasileiros/as assemelha-se à "política da respeitabilidade" dos/as negros/as estadunidenses, que se opõe aos estereótipos racistas sobre a sexualidade (lasciva e desviante) das mulheres negras ao promover e incorporar o ideal patriarcal de virtude feminina (MILLER-YOUNG, 2014). De maneira geral, o recurso aos papéis tradicionais de gênero constitui uma forma de oposição à representação do erotismo negro exacerbado e desviante.

autoclassificação racial de suas entrevistadas. As "morenas ou mulatas" relataram uma história de "amor verdadeiro" entre o senhor e Anastácia. Para o autor, estas mulheres dignificavam assim a narrativa do encontro histórico de que "são herdeiras". A meu ver, elas também destacavam a possibilidade de envolvimento entre homem branco e mulher negra com base no afeto – em oposição ao apelo primordialmente sexual atribuído pelo imaginário nacional ao corpo das mulheres negras. Já as mulheres "pretas e negras" contaram uma versão em que Anastácia preferiu ser torturada e morta a ceder à tentativa de estupro do senhor. Para Burdick, tal narrativa contestava a ideia de valor da mulher negra com base em sua sexualidade. Sobre a versão das mulheres brancas, basta dizer que não ressaltavam fatores como "amor" ou "dignidade". Em minha leitura, as versões das mulheres "morenas" e "negras" projetavam no mito de Anastácia ansiedades comuns de mulheres negras: o temor de ser tomada apenas como objeto sexual, mas não alvo de afetos "verdadeiros"; o incômodo por, representada como um corpo lascivo, ser considerada uma mulher "desonrada ou não virtuosa", independentemente de seu comportamento; a preocupação de, em seus envolvimento afetivo-sexuais, não ser vista em sua subjetividade/humanidade.

Tais apreensões, mesmo tendo por intuito a fuga do estigma imposto pelo estereótipo, não deixam de constituir uma prisão subjetiva, um grilhão que limita o exercício e a experiência da própria sexualidade. Como Anastácias modernas, viam-se sufocadas pelo terror provocado pelo tolher de seu desejo, capturado pelo olhar branco e masculino e a ele submetido.

Com a máscara de Flandres a encerrar-lhe parte do rosto, Anastácia mal podia falar e não conseguia comer. Estava confinada pelo poder de seus donos, reduzida aos projetos e caprichos alheios, tolhida em suas necessidades físicas, mas também em suas vontades e em sua possibilidade de expressão de si. A Anastácia moderna não precisa de máscara de metal fechada a cadeado. Ela a carrega dentro de si, refém das imagens que controlam quem ela é e limita o que ela quer, fazendo de seus sonhos, sonhos pelo negativo. Sonha pelo avesso. Sufocada, mal respira; aflita, labuta incessantemente para fugir daquilo que não quer ser. O que sua máscara de flandres invisível aprisiona é o se próprio desejo.

### 5.2.2. “Vendida para a indústria pornográfica”

Retomo agora a história de Nina. A entrevistada tem a pele escura, cabelos crespos e descreveu-se como "grande": alta e curvilínea, me disse ter engordado nos últimos anos, sem nunca ter sido magra. Na infância e na adolescência, Nina viveu majoritariamente experiências de rejeição e de envolvimento pontuais. Sua trajetória afetivo-sexual foi marcada por ligações informais quase sempre estabelecidas com homens mais velhos e brancos, além de um namoro com um homem negro.

Seu primeiro envolvimento afetivo-sexual aconteceu quando tinha 13 anos e deu-se com um homem branco que tinha então 24, um seu parente distante. Ele foi o seu "primeiro": foi o primeiro homem que Nina beijou e também o primeiro com quem teve relações sexuais. Nina se apaixonou, no que não foi correspondida, e relatou que sofreu por anos porque ele "não a queria". Somada às rejeições anteriores, tal experiência consolidou para Nina uma ideia sobre como ela era vista pelos homens em geral, e o que eles buscavam junto a ela:

Nina: Depois disso, eu meio que entendi que os caras não queriam se relacionar comigo. Eles não queriam namorar comigo. E aí eu falei “bom, se eles querem só me comer, ok”.

Nina percebeu que sua tez escura e seu corpo volumoso constituíam estigmas que afastavam as atenções dos homens para viver relacionamentos oficiais, públicos e calcados primordialmente no afeto ou ao menos baseado em laços outros para além da atração erótica, ao mesmo tempo em que incitavam um tipo particular de interesse, sobretudo da parte de homens brancos mais velhos do que ela. As expectativas da entrevistada, nesse sentido, se aproximavam das de Teresa: ambas supunham que o apelo sexual constituía a única possibilidade ou o eixo primordial de interesse masculino – menos da parte dos negros, por quem se sentiam rejeitadas, e mais da parte dos brancos. Porém, Nina desenvolveu uma atitude em relação à própria sexualidade que era distinta daquela relatada por Teresa. Frente à constatação, tomou uma decisão que lhe parecia mais ajustada às possibilidades que se lhe apresentavam:

Nina: "Eu vou dar. Mas eu vou dar muito! E eles não vão me ter". Embora eu esteja ali, embora eu seja uma mulher super proativa na cama e que eu me esforce para fazer tudo do jeito que eles gostam, pra ser essa mulher boa de cama que eles gostariam... que eles acham que eu sou, eu vou ser. Mas eles também não vão me atingir, eles não vão mais me fazer sofrer. Basicamente isso que eu decidi naquele momento. [...]. E aí, depois disso, eu comecei a ter vários relacionamentos... De não me apegar mesmo com as pessoas. Eu saía, transava com os caras, e aí eu tinha uma regra, que eu tinha que me envolver com três ou quatro caras ao mesmo tempo [risos]. Aí eu saía com um por semana. Porque aí eu não me apegava, não me

apaixonava por nenhum deles. [...] E aí eu sempre também me colocava nesse lugar da mulher super poderosa, inatingível, que não precisa de nada. Tipo assim: eu sou independente, eu me cuido, eu sou senhora de mim, e nada do que você fizer vai me afetar”.

Ao invés de tentar se distanciar do estereótipo, como "as recatadas", Nina procurou aderir à postura "lasciva" que o imaginário nacional – segundo o discurso da democracia racial – atribui às mulheres negras. Ela resolveu ser "proativa" e esforçar-se para performar, como parceira, aquilo que percebia que os homens brancos geralmente buscavam junto a ela. Desta forma, poderia obter parcialmente o que queria: prazer sexual e envolvimento erótico. Em certa medida, Nina explorava as intrincadas e delicadas sobreposições e fronteiras entre poder (articulados aqui por raça e gênero) e prazer sexual. Mobilizava, assim, os "prazeres indizíveis" acionados a partir da "abjeção racializada" do corpo feminino negro, do imaginário escravista e da negritude como "um lugar de trauma e arrebatamento" (CRUZ, A., 2016, p. 23).

Tal postura exigia, contudo, que ela desenvolvesse uma estratégia para lidar com aquilo que não queria, e que abrisse mão, em grande medida, de algo que almejava. Como outras entrevistadas, percebia que sua subjetividade, para além de sua sexualidade, era apagada nessas relações. Seus envolvimento estavam informados por um padrão sócio-histórico que configurava uma assimetria de poder entre ela e seus parceiros no contexto de suas interações afetivo-sexuais. Nina encontrava pouco ou nenhum espaço para renegociar papéis e formatos de acordo com a sua vontade – conformadas, em grande medida, por um ideal moderno –, pois deparava-se com cenas, posições relativas e interesses que já estavam majoritariamente pré-determinados.

Frente a tais circunstâncias, Nina passou a adotar uma postura um tanto pragmática, e decidiu tentar atender à separação entre a dimensão afetiva e a sexual na qual tão frequentemente esbarravam os seus envolvimento, renunciando à primeira para poder desfrutar da segunda. Essa era também uma atitude defensiva, pois entrevistada entendia que, focando apenas no aspecto sexual, ela não se iludiria com relação a algo que lhe parecia impossível de obter de seus parceiros – afeto, reconhecimento pessoal e reconhecimento público da relação –, e seus sentimentos estariam protegidos. Os resultados não foram exatamente aqueles que ela esperava:

Nina: Mentira, porque eu me apaixonava, eu sofria... E aí, sempre que eu me apaixonava, o cara dizia que a gente não podia ficar junto... Porque eu tinha dito que não era nada sério... Ou ele também já tinha me dito que não era nada sério... a relação começava dessa forma e depois, quando eu me envolvia, os caras não

queriam assumir. Então eu tive vários relacionamentos desse, que começaram dessa forma, depois eu me apaixonei pelo cara, depois eu dizia pro cara que eu tava apaixonada, que eu queria outra coisa, e o cara não tava afim, mas mesmo assim ele queria continuar me comendo, eu não conseguia sair da relação... Enfim, isso virou um círculo vicioso. [...] Então eu perdi essa noção do romantismo muito cedo. Embora eu sempre tivesse vontade mesmo... Internamente, era um desejo meu, de que o cara virasse pra mim e falasse: “não, eu quero ficar contigo, quero te assumir, eu quero te apresentar para minha família”, e tudo mais.

O naufrágio de sua estratégia indica que as formas de reconhecimento individual que a sociedade moderna destina à arena afetiva, por integrarem o processo de constituição das subjetividades, não são assim tão facilmente abafadas, tampouco simples de serem deslocadas a outras arenas da vida.

Além disso, ao tentar aceitar o que lhe parecem ser as "regras do jogo", Nina acabava por contribuir para que se acentuassem as decepções e sofrimentos dos quais buscava se livrar:

Nina: Ainda assim, eu acho que, de alguma forma, isso permitia que os homens me tratassem com ainda mais violência e com menos cuidado do que eles tratam as mulheres que eles consideram frágeis. E, mesmo se eu me colocasse como uma mulher frágil, a minha imagem não é de uma mulher frágil. Eu sou uma mulher preta, grande, que se coloca, que fala o que pensa, empoderada de alguma forma, inteligente... eles não esperavam que eu tivesse o nível de escolaridade que eu tinha, o nível de intelectualidade que eu tinha. Então, de alguma forma, eu sempre desafiava os homens. E aí eles se assustavam. Então: “não, essa mulher não precisa de cuidado. Ela não precisa ser bem-tratada”.

Para Nina, a adesão a um comportamento "moderno" frente à sexualidade, em que sexo e laços afetivos podem ser desconectados em prol de uma expressão mais livre da sexualidade e da busca pelo prazer sexual (GIDDENS, 1993), foi impulsionada pela rejeição afetiva. Ela não aconteceu como uma tentativa de explorar o potencial provocativo e regenerador do próprio erotismo (LORDE, 2007b), pois resvalava em encontros enraizados nas representações tradicionais sobre feminilidade e negritude, nas quais o feminino aparece como frágil, pequeno e passivo (e branco), frente a um masculino retratado como forte, grande e ativo, num esquema ao qual o seu corpo feminino negro e grande e seu proceder intelectualizado, altivo e enérgico não se enquadram. A negritude figura, em sua fala, como um componente que a afasta da imagem de fragilidade que, a seu ver, favorece o tratamento cuidadoso dos homens às mulheres (brancas). A "robustez" que "desafia" os parceiros de Nina, em oposição à fragilidade atribuída à "mulher" (branca), emerge não como um elemento de equiparação entre a entrevistada e seus parceiros, mas como um fator que a torna mais vulnerável à violência, tanto porque decorrente da representação de negritude

como uma humanidade menos humana – e, portanto, menos digna – quanto por ser lida como maior capacidade de tolerância – emocional (cuidado e falta de cuidado) e física (sexual)<sup>142</sup>.

Ao considerar a dimensão física da representação das mulheres negras em seu vínculo com práticas sexuais, nota-se que não são apenas os tipos de envolvimento – formal ou informal, público ou secreto, baseado primordialmente no apelo sexual ou na possibilidade de afeto – que gênero e raça delineiam e favorecem:

Bruna: Tem alguma prática sexual que você acha que os caras têm um fetiche, pelo fato de você ser uma mulher negra?

Nina: Nossa, várias! Sexo anal, sexo mais *hard core*... Porque é isso, o cara acha que você dá conta! Então ele vai meter em você como se você fosse, sei lá... Um buraco.

Para Nina, o corpo das mulheres negras era atrativo para os homens que a procuravam também por lhes apresentar a possibilidade de experimentar e desempenhar um tipo determinado de erotismo, de exercitar certos comportamentos sexuais que não são considerados como viáveis – adequados ou desejáveis – junto a quaisquer parceiras – brancas e respeitáveis, por exemplo. A imagem das mulheres negras, como apontei no capítulo 3, as constitui como mulheres dotadas de atributos físicos e sexuais específicos, como mulheres "diferentes".

Essa diferença está associada a procedimentos particulares. O sexo anal, muitas vezes visto como tabu ou perversão pela influência da perspectiva cristã (PARKER, 1991), é uma prática frequentemente requisitada por parceiros sexuais junto a mulheres negras (MOUTINHO, 2004), tendo em vista a noção de opulência de suas nádegas. Além disso, Nina indicou que seu corpo é visto pelos seus parceiros como um território de liberdade, no qual estariam suspensas as regras sociais e a necessidade de negociação mútua. O corpo da mulher negra enseja uma promessa ilimitada de gozo ao homem branco porque o par evoca e recria contextualmente uma situação dilatada de dominação conforme configurada na cena colonial, que exacerba e leva aos limites a relação erótica entre sujeito e objeto. Como tal, a liberdade e o gozo dele emergem a partir de uma fantasia de infinito poder sobre outrem. A atividade sexual era tomada por Nina como algo que não a levava em conta enquanto uma

---

<sup>142</sup> Lélia Gonzalez afirma que o outro lado da exaltação do corpo da mulher negra tendo em vista os seus supostos atributos sexuais é a violência masculina ocasionada pelo sentimento de culpa de quem transgride as normas sociais. Em outros termos, a autora propõe que os homens que se envolvem com mulheres negras podem lhes tratar com violência por se sentirem insatisfeitos consigo mesmos ao estabelecerem um vínculo estigmatizado, ou para evitar que ele se consolide como uma relação de afeto (GONZALEZ, 1984).

pessoa. Como um "buraco", ela sentia-se tratada como um objeto de satisfação da vontade alheia. Por isso, não só sofria e ressentia-se, como também tratava de se vingar:

Nina: Hoje, eu olho para trás e vejo que eu usava o sexo como uma arma mesmo, como se eu fosse punir os homens por eles me tratarem daquela forma. Tipo assim: "Tá vendo? Você vai ter isso, eu vou te fazer gozar, mas você não vai me ter. Você não vai me atingir".

Ao mesmo tempo em que se manter emocionalmente afastada de seus parceiros figurava como uma estratégia de proteção, a esquiva frente ao envolvimento afetivo constituía-se também como um esforço de retrucar uma violência e, como tal, uma tentativa de agir a partir da condição de sujeito – e não apenas de objeto. Sentindo-se incapaz de alterar as posições relativas desiguais dos sujeitos dentro de uma interação, Nina buscava negar aquilo de subjetivo que nem seus parceiros dotados de maior grau de poder, nem as representações sobre mulheres negras poderiam tirar dela: o seu afeto. Negando-se a amá-los, ela tentava retribuir na mesma moeda e ignorar a subjetividade de seus parceiros, desumanizando-os da mesma maneira como se sentia desumanizada.

Em relação ao perfil de seus parceiros, é interessante acompanhar o desenvolvimento da trajetória de Nina. Nos seus primeiros envolvimento, circulando por espaços de classe média e dizendo-se rejeitada pelos poucos homens negros que encontrava, suas experiências foram travadas quase que exclusivamente com homens brancos e mais velhos. Depois que incorporou o discurso antirracista como perspectiva interpretativa sobre suas vivências afetivo-sexuais, Nina passou a se relacionar primordialmente com homens negros. No entanto, a figura que predomina como "outro generalizado", em termos de parceiro, permaneceu sendo a do homem branco. Quando falando genericamente sobre homens, Nina deu indícios de que esta era sua imagem de referência, ainda que com algumas oscilações.

As vivências iniciais de Nina consolidaram um "outro generalizado" que não foi muito alterado quando ela adotou outro ponto de vista e outro comportamento. Nesse sentido – tomando de empréstimo um fragmento da proposta de Bourdieu –, suas experiências passadas parecem ter consolidado um "matriz de percepções, apreciações e ações" num sistema de disposições (BOURDIEU, 2013, p. 57) que orientava o seu engajamento com seus parceiros. Manteve, assim, uma certa fixação na figura dos brancos, que está presente mesmo quando estes estão literalmente fora de cena. Ao mesmo tempo, é possível que os parceiros negros de Nina tenham adotado frente a ela uma postura não muito distante daquela adotada pelos homens brancos, ou ao menos não distantes o suficiente a ponto de provocar,

para Nina, uma quebra ou revisão dos seus esquemas interpretativos e parâmetros de engajamento com seus parceiros.

Pode-se dizer então que a sexualidade de Nina se configurava apenas a partir da objetificação e do sofrimento? Não se deve subestimar a violência que perpassa tais encontros, que se constitui, como venho indicando, a partir da anulação simbólica e prática da subjetividade/humanidade das mulheres negras por seus parceiros sexuais. Os impactos subjetivos destas experiências são, novamente, bem traduzidos pela noção de banzo: tristeza, humilhação, sofrimento, impotência. Isso dito, a sexualidade, como espectro da subjetividade, mostra-se complexa e mesmo contraditória no que se refere à constituição de gostos e possibilidades de prazer:

Bruna: E como é que você lida com isso? Você gosta de sexo anal, de sexo *hard core*?

Nina: Esse é o problema, né? Porque eu fui vendida pra indústria pornográfica. Eu me amarro. Então, tipo... [risos]. É verdade, eu me amarro! Eu gosto dessa pegada mais forte. E acho que isso é também muito a reprodução do meu machismo, e da minha relação com sexo. Mas isso é algo que eu tenho tentado desconstruir aos poucos. Não sei até que ponto eu quero desconstruir não, porque é isso, eu gosto. Não me causa nenhum tipo de sofrimento. Mas eu acho que é isso, os caras se comportam diferente na cama porque eu sou uma mulher negra, isso é um fato.

As experiências sexuais de Nina congregam um misto de sofrimento, prazer e poder, no qual os estereótipos raciais figuram como estímulo à fantasia e como canalizadores do desejo sexual (CRUZ, A., 2016). Ainda que sejam percebidos como relacionados a um imaginário racista, mobilizadores de dinâmicas opressivas, os estereótipos figuram como mediadores do próprio erotismo. A contradição aparente entre opressão e prazer desempenha aqui um papel central na articulação do desejo como força de subversão: ao admitir que práticas sexuais consideradas racializadas podem ser uma fonte de prazer sexual, Nina reivindica também o seu direito a desejar e a ter prazer, mobilizando assim uma política que contradiz a desvalorização generalizada da vida das mulheres negras (MILLER-YOUNG, 2014) – e, acrescento, de sua subjetividade.

Como ilustra o caso de Nina, a sexualidade das entrevistadas constituiu-se não apenas como negação da forma como as mulheres negras estão representadas no imaginário nacional, mas também pela incorporação parcial e pela performance contextual dos atributos eróticos associados às mulheres negras. Foi sobretudo quanto à experiência sexual – mas não quanto à afetiva, como apontei acima – que as entrevistadas encontraram uma certa "margem de manobra" frente ao estigma instituído pela cor negra (MOUTINHO, 2004, p. 290) quando, para afastar a rejeição, passaram a executar deliberadamente o papel da mulher

negra sensual, ou engajam-se pontualmente em flertes com pessoas por quem se sentem atraídas a partir dele. Numa analogia a cenas BDSM<sup>143</sup>, pode-se dizer que o *race play*<sup>144</sup> integra a gramática mais ampla das aproximações e interações sexuais, também em virtude de como as noções de raça e negritude são internalizadas ou pragmaticamente empregadas pelas mulheres negras.

Ainda que a associação entre negritude e sexualidade exacerbada tenha se mostrado muito significativa para a trajetória afetivo-sexual das entrevistadas heterossexuais, desdobrando-se em dinâmicas e movimentos um tanto repetitivos, a perspectiva das entrevistadas sobre a própria sexualidade passou muito longe de mostrar-se estanque. De maneira geral, foi o contato com algum tipo de imaginário alternativo sobre raça, negritude, sobre corpo ou sobre feminilidade que lhes permitiu agregar novos olhares sobre si e sobre o sexo. Para Nina, o ponto de inflexão foi a iniciação no candomblé:

Nina: Aí, no início de 2013, eu raspei, eu fiz santo. E quando você faz santo você tem que passar um tempo de preceito. E aí você não pode se relacionar com ninguém: você não pode beijar, você não pode transar, você não pode sair, não pode beber, não pode fazer quase nada. Então foi um momento em que eu fiquei focada pra esse meu lado espiritual. Eu inclusive tranquei a faculdade por conta disso, e aí foi um momento importante porque eu internalizei isso, eu entendi várias coisas, eu tive mais noção de que o meu corpo era sagrado, que eu não deveria usá-lo dessa forma, e que sexo é energia, sexo é troca. Que aquilo tudo, que aquela rotatividade de pessoas e que aquela falta de cuidado, aquela falta de discernimento em escolher parceiros... aquele desespero por ficar com alguém, aquela necessidade toda, ela tava me fazendo mal. Então, eu passei cinco meses sem ficar com ninguém. E foi um pouco difícil, porque eu nunca tinha passado cinco meses sem transar, desde que eu tinha perdido a virgindade. Então eu fiquei um pouco desesperada [risos]. Mas foi um momento muito importante, no sentido de entender que o meu corpo é um templo, que, a partir do momento em que você se consagra para um orixá, a partir do momento em que eu fiz um juramento, eu tinha a noção de que eu era a morada de uma deusa. E que eu devia tomar muito cuidado com que energia eu estaria me aproximando.

---

<sup>143</sup> Acrônimo para "Bondage, Disciplina, Dominação, Submissão, Sadismo e Masoquismo".

<sup>144</sup> *Race play* é uma prática do BDSM que explora abertamente posições de poder baseadas na raça. Ainda, sobre a participação de mulheres negras em BDSM, ver o interessante livro *The Color of Kink*, de Ariane Cruz (2016), que inspira algumas de minhas reflexões nesta seção. Um apontamento importante feito pela autora, e que incorporo aqui, é a de que *race play* "não é uma prática sexual relegada às margens perversas do BDSM e da pornografia, mas antes uma metáfora poderosa da sexualidade de mulheres negras que evidencia a interação de raça, prazer, trauma e abjeção que a compõe" (CRUZ, A., 2016, p. 21, tradução minha). (No original: "[...] is not a peripheral sexual practice relegated to the perverse margins of BDSM and pornography but is rather a powerful metaphor of black women sexuality that evinces its constituency interplay of race, pleasure, trauma, and abjection."). Numa tradução aproximada, *race play* seria a atuação segundo papéis estabelecidos a partir da raça, tais como, por exemplo, a reconstrução de um cenário na qual o/a parceiro/a negro/a desempenha o papel de escravo/a e o/a branco/a, de senhor/a.

O corpo que é do orixá é sagrado e não poderia estar mais distante da ideia de corpo feminino negro objetificado. O divino Ihe restituía a dignidade pessoal que a hipérbole sexual Ihe negava. A frase "sexo é troca" marca, na fala de Nina, o despontar da leitura do sexo como uma transação entre iguais. Até então, o envolvimento sexual era essencialmente uma interação constituída e vivida tendo por pilar a desigualdade. Na relação com seu orixá, Nina encontrou uma forma de tratar-se com o cuidado e o carinho que percebia Ihe serem negados por seus parceiros, passando de objeto a sujeito. No centro dessa relação consigo mesma, estava a maneira de viver a sua própria sexualidade.

Na casa de deusa só entra quem merece, e depois de ter aceitas as oferendas levadas ao seu altar. No seu templo, não tem vez o desespero, e é preciso ter cuidado. Cuidado para entrar, ficar ou sair. O corpo sagrado do orixá dá e recebe prazer mas, como propriedade divina, não pode ser banalizado. Os orixás viajam do Orun ao Aiyê para salvar as mulheres negras do sexo colonial contemporâneo.

### **5.2.3. Cabelos e sexualidade**

Como indicam as mudanças pautadas pela iniciação de Nina no Candomblé, ao longo de suas trajetórias, a relação das entrevistadas com a própria sexualidade quase sempre sofreu transformações significativas. Mesmo as "recatadas" não raro adotaram posturas variáveis quanto ao erotismo – ainda que a "assombração" da prostituição e o seu pilar oculto, o medo de não ser amada, nunca tenham deixado completamente de rondar as suas percepções, experiências e decisões no âmbito da sexualidade. Também as entrevistadas que se relacionavam com outras mulheres, mesmo escapando das mais perversas armadilhas da narrativa colonial atualizada, enfrentaram desafios quanto a encontrar uma linguagem que codificasse os seus desejos e lhes permitissem vivê-los.

Ao analisar os momentos de virada nas trajetórias afetivo-sexuais, percebi que as transformações subjetivas quanto à sexualidade foram muitas vezes concomitantes e interligadas às mudanças no visual, particularmente quanto ao estilo com que as entrevistadas usavam os seus cabelos.

Teresa, por exemplo, me disse que, com o tempo, tornou-se mais "relaxada" em relação ao sexo. Mais ou menos no mesmo período em que sua postura quanto à própria sexualidade se transformou, as suas madeixas se deixaram soltar e ganharam gradualmente

um maior grau liberdade. Ela passou a usar o cabelo em sua textura crespa e volumosa. Conforme já demonstrei anteriormente, mesmo após a mudança, algumas de suas preocupações, no entanto, persistiram:

Teresa: Com a gravidez, em particular, não pode usar nada [nos cabelos]. E passei uns dois anos sem usar nenhuma química.

Bruna: Então até dois anos atrás você usava química? Você ainda usa?

Teresa: Só pra não embarçar demais. Aí eu uso só pra... ficar mais maleável. Mas, digo assim... Só pra conseguir desembarçar melhor.

Em sua textura natural, os cabelos eram tidos por Teresa como “complicados”: são “difíceis”, embarçam muito, e por isso demandam o emprego de métodos e químicas de controle, que tornem mais fácil a “lida” com o cabelo (CRUZ, D., 2017; GOMES, N., 2008) – ainda que ela tenha deixado de alisá-los. A postura mais aberta de Teresa em relação à própria sexualidade foi bastante semelhante: no passado, ela se definiu como “carente” e “travada”, como alguém que “fechou a porta” para possíveis parceiros. Agora, ela se via como muito mais “tranquila”, mas preservava algo do embaraço e do controle em sua “lida” com a própria sexualidade.

Essa relação entre cabelo e sexualidade (HOOKS, 1988) mostrou-se, com efeito, bastante expressiva quando observei alguns dos momentos que foram considerados como pontos de transição pelas entrevistadas. Cabe indicar que não foi para todas as entrevistadas que o estilo de uso dos cabelos e a atitude quanto à própria sexualidade se mostraram entrelaçados. Jurema, por exemplo, passou a admitir e a adotar novas práticas sexuais a partir do envolvimento com um parceiro específico, tendo mantido o uso dos cabelos alisados. Porém, para as entrevistadas que tiveram acesso ao discurso antirracista, essa associação revelou-se consistente em alguns aspectos.

A fala de Luiza retrata como se deram, para ela, tais mudanças:

Luiza: Eu acho importante frisar o fato de que nesse período eu usava o cabelo liso. Aí, quando a gente terminou [o namoro], eu fui pra faculdade. E aí, tudo o universo afetivo, estético e corporal ele se abre e muda, e fez eu ser mais próxima da Luiza que eu me tornei. Então eu entrei na faculdade, eu já tinha contato com o movimento negro e tal... Mas... Eu já tinha essa questão do cabelo. E na universidade eu me senti à vontade pra usar o cabelo crespo de novo. Então eu passei por aquela coisa que as meninas hoje em dia chamam de transição [...]. Usava o cabelo bem selvagem, assim. E eu tinha um corpo muito bonito, assim. Eu tinha uma barriga, aquela barriga certinha. E eu usava barriga de fora... Então eu chamava muita atenção. Então foi o momento que eu descobri que eu era super sensual. Foi uma descoberta também disso. [...]. A minha graduação foi o momento mais confortável da minha vida. Da minha existência. Enquanto mulher negra. Foi quando eu usei toda a minha sensualidade mesmo assim, meu... Minha beleza... Quando eu me achei bonita... Foi uma transformação mesmo.

Luiza cursou a graduação antes da instituição das ações afirmativas para acesso ao ensino superior, sendo uma das únicas estudantes negras do curso. Ainda assim, este foi um espaço que marcou importantes transições. Em sua fala, a sobreposição entre sexo e cabelo crespo decorre de algumas aproximações nas elaborações simbólicas de uma e outra coisa. Quando Luiza passou a se ver como uma mulher bonita e sensual e a se permitir explorar a sua sexualidade, ela também "liberou" os cabelos, que, despojados do exercício contínuo de vigilância e controle, foram rotulados de "selvagem". O sexo e o desejo, assim como os cabelos crespos e a negritude em si, foram vistos como algo da ordem da natureza, como que se existindo em estado "bruto", em oposição à civilização e às coisas mais "elevadas" do "espírito". Na fala de Luiza, ela reconstrói a sua transformação como um processo de deixar emergir e operar uma "natureza" que estava até então reprimida, como se antes a sua sexualidade e sua negritude estivessem "domesticadas" em prol da adequação à cultura, tal qual num esforço "civilizatório". A atitude de Luiza em relação à sua sexualidade e a um traço crítico de sua negritude alteraram-se significativamente, de uma valorização negativa para positiva. Mas os termos em que são entendidos em relação à díade natureza/civilização, conquanto ressignificados, foram mantidos.

As mudanças subjetivas, é preciso dizer, não decorreram apenas do contato com o referencial simbólico veiculado pelo discurso antirracista, mas também de suas interações afetivo-sexuais. O acesso à universidade marcou, muitas vezes, uma mudança na maneira como as entrevistadas eram vistas enquanto potenciais parceiras, sobretudo quando seguiam carreiras nas ciências humanas e sociais, em que há uma valorização do que – e de quem – é considerado/a "alternativo". Quando deixaram de lado o alisamento para usar o cabelo natural ou *rasta* (tranças), as entrevistadas passavam ao status de parceiras cobiçadas por colegas brancos/as de uma forma que não eram anteriormente, e não apenas na universidade, mas também em outros espaços de sociabilidade pelos quais transitavam. Trata-se, como indiquei no capítulo 3, de um enaltecimento do exotismo atribuído às pessoas negras e à cultura "afro", que, ao mesmo tempo em que confere um certo prestígio às mulheres negras como parceiras sexuais, também lhes marca como "diferentes".

Se celebravam a novidade de serem consideradas bonitas e interessantes, as entrevistadas até então acostumadas a serem rejeitadas como parceiras (pelos/as colegas de escola e vizinhos/as, por exemplo) deparavam-se com outro tipo de dinâmica baseada em gênero e raça, com a qual precisaram aprender a lidar:

Glória: 20 anos eu tava... nessa época eu me senti a mais desejada na face da terra assim. Muita gente. Muita! E foi a época em que eu coloquei o rasta. Eu tava deixando de alisar o cabelo.... Mermão, chovia homem assim oh... Cabulosamente. Eu falava: "Velho, eu tenho que andar com um guarda-chuva. Porque tá chovendo!". As meninas ficavam: "Caraca, tu é muito cabulosa!". E era muito homem mesmo. Muito homem. Acho que [eles veem] a mulher negra como objeto, saca? Era uma coisa bem real, e eu ficava: "Véi, a galera é muito escrota, né? É muito escroto viver nesse mundo".

Não há dúvidas de que o seu novo status é considerado uma ascensão, vivido com alguma satisfação ou ao menos visto como melhor do que o anterior. Porém, como indica a fala de Glória, quando sua negritude passou a funcionar como um elemento de prestígio, as entrevistadas começaram a ser assombradas pelo temor de que fossem atraentes somente por seus atributos físicos e pela forma como eles eram lidos em associação ao sexo:

Aurora: [...]. Que depois também fez parte de umas reflexões que eu fiz na sala de aula, aí eu começava a questionar... Enfim, era massa, né? Era tudo ao mesmo tempo. Tipo: "As pessoas me querem, mas tão se aproximando de mim por causa do meu cabelo? Cê tá doido? Você não me conhece! Eu não te conheço!". Aí eu ficava... Tinha um pouco essa dualidade assim.

Os cabelos apareceram nas entrevistas como um ponto de articulação entre a maneira como as participantes da pesquisa eram vistas como potenciais parceiras e a sua atitude em relação à própria sexualidade e à própria negritude. Nesse sentido, eles codificam e ilustram de forma exemplar o funcionamento de alguns aspectos da interseccionalidade de gênero e raça, já que, na situação em análise, não se pode separar uma coisa de outra. A adesão ao cabelo natural é vista como uma libertação e como um acerto de contas, no sentido positivo, com a própria negritude – um "assumir-se". A mudança é acompanhada pela emergência do apelo sexual de que o cabelo crespo ou tranças estão simbolicamente investidos. Para as entrevistadas, passar a ser objeto de desejo sexual desencadeou sentimentos contraditórios: por um lado, a transformação permitiu deixar para trás a fase "platônica", estimulando a admissão do próprio desejo e, como tal, da própria sexualidade, favorecendo o seu despontar enquanto sujeito erótico; por outro, a sensação de atrair as atenções alheias com base num estereótipo quanto à sua sexualidade fez com que se sentissem confinadas à posição de objeto. Elas perceberam e se frustraram com um desequilíbrio proeminente na sua possibilidade de ocupar, em suas interações, uma e outra posição, como se aspirassem a um meio termo, ou à uma circulação mais dinâmica entre os dois polos.

Nesse sentido, suas satisfações e ansiedades indicam a aspiração – e reivindicação – de poder ser sujeito tanto quanto objeto, e objeto de interesse pelo reconhecimento de traços diferentes ou para além daqueles que são atribuídos à sua sexualidade.

Rebeldes com causa, aqueles eram cabelos insubmissos. Se cortados, cresciam ainda mais crespos. Qualquer tentativa de alisá-los era em vão. Lâmina, ferro, prancha, creme alisante, formol... que se escolhesse o chicote e o tronco: mal os tocavam, eram destruídos por sua obstinada força, desaparecendo no encarapinhado volume. Diziam-nos “duros”, mas só eram duros na queda. Aliás, eram dados a crescer para cima, e não havia creme ou mão molhada às pressas que os fizesse mudar de ideia – e de sentido. Diziam-nos “ruins”, mas eram tão bons que só se deixavam ser tocados se fosse para o cafuné, e dos bem-feitos. Abraçavam apenas os dedos que lhes seguissem os movimentos de rodinha e as formas de nuvem. Só deixavam entrar mãos de dar carinho; só acolhiam aquelas que sabiam fazer gozar de prazer.

### **5.3. Preferências**

As entrevistadas, ao ocupar o polo subordinado de gênero e raça, tiveram que lidar muitas vezes com diversas limitações: a sensação de estar "presa" a um corpo esteticamente desvalorizado; de estar confinada a determinadas modalidades de envolvimento e espaços de circulação, de acordo com os códigos da moralidade sexual; de ter sua subjetividade ignorada pelo/a parceiro. Nesse sentido, as mulheres negras experimentam a feminilidade negra como uma restrição em termos de possibilidade e escopo de ação em suas interações sociais.

Entretanto, ressaltar os constrangimentos à agência das mulheres negras no âmbito afetivo-sexual em decorrência de como funcionam hierarquias de gênero e de raça na sociedade brasileira não deve encobrir o fato de que elas também escolhem, desejam e sonham, de que dispõem de preferências e elaboram criativamente projetos nos quais os dilemas e modos de viver contemporâneos entremeiam-se a visões de mundo, gostos e aspirações influenciados pelos valores simbólicos perpetuados por seus grupos de origem, pela mídia e pelo universo simbólico mais geral de nossos tempos, no decorrer de trajetórias pessoais que são sempre singulares.

Com efeito, a capacidade de fazer escolhas e de decidir com quem ficar, como e quando, por vezes foi ressaltado pelas entrevistadas como uma habilidade e como um direito, e mesmo como uma característica pessoal digna de enaltecimento:

Bruna: Mais alguma coisa que você queira falar?

Elza: Ah, assim, se eu não quero um homem, eu não fico com ele só porque ele quer. A minha vontade [é] que prevalece. Homem que vem com piadinha de duplo sentido, eu já não olho nem na cara e já falo bem na diplomacia. Eu sempre mostro pro que eu vim. E eu sempre que quero escolher, eu nunca deixo que a pessoa escolha. Eu que sempre decido.

Elza fez uma referência indireta a uma regra do jogo afetivo, em sua versão tradicional e conservadora (machista), segundo a qual o homem é aquele que escolhe; à mulher, caberia ser escolhida e aceitar o que fosse proposto pelo parceiro (MAIA, 2007). Recorrendo a um ideário moderno e que prioriza a autonomia pessoal, a entrevistada contestava a normativa, valorizando as próprias vontades como o fio condutor de suas vivências e interações afetivo-sexuais – a despeito de ser uma mulher negra de tez escura.

Adentrando essa complexa articulação entre limitações estruturais e escolhas individuais, dedico-me na presente seção a explorar as predileções das entrevistadas em termos de perfil de parceiros/as e modalidade de envolvimento afetivo-sexual.

### **5.3.1. Parceiros/as**

#### *Os/As brancos/as*

No capítulo 2, indiquei ter encontrado entre as entrevistadas uma tendência a se atrair por pessoas brancas nas primeiras vezes em que se apaixonaram. Seus enamoramentos iniciais, assim como os que vieram depois, estiveram informados – embora não determinados – por um imaginário social que valoriza esteticamente a branquitude, e por arranjos sociais que, articulados por gênero e raça, promovem o embranquecimento como um projeto familiar de longo prazo, atribuindo à conquista do par branco um status de façanha, capaz de garantir maior prestígio àquele/a que conquista tal meta. Como indiquei então, logo no início de suas trajetórias afetivo-sexuais, sobretudo entrevistadas de classe média e alta, circulando pelo "mundo dos brancos", estiveram propensas a desenvolver uma certa fixação pela figura do "loiro", fortalecida pela tendência à rejeição pelo objeto de seus afetos, que resultava numa certa "magnetização" da figura do homem branco como um parceiro almejado.

Apesar dessa atração pela branquitude ter emergido de maneira consistente na pesquisa, uma única vez a preferência por pares brancos foi explicitamente admitida como uma predileção que vigorava ainda no momento da entrevista:

Solange: Eu gosto de homem alto, de preferência, de cor clara [risos]. Foram poucos os escurinhos que eu me envolvi. Eu gosto mais dos altos, de preferências mais claros.

Bruna: Você acha eles mais bonitos?

Solange: Eu não sei, eu tenho mais assim... Me chama mais atenção. Eu não sei por quê. Apesar de que o meu primeiro e o meu segundo não foram, mas... Mas... Eu prefiro mais os mais claros [risos].

A inclinação de Solange para homens "mais claros" foi declarada em tom de confissão, e o seu constrangimento se deixou flagrar pelos seus gestos, principalmente na hesitação da fala e no riso encabulado que se seguiu à revelação. Afinal, a admissão do favorecimento contraria a máxima do "todo mundo é igual, independentemente da cor" – um postulado caro ao discurso da democracia racial.

Quando instigadas, sobretudo as entrevistadas que diziam que a raça/cor não era um atributo importante na escolha de parceiros/as indicavam pessoas brancas para designar a aparência do que seria o seu par "dos sonhos":

Bruna: Se o Eduardo não existisse e você pudesse escolher qualquer pessoa, quem seria?

Carla: Ai, seria o Paulo Zulu [risos]. Seria ele. Não só pelo nude que apareceu, mas o nude reforçou... Mas seria ele pelo ritmo dele, natural, praia... Ele passa assim uma visão de que é um paizão, família... Sabe? É da *night* também, da baladinha...

Bruna: Fisicamente, se você pudesse escolher um cara, como seria? Pode ser um ator, alguém conhecido.

Jurema: Nossa, Antonio Banderas [risos]! Sem pensar nem duas vezes!

A valorização simbólica da branquitude impactou a configuração de preferências ainda de outras formas. Tal como assinalo no segundo capítulo, na fase mais inicial da vida das entrevistadas, como raça e racismo não eram discutidos na casa ou na escola, e como a cor negra implica em desprestígio no âmbito afetivo-sexual (MOUTINHO, 2004), foram as experiências reiteradas de rejeição que resultaram em um entendimento progressivo quanto ao próprio status de inferioridade enquanto potencial parceira e, como tal, em certas impressões sobre a viabilidade ou não de se viver certos envolvimento:

Bruna: Como é que ele era [o menino por quem se apaixonou na escola]?

Aurora: Muito branco! O apelido dele era "Albino"! E ele gostava! [...] Pra mim, foi uma grande desilusão. Porque, depois de superada a paixão... Porque ele teve muitas namoradas, né? Eu fui entendendo que, realmente, esse espaço não era um espaço possível pra mim... Eu não cumpria nenhum dos requisitos de namorada dele, que eram os mesmos dos outros meninos, né?

Aurora avaliava o perfil daquelas que eram escolhidas como parceiras, comparava-se às namoradas de Albino e, a partir daí, gradualmente ia calculando o que ela mesma poderia ou não alcançar.

Esse processo de aprendizado repetiu-se com outras entrevistadas que, vivenciado situações semelhantes, foram aos poucos compreendendo e interiorizando hierarquias simbólicas, ajustando avaliações de si segundo o olhar alheio e, a partir dele, afinando a sua interpretação sobre a posição dos/as outros/as e também os seus próprios interesses:

Luiza: Eu era sempre apaixonada pelo louro da turma. Depois eu vi que não dava certo essa história e comecei a me apaixonar pelo *diferente* da turma. Então me apaixonei por um *japonês*... Por um... Sempre pelo diferente, assim.

Novamente, a noção de "diferença" emergiu constituída e marcada com base em atributos raciais: o que não está relacionado à branquitude e quem não é branco/a é classificado/a como "diferente", e diferença remete a inferioridade. Como Aurora, Luiza acabou por perceber que, sendo "diferente"/inferior, não teria possibilidade de correspondência junto ao par "louro"/superior almejado. Aprendia assim que existem expectativas de homogamia na formação do casal (MAIA, 2007) – se não quanto à pertença racial de seus componentes, ao menos quanto ao status simbólico que ocupam em relação a ela. Ao direcionar os seus afetos para uma pessoa, como ela, "diferente", Luiza calculava que suas chances de conquistar o parceiro desejado seriam maiores, forjando dessa forma condições de sucesso em sua empreitada, de modo que pudesse deixar o território dos amores platônicos no qual se via, até então, exilada.

Também Nina indicou ter redirecionado seus interesses com base nos aprendizados práticos sobre suas chances de conquistar o par almejado:

Nina: Nessa época eu era apaixonada por um menino da minha escola. Que foi na sexta série. Que inclusive era o menino mais... meio tosco assim, sabe? Ele era mais velho, ele tinha repetido... Ele não era uma pessoa bonita... Na real eu sempre tive isso, de não me interessar necessariamente pelos bonitos. Ou pelos meninos que são os queridinhos da turma. Porque eu sabia que eu nunca teria chance com esses meninos. Então eu sempre tentava me aproximar das pessoas que eram consideradas, assim como eu, meio que à margem ou que estavam um pouco excluídas desse *hall* de pessoas.

Além da "diferença" racial, há outros fatores que "desvalorizam" alguém enquanto potenciais parceiros/as afetivos/as. No caso em questão, Nina entendia que ser "tosco", mais velho, ter "repetido de ano", não ser uma pessoa "bonita" e ser marginalizado no ambiente de convivência equipararia o garoto a ela, em termos de desejabilidade. O "recálculo" das preferências tendo em vista as possibilidades que aprendeu a considerar mais viáveis do que outras orientou-se, em certa medida, por essa noção de que ela deveria se conformar em contrair um relacionamento com alguém, de certa forma, não apenas "inferior" como ela, mas também "inferior" a ela, a não ser pelo quesito racial. E esse é um mecanismo central

para a dinâmica de troca de status. Afinal, frente à compreensão da inferioridade atribuída à própria pertença racial, a possibilidade de encontrar um parceiro viável parecia-lhe subordinada à sua disposição a “se rebaixar”:

Nina: Eu sou uma pessoa pessimista, né? Não adianta eu querer encontrar um homem que seja um “Nino”, por exemplo. Não vai ter. Não adianta se eu quiser encontrar um homem preto... Tipo, um “Bruno”. Não vai rolar. Eu acho que nem branco. Principalmente.

Em suma, as entrevistadas tenderam a desenvolver seus gostos a partir de um viés pragmático: um tanto resignadas, elas passaram a direcionar suas atenções e afetos para pessoas que dispunham de perfis considerados menos valorizados socialmente. Internalizavam, assim, o desprestígio da cor negra no âmbito afetivo-sexual, reconhecendo-o e, ao menos em termos práticos, aceitando-o. Com isso, o status racial inferior tornou-se um elemento central para a sua subjetividade, dado que influenciava suas escolhas e ações em termos de quem se tentava atrair e quem se evitava, porque considerado/a fora de sua alçada, e também em termos de perfil das pessoas a quem dedicavam os seus afetos. Nesse esquema, não há necessariamente uma revisão do perfil de parceiro/a considerado ideal, e por isso a trajetória afetivo-sexual pode incluir envolvimento com diversos/as parceiros/as negros/as sem que isso signifique uma reelaboração da preferência pelo par branco/a – como bem ilustrado pela fala de Solange.

Por outro lado, a hipervalorização das pessoas brancas pode desdobrar-se em um fator de afastamento em relação a potenciais parceiros/as com este perfil. Como indiquei nos capítulos 3 e 4, as avaliações de cada pessoa que compõe um casal quanto ao próprio status social e quanto ao status social do/a parceiro/a, bem como o julgamento de terceiros/as quanto ao “valor” de cada componente do par, têm consequências palpáveis para o desenrolar do relacionamento: as posições relativas de cada parceiro/a dentro do vínculo tem consequências em termos de expectativas e práticas em relação ao par e também se reflete na atitude adotada por outras pessoas frente ao relacionamento. No caso de Luiza, a percepção de diferença de status em relação ao marido branco, se não chegou a configurar um afastamento definitivo, implicou em dificuldades para o casal:

Bruna: Você acha que alguma coisa seria diferente no seu relacionamento com o Cássio se você fosse branca?

Luiza: Eu acho. Eu acho. Eu acho que ele teria que lidar... Porque eu acho que tem um peso, assim, que eu carrego, que tem a ver com a questão racial. Essas inseguranças...

Bruna: Você percebe que você fala disso quase como se...

Luiza: Eu fosse culpada. [...] Quase como uma culpa, né? Percebo. Percebo agora que você tá me falando. [...] Quando eu tive uma crise, [...] eu falava assim pra ele:

"Tá vendo, ninguém mandou se casar com uma mulher negra!". Eu falava isso pra ele: "Você que quis, você que quis levar isso adiante".

Durante a entrevista, comentei com Luiza que existiria outra possibilidade de leitura da situação. Seria possível considerar, por exemplo, que a sua presença conferia ao parceiro a oportunidade de ver para além do que lhe seria possível se ele estivesse confinado ao "mundo dos brancos". Através do relacionamento – sugeri –, ele tinha a oportunidade de atravessar a distância espacial, social e experiencial que permite aos/às brancos/as ignorar as vivências típicas dos/as negros/as na sociedade brasileira, e de ter acesso ao outro lado do "véu"<sup>145</sup> (DU BOIS, 2015).

Essa não foi, no entanto, a perspectiva que Luiza adotou inicialmente. No contexto de seu relato, a entrevistada propôs que a experiência de subordinação vivida pelos/as negros/as numa sociedade racista resultaria em complexidades e problemas de ordem subjetiva para as pessoas negras. Contrair um relacionamento inter-racial, ainda segundo sua ótica, implicaria em impor ao par branco problemas com os quais ele/a não precisaria, a princípio, lidar, ou dos quais não precisaria mesmo tomar conhecimento. O que o caso ilustra em relação ao meu argumento é que a noção de trazer um "peso" ao relacionamento inter-racial, se não figurou como um impeditivo para a constituição do relacionamento entre Luiza e Cássio, pode em outras ocasiões desencorajar mulheres negras a construir vínculos afetivos com pares brancos.

As entrevistadas também imputaram desvantagens específicas aos homens brancos, valendo-se das associações articuladas em torno de raça e sexualidade:

Bruna: E você ficava com caras brancos também?

Luiza: Aí eu já ficava com caras brancos.

Bruna: E tinha alguma determinação sua, uma escolha, de querer estar com caras negros, ou não? Era uma coisa que acontecia?

Luiza: Não. Era uma coisa que acontecia. Era uma coisa que acontecia. Eu não tinha muita atração... Aí, nesse momento, eu não tinha muita atração pelos homens brancos. Aí eu tinha... um preconceito. Que eu achava que homem branco não era bom de cama.

Durante parte de sua vida, Luiza esquivou-se dos homens brancos tendo em vista a noção de que eles não seriam "bons de cama". Ancorava-se, para tanto, em certas representações vigentes no universo simbólico nacional, conforme a maneira como ele retrata tipicamente a relação entre raça e erotismo (MOUTINHO, 2004).

---

<sup>145</sup> Emprego aqui o termo cunhado por W.E.B. Du Bois na obra *The Souls of Black Folk* (DU BOIS, 2015) para se referir à separação entre brancos/as e negros/as na sociedade americana.

A circulação das entrevistadas pelos ambientes de militância também resultou em uma reavaliação negativa do envolvimento com pessoas brancas, tendo em vista a moralidade sexual peculiar ao discurso antirracista. Em tais espaços, o relacionamento com um par branco é interpretado como decorrente da falta de autoestima ou como vontade embranquecer – sendo, portanto, estigmatizado (OSUJI, 2016). Por isso, a possibilidade de viver um relacionamento inter-racial foi descreditada por Nina com um tom de gracejo, na tentativa reativa de inverter o desprestígio da cor negra:

Bruna: Então me parece que você tem uma política de ficar com caras negros, mas você abre algumas exceções...

Nina: Eu faço o que eles fazem com a gente: eu dou pra cara branco numa boa. Mas eu não vou sair na sociedade com ele porque eu não sou obrigada. Não vou ficar de caszinho com homem branco de jeito nenhum, porque não vai rolar. Não vou sair com ele pro barzinho, não vou pro cinema de mão dada, não faço essas coisas. Você é branco, quer me comer? Ok. A gente se encontra na porta do motel, eu dou e vou embora. Só. E também não fica muito de grude. Que eu não tenho muita paciência. E não pode ter piroca rosa. Odeio piroca rosa. [...].

Bruna: E se você eventualmente se apaixonasse por um cara branco?

Nina: Nossa, ia ser a crise da vida. Não roga essa praga! Eu falo que nem uma amiga minha: eu ia ter que mudar pra Dinamarca, que eu não conheço ninguém. E aí é isso, a gente ia viver esse amor na Dinamarca. E, quando acabasse o amor, voltava. “O que que você foi fazer?”. “Fui fazer um intercâmbio”. Não posto nada no Facebook, não vai ter foto, não vai ter declaração, não vai ter textão, nada. Que eu não sou obrigada.

Ao espelhar o comportamento dos homens brancos em relação às mulheres negras, pode ser que Nina, vez ou outra, magoasse alguns de seus parceiros brancos. Contudo, tal atitude prescinde de um sentido "estrutural", por assim dizer, porque não existe uma experiência histórica de subordinação dos/as brancos/as pelos/as negros/as que inclua a dimensão afetivo-sexual capaz de lhe conferir um significado social robusto. A falta de um suporte simbólico significativo, conquanto limite o alcance da inversão, não anula a tentativa de promover a desvalorização do par branco, ou ao menos de usar o humor como válvula de escape para a situação de opressão (GOLDSTEIN, 2003). Assim, o discurso antirracista contrapõe-se à supervalorização do par branco e ao enaltecimento do/a parceiro/a branco/a como um projeto do grupo negro, alavancando o alijamento do par branco.

Já as reservas decorrentes das suspeitas quanto ao caráter e as intenções dos homens brancos tiveram origem principalmente em experiências vividas, que foram adquirindo sentido dentro de referências simbólicas relativas ao par mulher negra-homem branco. Nos capítulos 3 e 4, aponte que Conceição hesitou em engatar um relacionamento com Juliano, tendo em vista um vínculo anterior com um homem branco que, ela sentia, não havia lhe

tratado com respeito e que não "assumira" a relação. Luiza viveu dúvidas semelhantes quando conheceu Cássio:

Luiza: E a gente começou a ficar. E aí foi um beijo incrível. Uma química incrível. E um sexo lindo. Romantíssimo. E muito... muito... Realmente muito fluído. Aí falei: "É, talvez os homens brancos..." [risos]. [...] Eu tinha 22 anos, mais ou menos. E aí a gente tinha a maior paixão assim, e aí a gente tinha algumas coisas pra acertar, que era o fato de que eu tinha muita desconfiança dele. Por ele ser branco. Eu desconfiava dele. Eu pensava assim: "E se esse cara tá querendo só me usar?". Eu tinha umas inseguranças.

Bruna: Você disse que tinha uma desconfiança dele. De onde ela veio?

Luiza: Porque eram coisas esporádicas assim. E tinha fetiche, às vezes, até pra ultrapassar uma... Por exemplo, esse cineasta aí [um outro cara branco com quem se envolveu], ele era muito idiota. Tipo, sabe aquela coisa de mandar foto do pau? Tinha isso. E tinha uma coisa do fetiche da negra, assim.

Luiza não se opunha ao sexo casual, mas não se sentia à vontade em ser objetificada. Suas suspeitas quanto aos homens brancos diziam respeito ao risco percebido de se envolver e se entregar afetivamente a alguém que buscava exclusivamente determinado tipo de experiência sexual. Como Conceição, tendo em vista situações pregressas, Luiza suspeitava das intenções e do caráter dos homens brancos, frente aos quais se enxergava como vulnerável. Tanto uma quanto outra entrevistada desconfiavam de seus parceiros. Por isso, adotavam a estratégia de iniciar o relacionamento com uma certa cautela e submetê-los a algumas provas. Conceição só aceitou se envolver com Juliano depois de uma conversa em que o interpelou quanto ao amigo que fez um comentário racista. Por sua vez, Luiza sondou o posicionamento político de Cássio:

Luiza: Na nossa primeira noite, a nossa conversa foi sobre o quê? Depois da transa? Sobre cotas! [risos] Ele era a favor das cotas econômicas e eu expliquei pra ele por quê que eu era a favor das cotas raciais. Ele saiu convencido das cotas raciais [risos].

Mas foi a primeira conversa. E assim, se ele não saísse convencido disso, eu não teria insistido nele.

Bruna: Foi tipo um teste.

Luiza: Foi um teste. Era muito desconfiada dele.

Logo em seguida, Luiza revelou um elemento adicional de afastamento em relação aos homens brancos:

Luiza: Tinha medo da mãe dele. Da rejeição dos pais.

O medo da rejeição pela família do par branco figurou como outro fator desmotivante para adentrar uma relação inter-racial<sup>146</sup>. Tal qual entre algumas famílias negras – capítulo 4

---

<sup>146</sup> Junto a algumas de suas entrevistadas, Virgínia Bicudo ([1945] 2010) encontrou a preferência por se envolver com homens mais escuros do que elas, de modo a evitar problemas com a família do marido.

–, entre mulheres negras vigora o entendimento de que o status social conferido ao homem branco – com base no poder atribuído à branquitude e à masculinidade e às dinâmicas de moralidade sexual – pode representar, para elas, uma ameaça. Como tal, a diferença de poder e de status percebida eventualmente configura um elemento de afastamento delas em relação a eles.

Entre as entrevistadas que se relacionavam com outras mulheres, não encontrei a mesma sensação de perigo atribuída às mulheres brancas, e as suspeitas, ainda que não totalmente afastadas, mostraram-se mais brandas.

Numa manhã qualquer, Álvaro despertou no corpo de sua amante de muitos anos, Morena. Precisou de alguns minutos para entender o que estava acontecendo, e depois fechou os olhos para absorver de alguma forma aquela muito estranha sensação de ter peitos que lhe pendiam das costelas, de ter vulva e vagina. Quando os abriu novamente, aterrorizou-se ao ver a pele marrom e passou os dedos pelos cabelos crespos. Não sabia como tocá-los, nunca aprendera – de fato, reclamava sempre com Morena porque ela não os alisava. "Dá um jeito nesse seu cabelo duro, mulher!". De alguma forma, ele não conseguia resistir a seguir a rotina da mulher cujo corpo ocupava: levantou-se, fez o café da manhã para as crianças, arrumou-se – os cabelos, não muito bem – e saiu para o trabalho. Saiu para o trabalho, lutando para se esquivar das encoxadas no ônibus e surpreso ao ouvir os gritos de "vem cá, morena gostosa!" enquanto andava na rua. No escritório, percebeu quando sobre o seu corpo se estacionaram os olhos de ave de rapina do patrão, que se fixavam nos seus quadris. Sentiu nojo, mas não sabia se da situação ou se do corpo que o hospedava. Quando notou a mão do patrão tocar-lhe a perna, fingindo mal um toque casual, não se conteve. A resposta veio cortante: "Quem você pensa que é para me rejeitar, sua negrinha?". Chorou, e seu desespero agora era tão intenso que causava quase que uma dor física, despertando-o do pesadelo.

Ainda atordoado, sentou-se na cama. Levou as mãos ao rosto e foi então tomado de assalto por um pensamento: tantos anos ao lado de Morena e nunca antes tinha sequer imaginado como era a vida da companheira.

## *Os/As negros/as*

Quando as entrevistadas expressaram preferência por se relacionar com homens negros, uma das suas justificativas para a predileção valeu-se de imagens já bem conhecidas:

Berenice: Embora eu prefira os negros.

Bruna: Por quê?

Berenice: Eu não sei... Tem uma diferença sexual, sim. O negro, ele é mais potente. Ele, em termos de sexo, ele é mais potente. Ele aguenta mais.

Baseavam-se, então, no entendimento de que haveria uma coerência entre raça/cor, formato de corpo e desempenho sexual (MOUTINHO, 2004; SOUZA, C., 2008), atribuindo um maior apelo sexual ao corpo do homem negro. Entre aquelas que se relacionavam com mulheres, não encontrei, contudo, qualquer referência no mesmo sentido.

Também o viés pragmático na conformação de preferências quanto ao perfil do/a parceiro/a foi mencionado como outro motivo para o envolvimento com homens negros:

Luiza: Eu era apaixonada por um branquelo nerd que depois, recentemente, eu fui saber que ele era gay. Mas o meu... O meu número um, a pessoa que eu namoraria, seria esse menino nerd, branquelo. Do outro prédio. Do mesmo prédio que o Clóvis. Mas aí eu acho que eu apaixonei pelo Clóvis porque [ele] era o negro e era a possibilidade... Éramos poucos negros ali naquele bairro, ali naqueles prédios. E ele era um deles, e aí eu me permiti vivenciar aquilo.

A questão estética, ainda, mostrou-se constitutiva do jogo que configura as dinâmicas de atração e rejeição:

Sandra: Mas homens negros, sabe quando não te atrai, assim? De um tempo pra cá, já mudou completamente. Porque faz pouco tempo que eu comecei a... Não vou dizer que eu sou engajada, porque eu não sou ainda. Mas tô me aproximando mais [do ativismo], né? E aí a beleza dos caras negros que me interessa muito, hoje em dia. E aí... É isso.

Sandra, como outras entrevistadas, indicou que o gosto não é estático, e pode variar no decorrer das trajetórias afetivo-sexuais. Enquanto Sandra se ancorava no discurso racial hegemônico, negritude esteve associada a feiura, levando-a a se afastar dos homens negros. O contato com o discurso antirracista lhe proporcionou a oportunidade de revisar seus critérios de julgamento, pelo qual à época da entrevista ela passava a se interessar pela “beleza dos caras negros”.

Glória relatou ter enfrentado uma transição similar na maneira de apreciar os homens negros:

Glória: Hoje eu fico mais com homens negros. Isso é uma coisa real. Eu me sinto muito feliz por isso porque antes não conseguia ver o homem negro como bonito.

E aí hoje não, eu já acho mais real, mais concreto... Os bichos que eu fico hoje são negros, são maravilhosos. Vêi, negros foda assim, tá aí um rolê da galera falar: "Vocês são um casal bonito!". Isso é bonito, você falar assim: "Preto é um casal bonito!". Massa isso, véi. Porque a gente tá acostumado com mina branca com homem preto... Mina preta com menino branco...

As transformações destacadas por Glória dizem respeito não apenas aos parâmetros de que ela se valia para apreciar possíveis parceiros, mas também a uma valorização coletiva do casal negro e a um enaltecimento mais geral daqueles/as que iam na contramão das dinâmicas raciais hegemônicas e subvertiam o ideal de embranquecimento. Nesse sentido, cabe destacar que a celebração do par negro alcançou recentemente até mesmo a mídia brasileira, que ainda apresenta grande resistência em incluir atores/atrizes negros/as, no seriado *Mr. Brau*<sup>147</sup>. Circular com penteados e adereços associados à estética afro como um casal negro, cada vez mais, ganha a conotação de orgulho negro e de resistência. Aqui, definitivamente, estética e política são indissociáveis (GOMES, N., 2011).

A revisão das inclinações pessoais quanto ao perfil do/a parceiro/a a partir do contato com o discurso antirracista foi apresentada como um "abrir de olhos", mas também como um processo subjetivamente complicado, vivido em meio a muitas dúvidas, culpas e sofrimentos. As entrevistadas notaram que pensar o racismo é também refletir sobre como o discurso racial hegemônico configurava a sua própria subjetividade, a percepção de si e dos/as outros/as, e colocavam-se perguntas para as quais não existem respostas simples, únicas ou definitivas.

Algumas dessas questões emergiram na entrevista por Aurora, que destacou os deslocamentos subjetivos que lhe possibilitaram interessar-se por outras mulheres negras:

Aurora: Me questiono [sobre envolvimento com pessoas brancas]... e é um questionamento que vem... Que vem sobretudo de tá em contato com a militância negra, que coloca essa reflexão, e que colocava essa reflexão como a reflexão a respeito da solidão da mulher negra, que é explicada por uma rejeição da parte dos homens de toda cor [às mulheres negras]. Os homens brancos rejeitam negras por racismo e os homens negros também rejeitam as mulheres negras por racismo, digamos assim. Preferem ficar com mulheres brancas, vendo um outro potencial de relacionamento e tal. Aí fiz um espelhamento e já me questionei sobre isso várias vezes. Mas, no começo, era muito a partir desse espelhamento. E eu acho que, de fato, na minha trajetória, eu demorei muito para me enxergar como um alvo possível de desejo e, nesse passo, eu demorei muito pra enxergar mulheres negras como um alvo possível do meu desejo. Muito.

---

<sup>147</sup> Mister Brau foi uma série de televisão transmitida pela Rede Globo de 2015 a 2018, protagonizado pelo ator Lázaro Ramos (*Mr. Brau*) e pela atriz Taís Araújo (*Michele Brau*) – que formam um casal também na vida real.

Segundo Aurora, havia uma continuidade entre o seu autoconceito e o olhar que ela lançava para outras pessoas negras. A preferência por um par branco figurava também como uma possibilidade de escape de si e de todos os fatores negativos associados à negritude pelo discurso racista. Dessa maneira, o discurso antirracista precisou primeiro produzir mudanças na maneira como ela se via para que, esmaecida a necessidade de fuga, ela pudesse ser capaz de apreciar as mulheres negras como figuras desejáveis e do seu interesse.

Para as entrevistadas que se relacionavam com mulheres, o apelo da parceira negra ancorava-se ainda em outras oportunidades que foram consideradas valiosas. Quando entrevistei Luiza, ela e o marido, Cássio, tinham um relacionamento aberto. Recentemente, ela estava se envolvendo com Ângela, também negra. No trecho a seguir, falamos sobre o encontro das duas:

Bruna: [Esse] é o primeiro relacionamento que você tem com uma mulher negra...  
Luiza: É. É muito legal assim, porque é muito... É muita cumplicidade. É uma coisa que já... É muito simétrico, adoro relacionamento simétrico. E, com a Ângela, é muito horizontal, assim. Por isso que eu te falei que parece que, se eu tivesse namorando com uma mulher negra, seria muito libertador. Porque é muito horizontal, muito de igual pra igual, assim. E ela sabe o que eu tô falando quando eu falo de certas coisas assim... Não sei, tem um monte de coisa que facilita. Que já é do conhecimento. Da experiência. Já é uma troca de experiência, sabe?

Relacionar-se com uma mulher negra ensejava, para Luiza, a chance de encontrar um entendimento, de viver um vínculo em que as explicações seriam dispensáveis. Novamente, emergiu aqui a ideia de que as pessoas brancas não compreenderiam como é a vida dos/as negros/as, o que instituiria um distanciamento em relação ao par branco. Superá-lo dependeria, segundo Luiza, de um esforço pedagógico de sua parte e de uma disposição da parte de seu parceiro em escutar – o que, no seu relacionamento com Cássio, acontecia. Simultaneamente, por se tratar de outra mulher, Luiza achava que não existiriam as diferenças e distâncias nas experiências que são instituídas pelo gênero. A possibilidade de um encontro mais fácil porque simétrico e desonerado em virtude do entendimento mútuo figurou como um atrativo para envolver-se com uma pessoa negra – e, nos casos em questão, com mulheres negras.

Notei, contudo, que esse fator de atração era vivido com certo idealismo:

Luiza: Você perguntou se pra mim seria diferente tá casada com um homem negro. Eu acho que eu encontraria um outro conforto. Eu acho que, se eu tivesse me casado com uma mulher negra, eu me sentiria assim, plena. Acho que fazendo a revolução. Livre, assim.

Bruna: Se você se relacionasse com uma mulher negra, tem algo que você acha que seria diferente?

Aurora: [...] Talvez a gente trocasse lembranças, memórias e dores muito próximas, com relação à infância, aos cabelos... Eu acho que isso, com todas as meninas com que eu troco, meninas negras, rola essa troca muito intensa sobre essa experiência, assim. Muito intensa. E é bastante restaurador, em vários momentos. [...] Porque assim, eu, com todos os meus relacionamentos, namoros, foram com mulheres brancas, eu sinto que eu tô sempre dando um toque. Tipo: "Você faz parte dessa multidão que está aí. Eu não". Então eu tô sempre assim: "Oh, se liga aqui, nesse momento aqui que tá sendo meio que só meu, porque a preta aqui sou eu". Então acho que isso seria diferente. Eu acho que a gente chegaria no espaço em dupla. Além de casal, seria em dupla. Em vários espaços que eu chego só, eu acho que a gente chegaria em dupla, e aí seria muito diferente. Seria certamente uma experiência muito diferente. Muito, muito mesmo. Muito diferente. E aí eu acho que trocar sobre negritude poderia ser... Sairia do plano do didático para um plano outro de troca.

Quando mencionado como um desejo, o encontro com um par negro foi descrito como um anseio por conforto, plenitude, liberdade, horizontalidade, simetria, companheirismo, entendimento mútuo e troca – experiências que não foram compreendidas como possíveis, ao menos da mesma forma e na mesma intensidade, junto a um par branco. Se relacionar com um par negro e, principalmente, com uma mulher negra, foi visto como possibilidade de simetria e também como um antídoto para o banzo, o mal-estar causado pelas invisibilidades, distanciamentos, humilhações, preterimentos e demais dinâmicas sociais de inferiorização experimentadas por mulheres negras na arena afetiva. O casal negro – sobretudo, feminino – aflorou nas entrevistas como uma utopia de plena realização. Entretanto, o desejo por viver esse tipo de envolvimento despontou como um sonho mais do que como uma vontade, no sentido de que não necessariamente levou as entrevistadas a se relacionar com uma pessoa negra. Era, assim, mais um ideal do que um projeto.

As entrevistadas justificaram esse caráter aspiracional e não concretizado do desejo pelo par negro recorrendo a alguns argumentos que se repetiram:

Antônia: Eu já não sou [racista], eu sempre gostei de morenã. Mas, né? A natureza, Deus é que sabe, né?! Igual falando aí na televisão, ontem, que o coração da gente é uma coisa assim, inexplicável. Quando a gente gosta...

Aurora: Porque, na verdade, não foi a primeira menina negra que eu me apaixonei. Eu já tinha me apaixonado por uma outra, que ela tinha um namorado, também, que ela me falou só depois. É! Eu tenho esses negócios, que quando a pessoa preta vem pra mim, ela já tá amarrada. Que raiva, véi. Quando ela chega na minha vida, não é pra mim! Ela veio passar. Só que eu não sou dessas. Se eu gosto, eu quero que a pessoa fique. Ai que merda. Aí acabou que rolou essa merda, aí a gente parou de ficar. Eu nunca mais vi. Impressionante.

Tanto na fala de Antônia quanto na de Aurora, o acaso desempenhou um papel importante em impedir que elas se relacionassem com pessoas negras. Interpondo-se entre elas e seus sonhos estariam também a escassez de pessoas negras em espaços de classe média

e alta e a rejeição por parte de outras pessoas negras – sobretudo dos homens negros –, como discuti no capítulo 3.

Encontrar um par negro foi ainda parte de um projeto que ia além do parceiro em si, e que se referia a aspirações – também mais idealizadas do que articuladas concretamente – que envolviam noções de família e descendência:

Nina: Então, essa escolha minha, por me envolver com homens pretos e, caso eu queira ter uma família, que seja uma família preta, que eu tenha filhos pretos, é algo inclusive afirmativo por conta da minha família, sabe? Eu não quero embranquecer a minha família, mais do que ela já tá sendo embranquecida. [...]. [Pensava]: "Eu amo o Mauro, eu quero ficar com ele, nós vamos ter vários filhinhos pretinhos, a nossa família vai ser afrocentrada e linda". [...].  
Bruna: Pra você não é uma coisa muito resolvida então, se você quer ter filhos?  
Nina: Nem um pouco.

Luiza: Seria legal, assim, ser um casal assim afro... Acho que seria... Eu tenho uma questão assim, tipo... ter um filho com o Cássio. Eu tenho, assim. Eu queria ter um filho pretinho. Eu já falei isso com ele, isso magoa ele muito. No começo eu falava: "Eu queria ter um filho pretinho, mas eu tô apaixonada por você!".

A família negra e o/a filho/a negro/a fazem parte de um imaginário contra-hegemônico em relação ao ideal de embranquecimento, e foram valorizados como um desejo pessoal e como um projeto de resistência antirracista do grupo negro. Dispõem, no entanto, dessa qualidade difusa, idealista, e que se deixa flagrar, na fala de Nina, pela incerteza quanto à vontade de ter filhos/as, e na de Luiza, pelo fato de que ela se relacionava com um homem branco, com quem queria ter o/a filho/a – sem mencionar, por exemplo, a possibilidade de adoção ou outra alternativa que lhe permitisse ter uma criança "pretinha"<sup>148</sup>.

Os sonhos de constituir um casal negro, de constituir uma família "afrocentrada" e de ter filhos/as "pretinhos/as" são, por um lado, o resultado de lutas simbólicas e de vitórias parciais dos movimentos negros e de mulheres negras e, por outro lado, indicativos de dificuldades e dilemas vividos por mulheres negras no âmbito dos afetos. Por contraste, os anseios por se envolver com um par negro, principalmente, com uma parceira negra, revelam que sobretudo o vínculo com homens brancos, mas também com mulheres brancas e homens negros, é percebido como assimétrico, e que essa assimetria impede ou dificulta certos tipos de troca e de comunicação entre o casal. Se os trabalhos de autoras feministas contribuíram para desvelar o caráter assimétrico das relações afetivas heterossexuais – em especial, do regime de casamento –, com base nas hierarquias de gênero (MAIA, 2007; PATEMAN,

---

<sup>148</sup> Claudia Rezende (2016) indica que vem ganhando terreno entre gestantes negras o desejo de que seus/suas bebês tenham traços fenotípicos negros (pele escura, cabelo crespo, nariz arredondado).

1988; ZANELLO, 2018), o fato de que raça também configura hierarquias e estabelece posições relativas entre os componentes do casal, como venho apontando desde o capítulo 3, ainda carece de reconhecimento.

Além disso, desejar formar um par negro e construir uma família negra podem ter uma função compensatória. Tais aspirações têm origem também em ansiedades experimentadas pelas entrevistadas que, tendo reavaliado suas experiências e preferências a partir do discurso antirracista, ainda assim viviam relacionamentos com pessoas brancas. Capturadas entre sentidos excludentes – o provido pelo discurso da democracia racial e o derivado do discurso antirracista –, a idealização parece ser o exercício que permite conciliar complexidades e contradições próprias da vida real, e que nenhum dos discursos raciais, por si só, comporta.

Minha amiga Carmen sonhava acordada com sua família afrocentrada: o marido grande e forte lhe trataria como uma rainha africana, valorizando sua tez tão escura, a fisionomia encorpada e curvilínea, nariz largo, boca carnuda e cabelos muito crespos. Ele a acordaria a cada dia tratando-lhe por "Deusa do Ébano". Todos os anos, saíam juntos no Ilê Aiyê e, quando tivessem seus/suas filhotes/as pretinhos/as, andariam pelas ruas ostentando seus *blacks* e suas roupas feitas com o mesmo tecido africano/a. Já havia até escolhido os nomes, com a ajuda do Google: se fosse menina, Aduke (em iorubá, "muito amada") e Akin, se menino (também em iorubá, "guerreiro", "herói"). Preocupada que seus sonhos não coubessem na vida real, eu lhe advertia. "Deixa disso, Carmen! Você fica alimentando esses sonhos infantis de princesa africana! Não tem nada mais machista e retrógrado que monogamia e família nuclear! Você está essencializando a negritude e se baseando numa africanidade mítica, isso não vai dar certo!". Carmem não me dava ouvidos. Estava mais feliz assim do que quando seus sonhos se limitavam a desejar aquele menino Cléber, que hoje ela via como um "branquelo horrível", e que se empenhava tanto em humilhá-la na frente das outras pessoas. Quando eu insistia em chamar-lhe a atenção, Carmen me jogava na cara aquela frase que não parava de repetir depois de ter lido aquele livro do Machado de Assis: "Me deixe em paz! Antes cair das nuvens, que de um terceiro andar".

### 5.3.2. Tipos de experiência

Dois tipos de experiência afetivo-sexual são comumente referidos às mulheres negras – principalmente, heterossexuais: a de ser a "concubina"/"amante" e a de solidão afetiva. Do ponto de vista social, ambos são estigmatizados e estigmatizantes para as mulheres que as vivenciam: a primeira é moralmente condenada pelo senso comum, e representa a transgressão da moralidade sexual pelo homem que não respeita os imperativos da homogamia – semelhança de status social (racial, inclusive) entre os componentes do casal – ou da monogamia, pois cede ao apelo erótico "irresistível" atribuído à mulher negra (MOUTINHO, 2004; POLI, 2006). Como o impulso sexual é entendido como "incontrolável" para o homem (PARKER, 1991), o estigma recai sobre a mulher que "o atraiu". Já o segundo tipo, a solidão afetiva, é considerado pejorativa porque vai na contramão da ideia de que tomar parte em um relacionamento afetivo – amar e ser amada por um homem, sobretudo em um casamento com filhos/as –, seria um objetivo a que todas as mulheres devem aspirar, um caminho para a realização pessoal. A "incapacidade" de conquistar um marido é vista como "fracasso pessoal" e caminho para o desamparo, frustração, rancor e amargura (MAIA, 2007).

Para nenhuma das entrevistadas, ser a "amante" ou ser "solitária" configuraram exatamente "preferências", no sentido de que, fossem outras as condições encontradas por elas no âmbito afetivo-sexual, uma coisa e outra não seriam as suas primeiras opções. Mesmo assim, essas são vivências que dependem de algum grau de decisão pessoal: no caso da concubina/amante, haveria, no mínimo, a opção alternativa da solteirice; já a solidão dificilmente deriva de não existir pessoa alguma disposta a se relacionar com a mulher: é preciso dizer "não". Nesse sentido, nas páginas que se seguem, meu intento é discorrer sobre o porquê das entrevistadas "escolherem" tais tipo de experiência, dando conta de como atribuíram sentido às suas "preferências", bem como compreender como tais experiências são vividas.

#### *A amante*

Viver um relacionamento clandestino com um par que integrava outra relação oficial com outra mulher foi uma situação experimentada sobretudo pelas entrevistadas

heterossexuais de tez mais escura e de origem em qualquer segmento social, que circulavam por espaços dominados pelas camadas médias e altas. No capítulo 3, já discorri sobre o caso de Conceição. Outras entrevistadas para quem tais vivências foram frequentes e marcantes foram Berenice e Nina.

No decorrer de sua infância e adolescência, ambas notaram ser indesejadas como parceiras em virtude da tez escura. Quando elas começaram a viver envolvimento, elas repetiam um determinado tipo de enredo:

Berenice: Eu não namorei na adolescência. Eu vim namorar já depois dos 28 anos. [...] Eu lembro que quando eu tinha uns 26, 27, eu tinha um paquera – que hoje ele é casado, mora até perto de mim –, e ele assim, ele queria ficar, mas ele queria ficar escondido. [...] Eu tinha lá uns 15 anos, ele só queria dentro do carro e escondidinho, [hoje] ele tá casado... E, depois de casado, ele continuou me procurando... E sempre assim. [...] Ele não queria namorar. Aquela coisa do subterfúgio... De ele me ligar, e ele tinha carro, e então era dentro do carro dele e ninguém podia saber... E ele falava: "Você não conta pra ninguém!".

Também para Nina, a primeira vez em que foi correspondida em seu interesse por alguém, o envolvimento teve um feitiço clandestino:

Nina: A gente transou... é óbvio que me apaixonei por ele. Fiquei um ano sofrendo horrores, porque ele não me queria... Que ele não podia me querer, no caso, porque a gente era da mesma família. A gente não podia assumir um relacionamento. Ele era 11 anos mais velho do que eu. Eu tinha 13, ele tinha 24 [anos].

Com o tempo, tais experiências se repetiram, e as entrevistadas passaram a compreender que a sua tez escura tinha duas implicações: o interesse de caráter sexual por parte dos homens somava-se à demanda deles por encobrir o vínculo. A combinação do desprestígio da cor negra no âmbito dos afetos ao apelo sexual atribuído ao corpo feminino negro, ao mesmo tempo em que favorecia abordagens masculinas, lhes cobrava um preço, na medida em que não se tratavam de aproximações nos moldes tradicionais quanto ao *script* tradicional de gênero ou ao roteiro moderno-igualitário. Ansiando pela chance de viver relacionamentos afetivo-sexuais, percebendo-se como "atrasadas" em relação a outras mulheres de mesma faixa etária – capítulo 2 –, tanto Berenice quanto Nina entenderam que suas opções seriam ceder às condições impostas pelos parceiros que se lhes mostravam viáveis, ou então recusá-las e permanecer só. Ao contrário de Conceição, por exemplo, elas não concebiam a possibilidade de negociar ou de negar as propostas para viver novos envolvimento furtivos porque não enxergavam a opção de pactuar outro tipo de acordo. Entre ficar só ou ser "a outra", muitas vezes, elas preferiram a segunda opção.

A noção sobre o que lhes seria ou não possível no âmbito dos relacionamentos afetivos emergiu em suas descrições mais gerais de suas trajetórias:

Berenice: Eu não sei se é comigo. Os homens não são muito carinhosos. Eu não sei se é só comigo... Mas assim, eu também nunca tive um homem apaixonado por mim. Então eu não sei. Que existem homens apaixonados, eu acredito que exista. Mas comigo, não.

Bruna: Você já teve um casamento? Morou junto com outra pessoa?

Berenice: Não. Não. Nunca.

Bruna: Por que você não quis ou não surgiu a oportunidade?

Berenice: Nunca apareceu. Nunca, nunca, nunca. [...] E hoje eu tenho um ficante. Que é assim também.

Bruna: Assim como?

Berenice: A gente só fica. Só sexo. E ele mesmo me diz que é só sexo. Desde o começo. Sempre foi. E depois eu não tive mais ninguém. Então tem uma dificuldade. A mulher negra, ela tem uma dificuldade muito grande. Eu tiro por mim. [...] É muito mais difícil pra gente. Você não tem a menor chance.

Nina: Na verdade, isso é uma constante na minha vida. Você vai perceber. Que eu vivo as histórias e elas geralmente são longas, não têm esse status de namoro, não têm esse status de relacionamento. São histórias que... são eventos que se repetem e, por isso, acabam se tornando relacionamentos. Mas não são relacionamentos estáveis. Não é colocar "relacionamento sério" no Facebook. Nunca foi. E é sempre algo escondido, é sempre algo que "Não, a gente não pode dizer pra ninguém que a gente está se envolvendo". E, normalmente, paralelo a outras histórias.

Nada era dito pelos homens com quem se envolviam a respeito da relação entre sua cor (da mulher) e o tipo de relacionamento estabelecido. Foi da recorrência desse tipo de experiência e da comparação com o que se passava com mulheres de outra raça e cor, associadas a ditos e representações difusos sobre as mulheres negras, que as entrevistadas foram aos poucos compreendendo que havia um padrão, contra o qual se sentiam impotentes.

Ser a "amante", mas não a namorada ou a esposa, decorreu menos de escolhas pessoais deliberadas do que da percepção da ausência de alternativas. Foi uma opção considerada a melhor possível, embora ainda ruim, dentro de uma situação que as desfavorecia. A assimetria de poder desempenhava, portanto, um papel crucial, pois suas escolhas estavam calcadas no sentimento de impossibilidade de negociar, com diversos de seus parceiros, os parâmetros e rumos da relação que constituíam.

Viver uma relação clandestina e paralela a outras integrava um quadro maior de negociação do status rebaixado da cor negra no âmbito afetivo. O desprestígio foi interpretado pelas entrevistadas como um fator que motivava os seus parceiros a lhes tratarem com desconsideração – mesmo em contextos de relacionamentos sérios: Berenice, na fala acima, relatou que os homens não eram carinhosos com ela; Nina, em trecho da entrevista que já citei anteriormente neste capítulo, ressentiu-se porque os homens achavam que ela não precisava de cuidados. Seus pares pareceram entender que poderiam lhes oferecer menos do que ofertariam a outras mulheres, negando-lhes, inclusive, a possibilidade

um relacionamento oficial e vivido em público. O afeto, quando existia, deveria manter-se em segredo, e eles pareciam se envergonhar do vínculo que teciam com elas. Se, ao se envolverem com tais parceiros, as entrevistadas não deixavam de se conformar, em alguma medida, com os termos do "acordo", nem por isso o vínculo deixou de ser vivido com mágoa e sofrimento. Durante os seus relatos das situações em questão, foi-me impossível não notar aquele sentimento de banzo: uma tristeza derivada da percepção de como o racismo afetava profundamente os seus afetos.

Por serem a "amante", as entrevistadas indicaram ainda padecer de outras aflições:

Berenice: Eu me preocupava muito com essa coisa da sexualidade com um homem casado. Eu me recriminava muito. Mas eu vi depois que, como ele é branco, a gente teve uma afinidade muito boa. Nós somos assim, almas afins. Então a gente fala a mesma língua, a gente se dá bem...

Nina: Ele era um homem casado... Eu tinha 18 [anos], ele tinha 55... [...] Ele não ia se separar da mulher pra ficar comigo. [...] E aí, quando a gente ficou, eles... não tavam separados. Tavam juntos, mas fisicamente separados. O que não anula o fato também d'eu ter sido uma escrota. Ainda tem isso, meu problema de ficar com homens casados. É uma coisa difícil. [...].

Bruna: Me parece também que você se sente culpada com isso...

Nina: Sim. Principalmente em relação aos homens casados. Mas não é uma culpa por eles, é uma culpa por eu saber que eu tô interferindo em um relacionamento e que eu posso estar causando sofrimento a uma outra mulher, principalmente se a mulher for negra. [...] Isso me causa culpa, e me causa vergonha. Saber que eu já me coloquei tantas vezes nesse lugar.

Ser "a outra" foi, para as entrevistadas, uma fonte de contundentes dilemas morais. Mesmo percebendo que esse tipo de arranjo era favorecido por circunstâncias sociais alheias à sua vontade, sua repetição foi também percebida como um problema intrínseco a elas, pessoal. Ter ocupado tantas vezes "esse lugar" lhes causava vergonha e exigia a construção de narrativas que justificassem o caráter especial daquele vínculo e atenuassem o sentimento de culpa. Assim, ser a amante foi um tipo de vivência considerada positiva, na medida em que permitia tecer envolvimento afetivos de outra forma considerados inviáveis; mas que foi experimentado com tristeza e humilhação, porque visto como resultado do status racial inferior; e também com culpa e vergonha.

### *Solidão*

"Solidão da mulher negra" é um termo que vem sendo muito empregado em espaços do ativismo de mulheres negras, e a expressão mais comumente empregada para indicar as formas como o racismo e o machismo impactam a vida afetiva das mulheres negras. A

expressão é utilizada para designar uma variedade de fenômenos relacionados a tais questões: a rejeição e abandono das mulheres negras em virtude da preferência generalizada pelas brancas como parceiras; o interesse sexual, mas não afetivo, em relação às mulheres negras, principalmente – mas não apenas – por parte dos homens brancos; a prática comum dos homens, negros e brancos, de ter "casos", mas não relacionamentos "oficiais" com mulheres negras; o descaso e maus tratos à companheira negra; o preterimento de mulheres negras em outras esferas da vida que não a afetiva; e, mais frequentemente, a tendência dos homens negros/as muitas vezes tecerem relacionamentos afetivos com mulheres brancas, e que condenaria as mulheres negras à solidão afetiva (PACHECO, 2013; SOUZA, C., 2008).

Sem dúvidas, os debates em torno do assunto vêm desbravando uma nova vereda para o ativismo, criando tanto novos tipos de demanda por reconhecimento (FRASER, 2006; HONNETH, 2003) quanto um vocabulário capaz de codificar situações antes pouco visíveis e de expressar sentimentos que ficavam portanto abafados. Me parece que, ao falar da "solidão da mulher negra", as mulheres negras vão respondendo à célebre pergunta presente na obra de Du Bois (2015): "Qual é a sensação de ser um problema?"<sup>149</sup>. Elas vão tornando visíveis a vivência subjetiva de uma dinâmica que já foi percebida como demográfica<sup>150</sup>, e que se insere em histórias mais amplas de vulnerabilidade, dores e abandonos (FORMIGA, 2015). Mais do que isso, extrapolando a discussão para além da questão da afetividade, mas também pelo recurso a ela, vão incorporando ao debate público a experiência da vivência de opressões, reivindicando o seu sofrimento como uma questão política. De muitas formas, as reflexões que desenvolvo nesta tese são herdeiras e tributárias desses debates e das transformações que eles vêm suscitando.

Outras obras acadêmicas citadas ao longo deste trabalho debruçaram-se mais detidamente sobre a questão (PACHECO, 2013; SOUZA, C., 2008). Aqui, atendo-me aos propósitos do capítulo e, sem negar as contribuições de tais produções, considero um aspecto particular do fenômeno: as razões elencadas pelas entrevistadas para se absterem de viver

---

<sup>149</sup> No original, "*How does it feel to be a problem?*", que não tem tradução exata para o português. A tradução escolhida foi aquela que mais se aproxima do sentido da pergunta a ser resgatado nesta parte do trabalho.

<sup>150</sup> Refiro-me aqui ao trabalho de Elza Berquó (1987). Ver também, sobre as maiores taxas de "celibato" entre as mulheres negras (e, particularmente, para as pretas), os trabalhos de Nelson do Valle Silva (1991), Maria Celi Scalon (1992) e de José Luís Petruccelli (2001).

envolvimentos afetivos ou então certas modalidades deles, e que são vistas como relacionamentos "oficiais".

Em ressonância com estudos demográficos, a dificuldade para encontrar parceiros/as foi maior para as mulheres negras heterossexuais de tez mais escura, e também entre aquelas entrevistadas que se inseriam nas camadas médias e altas.

O tema veio à tona durante a pesquisa quando eu perguntava às entrevistadas o que elas gostariam de vivenciar, em termos de experiências afetivas, e com quem. A resposta de Jurema foi a seguinte:

Jurema: Tem hora que eu penso em ter um companheiro. Mas eu não queria alguém que eu tivesse que abrir mão da minha carreira, da minha vontade de estudar, por conta da pessoa. Daí isso também limita muito. [...].

Bruna: Você acha que seria possível estar com alguém que te apoiasse na sua carreira?

Jurema: A única pessoa que me apoiou, ele era um homem muito inteligente, [...] a profissional que eu sou hoje, eu atribuo muito mérito a ele. [...] Só que, quando era eu que participava... quando eu que acompanhava ele, quando ele era palestrante... Depois que o jogo inverteu, depois ele não começou a... Ele começou a desequilibrar... Quando ele ia pras minhas palestras, que eu finalizava e as pessoas pediam pra tirar foto, ou pediam meu cartão, ou anotavam meu telefone, ficavam me abordando, querendo conversar, aquilo foi... E chegou ao ponto de agressão verbal da parte dele, por insegurança dele. [...] Mas o comportamento dele mudou totalmente. Tô no ambiente de trabalho... Tipo, ele pegar minha mão: "Vamo embora! Não tô aguentando mais!". E eu fui no banheiro durante o evento: "Onde é que você tava?!". Me mandou mensagem. "Você não tá vendo que esse cara tá dando em cima de você?". [...] Então, se ele não aguentou, eu acho que ninguém aguenta não.

Jurema considerava impossível ter uma carreira e um relacionamento. Para ela, uma relação formal com um homem significava abrir mão de ambições profissionais ou, ao menos, limitá-las a funções e cargos que não o incomodassem. A entrevistada não via possibilidades de fugir ao esquema machista em que "relacionamento" significa subordinação à figura masculina<sup>151</sup>.

As expectativas masculinas quanto às suas tarefas dentro do relacionamento dissuadiam também Elza de buscar um vínculo afetivo mais sólido. Reclamando do falatório das vizinhas, ela disse:

---

<sup>151</sup> Paula Balduino de Melo encontrou uma postura semelhante entre mulheres afrocolombianas e afroequatorianas, que reclamavam dos impedimentos impostos por companheiros aos seus estudos, trabalho profissional e ativismo político. A autora ressalta que elas veem a conjugalidade como um aprisionamento da mulher. Nesse sentido, diz uma de suas entrevistadas: "Yo siempre me gustaba ser libre. No me gustaba tener pareja oficial. Acá el machismo es muy fuerte. Una de las principales razones de deserción escolar en la secundaria para las mujeres es el matrimonio. Si yo fuera madre, no hubiera estudiado – **María Barbarita Lara Calderón**" (MELO, 2015, p. 145, grifos da autora).

Elza: Ou então numas conversas... "Quem tinha que arrumar marido era a Elza". Eu falo: "Não, eu sou uma mulher muito bem resolvida. Eu já tive dois maridos e não preciso ter mais. Até porque, na situação que eu me encontro agora, a única coisa que eu preciso de homem é pra cama. E, mesmo assim, olhe lá, porque tem sexy shop. Quem vai em sexy shop não fica na mão". [...] Sei lá. Mesmo que eu diga assim: "Não quero lavar a cueca, num vou fazer", eu vou ter que fazer. E eu não quero mais isso. Agora, se for sair... Sei lá, lá em Samambaia, conhecer uma pessoa lá em Samambaia, Taguatinga, conversar, se rolar de ir pra cama... Sexo seguro, pronto, acabou. Eu não dou me endereço, não dou meu telefone. Você tá entendendo, Bruna? Mas não quero marido. Marido eu não quero pra mim. [...]. Essas coisas, sabe? E outra coisa: chegar em casa, ficar deitada lá, oh! "Ah, agora não, depois eu faço uma janta". [...]. Aí não vi nenhum homem que me interessasse pro que eu quero agora, sabe? Eu queria assim, uma pessoa talvez que fosse companheiro.

Elza gostaria de constituir vínculos afetivos para além dos esporádicos encontros sexuais que mantinha; contudo, pesavam negativamente as expectativas quanto à divisão sexual do trabalho, que considerava injusto para o seu lado. Solteira, ela estava liberada das funções de cozinhar e lavar roupas, podendo agir como melhor entendesse e como desse vontade. Com um marido, ela entendia, tudo seria diferente, e sua liberdade teria fim. Ao mesmo tempo, não encontrava homens dispostos a constituir um modelo diferente de relação, em que predominasse o companheirismo e que fosse destituído da exploração da mão de obra feminina para desempenho do trabalho doméstico.

Tal qual Jurema e Elza, Nina, que descreveu sua trajetória afetiva como uma série de envolvimento informais, não atribuiu a escassez de vínculos formais apenas ao preterimento por parte dos homens. Em suas palavras:

Nina: E, assim, eu não sou uma pessoa pouco exigente pra relacionamentos, entende? Tanto que, na minha vida inteira, eu nunca quis assumir de fato um relacionamento com alguém que eu não considerasse que fosse à altura disso. Muito também dos motivos é isso, assim.

Sem deixar de admitir que os homens que com ela se envolviam hesitavam em construir algo mais sério, Nina destacou as suas próprias demandas, como alguém exigente e que não se disporia a relacionar-se a qualquer custo ou com qualquer pessoa. Frente a opções consideradas menos do que dignas – cuja profusão certamente tinha a ver com o seu desprestígio no âmbito afetivo –, a entrevistada preferia ater-se aos vínculos mais furtivos.

Dessa forma, se a rejeição afetiva tendo em vista o desprestígio da cor negra contribuiu para que as experiências de solidão afetiva fossem recorrentes entre as mulheres negras heterossexuais, a escassez de oportunidades para constituir relacionamentos sérios também decorreu, para as entrevistadas, da sua própria opção por se afastar das expectativas que elas consideravam incongruentes com aquilo que desejavam para si. No quadro por elas

descrito, os relacionamentos afetivos se configurariam para as mulheres, tendo em vista os papéis de gênero, como uma carga pesada de trabalhos domésticos, uma barreira aos avanços na carreira profissional e como um cercear da liberdade pessoal. Nesse sentido, suas falas se aproximam da produção de autoras feministas segundo as quais o pacto instituído pelo relacionamento heterossexual (sobretudo, o casamento) é um acordo que exige a submissão da mulher ao homem (PATEMAN, 1988), frente ao qual manter-se solteira constitui um ato de rebeldia e autonomia frente ao machismo (MAIA, 2007).

Adicionalmente, é preciso considerar que as hierarquias raciais foram apontadas como um fator a exacerbar a situação de subordinação no escopo do relacionamento. Tendo em vista que a desvalorização, o desprestígio e a objetificação sexual das mulheres negras no âmbito afetivo-sexual, ensejados pelo racismo, exigiria da parte das entrevistadas esforços compensatórios, bem como a disposição para arcar com o peso de uma assimetria percebida como intransponível e também para se contentar com menos do que aquilo que os seus parceiros em potencial ofereciam a outras mulheres – de todo modo, com menos do que elas julgavam merecer. Este era um preço que elas nem sempre queriam pagar.

Assim, a se pensar a "solidão afetiva" a partir do prisma das preferências pessoais, o fenômeno pode ser lido também como um gesto de não conformismo e de insubordinação das mulheres negras. Ficar "só" emergiu como um exercício do direito de fazer escolhas num quadro em que as outras opções disponíveis foram consideradas pelas entrevistadas como muito ruins e mesmo inaceitáveis, e no qual a amplitude da disparidade nas posições relativas entre as partes de um possível casal não lhes permitia vislumbrar, como polo subalterno do par, margens de negociação e de promoção de mudanças rumo a condições que lhes fossem mais favoráveis.

As entrevistadas demonstraram atitudes diversas em relação à própria solteirice. Elza, por exemplo, parecia muito tranquila com a situação que vivia. Ela discorreu com serenidade sobre os bons momentos que viveu junto a seus parceiros anteriores. Mas talvez ter sido casada por duas vezes e ter encarado situações difíceis, como violência por parte de um dos companheiros, assim como estar na faixa dos 50 anos, tenha desbastado a imagem idílica dos relacionamentos. Já Berenice apresentou-se mais desgostosa e frustrada com a situação, sem ter, no entanto, desistido de encontrar o parceiro de seus sonhos. Nina, por sua vez, nos seus 20 e poucos anos, equilibrava-se entre o desgosto de quem entendeu as

circunstâncias difíceis em que se encontrava e as esperanças próprias a quem sabe ter ainda um longo caminho pela frente.

Entre atitudes pragmáticas, desencantadas e esperançosas, o certo é que todas elas, se pudessem, optariam por um outro contexto, um que lhes proporcionasse mais e melhores possibilidades de escolha.

## Conclusão

Neste trabalho, dediquei-me a observar como gênero e raça configuram as vivências afetivo-sexuais de mulheres negras na sociedade brasileira contemporânea. Com esse intuito, realizei entrevistas, apliquei um *survey* e conversei com colaboradoras, conduzindo a pesquisa junto a um total de 21 mulheres negras, de perfil variado quanto a geração, classe social, orientação sexual e tom de pele (claro ou escuro). Baseando-me sobretudo nas entrevistas, pude tecer contribuições originais para o estudo das relações raciais e de gênero na sociedade brasileira, bem como da combinação – ou interseccionalidade – entre ambas. São poucos os estudos empíricos recentes sobre o tema aqui abordado que estão alicerçados sobre o "olhar oposicional" das mulheres negras (HOOKS, 1996) para a realidade social. Nesse sentido, sigo as trilhas de trabalhos como os de Elisabete Pinto (2004), Claudete Alves da Silva Souza (2008) e Ana Cláudia Lemos Pacheco (2013). Enquanto estes e outros estudos fazem referências mais restritas ou amplas a temáticas contempladas na presente tese, resgatar as narrativas das entrevistadas sobre suas trajetórias afetivo-sexuais me permitiu tanto atualizar os achados de pesquisas anteriores – como, por exemplo, as de Virgínia Bicudo ([1945] 2010) e as de Florestan Fernandes e de Roger Bastide ([1955] 2008) – quanto avançar em relação a menções pontuais e a análises voltadas somente a determinadas dinâmicas – como o fazem os estudos sobre a solidão da mulher negra (PACHECO, 2013; SOUZA, C. 2008). Pude, assim, delinear um quadro de experiências complexificado, mais próximo e mais representativo da maneira como os sujeitos as vivenciam, observando padrões e singularidades, eventos típicos e seus desdobramentos para as biografias individuais.

A partir dessa estratégia, indiquei que, na sua interseccionalidade na sociedade brasileira contemporânea, o discurso de gênero, explícito, possibilitou muitas vezes a articulação do discurso racial, em grande medida, de forma implícita. Isso apareceu, por exemplo, no capítulo 2, no caso em que Aurora, ainda criança, "tornou-se negra" quando foi xingada de "puta" por um colega de escola, apreendendo simultaneamente uma ofensa que se referia ao modo como era racialmente classificada, o menor status atribuído a seu grupo racial, aos significados sexuais atribuídos aos/às negros/as e a associação à sexualidade desvirtuada como um indicador de status social inferior. Além disso, raça operou como um fator de normalização e de concessão de status de feminilidade, no sentido de que se

desdobrou numa maior proximidade ou distanciamento das mulheres em relação à noção mais geral de "mulher". No capítulo 5, por exemplo, indiquei que Nina percebia que os homens não dispensavam a ela, uma mulher grande e preta, os tratamentos e cuidados que derivam da noção de fragilidade feminina, e que são reservados às mulheres (brancas) dentro dos papéis e relações de gênero. Esses modos de articulação só foram viáveis porque gênero e raça, enquanto discursos/regimes de poder, dispõem de conteúdos e vocabulários parcialmente compartilhados e mutuamente referidos. No contexto do tema abordado, estética, sexualidade e moralidade sexual são os eixos em torno dos quais se realiza essa combinação – como apontei no capítulo 1.

Nesse sentido, no capítulo 2, mostrei que a socialização inicial das meninas negras nos ambientes da família e da escola (e, em menor medida, também outros espaços públicos, como a rua/vizinhança) abrange a transmissão, a compreensão e a internalização do significado social da feminilidade negra. Na família, instruções quanto à importância da beleza e da experiência afetivo-sexual, noções racializadas de beleza e ensinamentos e práticas de controle referidas à sexualidade contribuíram para a formação da identidade racial e de gênero das entrevistadas. Na escola e na rua, experiências repetidas de rejeição afetiva e sua associação à hipersexualidade ou à sexualidade desviante consolidaram para elas os significados atribuídos à negritude, colaborando para a formação de um autoconceito negativo e para o desenvolvimento de interesse por pares brancos (sobretudo, homens), que perdurou em etapas posteriores de suas trajetórias. Internalizando-os como “o outro generalizado” (MEAD; MORRIS, 1967), as entrevistadas incorporaram, em camadas profundas de sua subjetividade, a ideia de que devem buscar o reconhecimento do olhar masculino branco.

No capítulo 3, atentando-me às dinâmicas de flerte, abordagem e também ao transcurso dos envoltimentos afetivo-sexuais, ressaltar elementos abordados pelas entrevistadas que indicam que as relações entre mulheres negras e homens brancos e (em menor medida, entre mulheres negras e mulheres brancas), em ressonância ao discurso hegemônico da democracia racial, estiveram condicionadas à demarcação da mulher negra como alguém *diferente*, tendo em vista primordialmente os seus supostos atributos (e atrativos) sexuais. Esse enquadramento resultou na demarcação do envolvimento inter-racial como uma transgressão do sujeito branco às fronteiras de seu grupo racial, sendo o contato para além de seu segmento de origem regulado por códigos da moralidade sexual – que

prescrevem relações informais e baseadas no sexo, mas não casamentos ou vínculos afetivos – que lhes permitiam preservá-las. Quando estabelecido um relacionamento, as dinâmicas intracasal estiveram muitas vezes organizadas segundo dinâmicas de “troca de status” (AZEVEDO, 1955; MOUTINHO, 2004): a partir da percepção de menor status social da parceira negra, dela exigia-se uma compensação pela brancura do/a parceiro/a, executada em termos de dinheiro, idade, beleza ou cuidados. Já no capítulo 4, indiquei que o par inter-racial teve ainda que lidar com a hostilidade de terceiros, que agiam amparados pelos padrões tradicionais de moralidade sexual, reforçando-os. As famílias brancas buscaram desencorajar os seus/suas integrantes de contraírem relacionamentos sérios com pessoas negras, agindo com base na imagem da mulher negra oportunista e do homem branco inocente. Da parte de amigos/as, conhecidos/as e estranhos/as, os homens brancos foram os que interferiram mais frequentemente, censurando seus "iguais". Com menor assiduidade, mulheres brancas e negras entraram em relação de competição com aquela que compunha o casal, seguindo lógicas de gênero que se baseavam nas percepções de status social associadas a raça: a percepção, pelas mulheres brancas, de que as mulheres negras guardavam menor status social no âmbito de relações afetivas as levavam a acreditar a estar em melhores condições de conquistar seus parceiros ou parceiras.

Entre os/as negros/as, ainda no capítulo 3, indiquei que a valorização de uma estética associada à negritude, do "amor negro" (em oposição ao sexo inter-racial) e do casal negro em circuitos ativistas conviveu com entraves para o envolvimento através das classes sociais, com a associação da mulher negra ao sexo e com lógicas calcadas na subordinação feminina, que foram significativos tanto para as situações de flerte e abordagem quanto para os relacionamentos. Mesmo assim, compor um casal negro significou, por vezes, a possibilidade de encontrar afeto (em oposição ao interesse sexual exclusivo, percebido como fator que levava o par a desconsiderar a subjetividade das entrevistadas), acolhimento frente ao racismo e afinidade em termos de trajetória. As famílias negras, de que tratei no capítulo 4, poucas vezes interferiram nos relacionamentos das entrevistadas. Quando o fizeram, aquelas que abraçavam o embranquecimento transgeracional como um projeto coletivo viam na parceira negra uma ponte para um passado ruim ou, ao menos, um obstáculo para a construção de um futuro melhor. Outras vezes, foi a desconfiança em relação às intenções do homem branco – *à la* Clara dos Anjos – que levou a família a abordar o par que dispunha

de tal perfil. Como para os casais inter-raciais, mulheres brancas e negras entraram em relação de competição com aquela que compunha o par negro.

A intervenção voltada a romper o relacionamento inter-racial ou entre negros/as tendo em vista o desprestígio social da parceira negra contribuiu para a fragilização dos laços e para a situação de monoparentalidade feminina – na sociedade brasileira, historicamente maior entre as mulheres negras.

No capítulo 5, o engajamento das mulheres negras com as experiências afetivo-sexuais foi analisado considerando-se a sua subjetividade. Nesse sentido, investiguei a relação das entrevistadas com o próprio corpo e com a própria sexualidade, assim como as suas preferências em relação ao perfil de parceiros/as e quanto a situações tipicamente vividas por mulheres negras. A partir dessas reflexões, examinei as maneiras como vivências articuladas por gênero e raça foram interpretadas e sentidas, como foram internalizadas como referência subjetiva e intersubjetiva, e também como foram disputadas – subvertidas e contestadas – em seu significado. Apontei que a (in)satisfação das entrevistadas com a sua aparência física esteve vinculada ao (des)contentamento com a própria identidade racial. Os traços físicos associados à negritude foram vividos com sofrimento, ou ao menos foram considerados como algo a ser administrado (vigiado e controlado), e mostraram-se centrais para a autoimagem. O cabelo foi o atributo racial do qual as mulheres trataram mais abertamente, e foi utilizado como uma metáfora para que falassem da negritude em geral: quando foram, eventualmente, ressignificados como positivos, não deixaram de ser algo a ser controlado de perto, administrado. Ademais, as relações das entrevistadas com os seus cabelos mostraram-se fortemente ligadas à postura adotada em relação à sua sexualidade, numa vinculação que despontou com mais força nos momentos de transição que experimentaram ao longo de suas trajetórias.

Assombradas pelo "fantasma" – ou seja, a representação – da mulher negra hipersexualizada e sexualmente desviante, as entrevistadas adotaram uma postura "recatada", negando-se a constituir vínculos secretos e calcados primordialmente no interesse sexual, ou então valeram-se da postura "lasciva" preconizada pelos estereótipos como meio para obter prazer sexual e inverter a tendência de rejeição, sem que, com isso, conseguissem constituir relacionamentos públicos e baseados primordialmente no afeto quando assim o desejavam. De uma forma ou de outra, as entrevistadas precisaram lidar com

uma tendência ao apagamento de sua subjetividade em suas interações afetivo-sexuais e com o restrito espaço para negociação frente ao *script* da moralidade sexual tradicional.

A "escolha" por viver experiências de ser a "amante" ou de solidão afetiva esteve ancorada no entendimento de que as hierarquias de gênero e raça moldavam as vivências afetivo-sexuais de mulheres negras como assimetrias que resultavam, para elas, em escolhas entre alternativas consideradas ruins. Ser "amante" foi vista como uma experiência desfavorável, mas, por vezes, como a única opção frente à solidão. Por outro lado, às vezes a solidão, também vista como desagradável, foi preferida frente à inserção em um relacionamento cujos parâmetros as entrevistadas não se sentiam capazes de negociar, e que lhes resultava em condições consideradas exploratórias e opressivas.

Ao levar em conta as experiências de mulheres que se relacionavam com mulheres e para os casais compostos por mulheres, desconsideradas pela bibliografia sobre relações raciais, notei que as dinâmicas apontadas foram significativas e estiveram presentes; contudo, a tendência foi que aparecessem bastante atenuadas. Por um lado, a homofobia despontou como um aspecto crítico em suas interações e relações com outras pessoas e também como elemento de impacto a suas subjetividades. Por outro lado, há um apagamento das experiências lésbicas do imaginário nacional que inviabiliza – ou, ao menos, minimiza – o acionamento de significados simbólicos que deem sentido à interação do par. Isso não significa que gênero e raça não possam funcionar como articuladores de dinâmicas intracasal – com a perpetuação de estereótipos raciais, inclusive –, mas apenas que tais dinâmicas não estão tão engessadas em torno de um vocabulário e de uma gramática particulares quanto aquelas observadas para os casais heterossexuais.

Abordado sobretudo nos capítulos 3 e 5, o engajamento com as "novas" modalidades de envolvimento afetivo-sexual, inclusive a partir do recurso ao uso de aplicativos de paquera e das redes sociais, foi referido pelas entrevistadas mais jovens como relacionados às tendências contemporâneas de valorização do prazer sexual e de constituição de relacionamentos fluídos. Suas experiências nesse sentido foram ambíguas: em certo sentido, elas articularam alternativas frente à rejeição e encontraram parceiros/as sexuais; ao mesmo tempo, esbarravam em uma separação bem estabelecida entre subjetividade/humanidade e sexo, isto é, numa discrepância entre ausência de compromisso (que estava de acordo com o que muitas buscavam) e a desumanização ou desrespeito que sentiam por parte de quem

as acionava, tendo em vista o pressuposto de que elas estariam sexualmente disponíveis ou o total desinteresse por sua subjetividade.

Nesta tese, encontrei resultados que ora se aproximam, ora se distanciam de outras pesquisas sobre as relações raciais brasileiras. Assim como os estudos que deram visibilidade a dinâmicas racializadas na constituição dos casais – tais como os de Elza Berquó (1987) –, esta pesquisa indica a necessidade de se relativizar o uso das taxas de união inter-racial como indicador de ausência ou amenidade de conflito racial. Ao observar os pressupostos que amparavam as aproximações, quando elas existiram, indiquei como elas foram articuladas em torno de significados constituídos pelo imaginário racista moderno. Mostrei ainda que noções de inferioridade/superioridade baseados na raça – assim como no gênero – configuravam dinâmicas intracasal. O quadro geral que emergiu da pesquisa indicou como hegemônicas as seguintes tendências: dos/as brancos/as a se interessarem e se relacionarem majoritariamente entre si, ocasionalmente procurando mulheres negras com base em curiosidade ou atração de ordem sexual, em situações e tipos de envolvimento bem delimitados; e dos/as negros/as a se interessarem e a buscarem predominantemente relacionamentos com brancos/as, desprezando-se entre si ou adentrando relacionamento com pares negros como uma segunda opção. Nesse sentido, a brancura foi retratada como uma força centrípeta, principal mecanismo de operação da supremacia branca no âmbito observado, e que apareceu oposta apenas pelo interesse sexual – e, mais restritamente, também pelo discurso antirracista.

Ao levar em conta as experiências subjetivas das entrevistadas, as dinâmicas intracasal e também ao observar a operação da moralidade sexual – tendo em vista a organização das prescrições em relação à posição de status dos grupos raciais –, pude fornecer uma leitura que se contrapõe aos argumentos de que a cor negra constitui um "capital" no "mercado de afetos" (MOUTINHO, 2004), ou de que as vivências afetivo-sexuais brasileiras são racialmente "democráticas" e simultaneamente "racistas" (WADE, 2009). A separação entre afeto e sexo no âmbito simbólico mostrou-se, nesse sentido, bastante relevante, com relativa liberalidade no aspecto sexual, a partir da imagem do racialmente "diferente" como atrativo, mas com maiores reservas ao envolvimento afetivo intrarracial. Defendo, assim, que as dinâmicas a partir das quais esses outros trabalhos chegaram a formulações de "capital" e "democracia", se não deixam de comportar algum grau de ambivalência, são primordialmente parte de antigos mecanismos sociais de

articulação e perpetuação de diferenças e hierarquias raciais, segundo um imaginário no qual a sexualidade exacerbada constitui uma referência à inferioridade racial.

A pesquisa indicou, no mais, que a população negra brasileira incorpora atualmente o discurso antirracista de maneira mais orgânica. Afinado, em um nível mais amplo, com as lutas modernas de grupos marginalizados e criminalizados por igualdade e justiça, ele fornece imagens e argumentos contra-hegemônicos que são acionados pelos/as negros/as em suas interações com brancos/as, em oposição ao discurso racial hegemônico. Os conflitos simbólicos nesse sentido não são peculiares ao período atual<sup>152</sup>. Tampouco é original apontar os tensionamentos em torno dos marcos filosóficos que são então operacionalizados, já que tanto a reivindicação quanto a crítica aos marcos filosóficos da modernidade perpassam a produção intelectual e artística dos/as negros/as na diáspora (GILROY, 1993). O que verifiquei foi que, se não nos momentos iniciais de suas vidas – no âmbito de processos de socialização nos ambientes da família e escolar –, algumas entrevistadas tiveram acesso ao discurso antirracista a partir de certos pontos de suas trajetórias. Esse contato pareceu ainda bastante restrito a espaços intelectualizados, e apenas esboça uma versão massificada. Mesmo assim, quando aconteceu, ele desdobrou-se em transformações importantes e positivas para as maneiras como as entrevistadas se viam, dotando-lhes de referências capazes de forjar um novo olhar sobre si e sobre outras pessoas, e também de um marco para que articulassem uma contraposição nas interações com brancos/as que buscavam definir a situação em termos racializados e racistas.

Como se poderia esperar, o alcance do discurso antirracista, entretanto, não foi capaz de reverter completamente os efeitos da interiorização da supremacia branca ou, de forma geral, de superar uma estrutura social que preconiza a inferioridade das mulheres negras, o que se revelou em sua articulação de maneira mais aspiracional do que concreta em certos aspectos da vida das entrevistadas. O discurso antirracista se sobreescreveu parcialmente ao discurso da democracia racial, de maneira que sempre permaneceu algum tipo de desconforto com algum traço ou função do corpo associado à negritude; o par negro e a família negra, conquanto passassem a ocupar um lugar de destaque no altar dos desejos e

---

<sup>152</sup> A título de exemplo: em *A reprodução do racismo*, Karl Monsma (2016), descreveu nos seguintes termos as relações entre brancos/as (locais e imigrantes) e negros/as no oeste paulista no período pré e pós-abolição: "Tanto para as elites locais como para os imigrantes, as questões centrais em boa parte do conflito com negros eram simbólicas, derivadas da recusa dos negros a aceitarem 'seu lugar' subordinado e mostrar o respeito que as elites e os imigrantes exigiam de negros". (p. 18).

sonhos de futuro, não ensejaram necessariamente medidas concretas no que tange à escolha do/a parceiro/a. Não há dúvidas de que o discurso antirracista forneceu às entrevistadas importantes recursos, tais como a reelaboração da valoração estética tradicionalmente racista e representações positivas e dignas da feminilidade negra. As referências por ele oferecidas, se não foram capazes de substituir completamente conteúdos simbólicos e prescrições comportamentais hegemônicos – sistematicamente inscritas em sua subjetividade pelo processo de socialização e pelas contínuas interações –, lhes apresentam alternativas mais vantajosas, destituídas do olhar inferiorizante projetado a partir do grupo dominante. Contudo, transformações sociais mais amplas não dependem apenas da mudança de perspectiva por parte das mulheres negras, que estão inscritas em dinâmicas interacionais e relacionais que envolvem e requerem o olhar do/a outro/a, e que, como tal, não podem ser reconfiguradas isoladamente.

Por fim, destaco que este trabalho ajuda a dar visibilidade ao lugar central que raça/racismo, em sua articulação com gênero/machismo, ocupa nas relações sociais brasileiras. Trazendo para o centro da análise o "olhar oposicional" (HOOKS, 1996) das mulheres negras, mostrei que a interseccionalidade de gênero e raça constitui mesmo as mais delicadas tramas da subjetividade e da intimidade, estruturando a circulação e a distribuição dos afetos e do desejo, estabelecendo modos de ver, de ser e de sentir, cristalizando vínculos e afastamentos.

## Referências

- AIDOO, Lamonte. **Slavery Unseen: Sex, Power, and Violence in Brazilian History**. Durham, NC: Duke University Press, 2018.
- ALMEIDA, Giane Elisa Sales de. História da educação escolar de mulheres negras: as políticas públicas que não vieram. **InterMeio: Revista do Programa de Pós-Graduação em Educação-UFMS**, v. 15, n. 30, p. 219-232, jul./dez. 2009.
- ALMEIDA, Tânia Mara Campos de. Corpo feminino e violência de gênero: fenômeno persistente e atualizado em escala mundial. **Sociedade e Estado**, v. 29, n. 2, p. 329-340, ago. 2014.
- ALVES, Luciana. **Significados de ser branco: a brancura no corpo e para além dele**. 2010. 193 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- ANDREWS, George Reid. **América Afro-Latina: 1800-2000**. São Carlos: EdUFSCar, 2014.
- AZEVEDO, Thales de. **As elites de côr: um estudo de ascensão social**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.
- BAIROS, Luiza. Orfeu e Poder: uma perspectiva afro-americana sobre a política racial no Brasil. **Afro-Ásia**, n. 17, p. 173-186, 1996.
- BARBOSA, Irene Maria Ferreira. **Socialização e relações raciais: um estudo de famílias negras em Campinas**. São Paulo: FFLCH - USP, 1983.
- BARROS, Mabilia. **Síndrome de Cirilo e a solidão da mulher negra**. Disponível em: <http://blogueirasnegras.org/2013/06/14/sindrome-de-cirilo-e-a-solidao-da-mulher-negra/>. Acesso em: 20 de março de 2017.
- BARROS, Zelinda dos Santos. **Casais inter-raciais e suas representações acerca de raça**. 2003. 199 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2003.
- BASTIDE, Roger. Dusky Venus, Black Apollo. **Race**, v. 3, n. 1, p. 10-18, 1961.
- BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. **Branços e negros em São Paulo: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana**. São Paulo: Global, [1955] 2008.
- BATEKOO. **Sobre nós**. Disponível em: <http://batekoo.com/sobre-nos/>. Acesso em: 10 out. 2017.
- BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE,

Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (org.). **Psicologia social do racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. p. 25-57.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. Decolonialidade, Atlântico Negro e intelectuais negros brasileiros: em busca de um diálogo horizontal. **Sociedade e Estado**, v. 33, n. 1, p. 117-135, 2018.

\_\_\_\_\_. Decolonialidade e interseccionalidade emancipadora: a organização política das trabalhadoras domésticas no Brasil. **Sociedade e Estado**, v. 30, n. 1, p. 147-163, 2015.

\_\_\_\_\_. Controle de vida, interseccionalidade e política de empoderamento: as organizações políticas das trabalhadoras domésticas no Brasil. **Estudos Históricos**, v. 26, n. 52, p. 471-489, dez. 2013.

\_\_\_\_\_. Trabalhadoras domésticas no Distrito Federal e suas condições de trabalho. *In*: MORI, Natalia *et al.* (org.). **Tensões e experiências**: um retrato das trabalhadoras domésticas de Brasília e Salvador. Brasília-DF: Centro Feminista de Estudos e Assessoria, 2011. p. 133-180.

BERQUÓ, Elza. Nupcialidade da população negra no Brasil. **Textos NEPO**, v. 11, ago. 1987.

BICUDO, Virgínia Leone. **Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo**. São Paulo: Editora Sociologia e Política, [1945] 2010.

BOCAYUVA, Helena. **Erotismo à brasileira**: o excesso sexual na obra de Gilberto Freyre. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.

BORGES, Rosane. **Amor (afro)centrado**: é possível falar nesses termos? Disponível em: <http://blogueirasnegras.org/2014/06/10/amor-afrocentrado/>. Acesso em: 14 de janeiro de 2017.

BOURDIEU, Pierre. Esboço de um teoria prática. *In*: ORTIZ, Renato (org.). **A sociologia de Pierre Bourdieu**. São Paulo: Olho D'Água, 2013.

\_\_\_\_\_. **The Logic of Practice**. Stanford, CA: Stanford University Press, 1990.

BOZON, Michel. **Sociologia da sexualidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

BOZON, Michel; HEILBORN, Maria Luiza. Iniciação à sexualidade: modos de socialização, interações de gênero e trajetórias individuais. *In*: HEILBORN, Maria Luiza *et al.* (org.). **O aprendizado da sexualidade**: reprodução e trajetórias sociais de jovens brasileiros. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

BRANDLAB, Google. **Dossiê BrandLab**: a revolução dos cachos. São Paulo, 2017. Disponível em: <https://www.thinkwithgoogle.com/intl/pt-br/advertising-channels/v%C3%ADdeo/revolucao-dos-cachos/>

BURDICK, John. **Blessed Anastacia**: Women, Race and Christianity in Brazil. London: Routledge, 1998.

\_\_\_\_\_. Tortura e Redenção. **Religião e Sociedade**, v. 20, n. 1, p. 55-64, 1999.

BUTLER, Judith. **Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity**. New York; London: Routledge, 1990.

\_\_\_\_\_. **Undoing Gender**. New York; London: Routledge, 2004.

BUTLER, Octavia. **Kindred**. New York: Doubleday, 1979.

CALDWELL, Kia Lilly. **Negras in Brazil: Re-Envisioning Black Women, Citizenship, and the Politics of Identity**. New Brunswick; New Jersey; London: Rutgers University Press, 2007.

CALLERO, Peter L. The Sociology of the Self. **Annual Review of Sociology**, v. 29, n. 1, p. 115-133, 2003.

CARDOSO, Cláudia Pons. **Outras falas: feminismos na perspectiva de mulheres negras brasileiras**. 2012. 383 f. Tese (Doutorado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo) – Programa de Pós-Graduação em Estudos de Gênero, Mulher e Feminismo, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. *In*: ASHOKA EMPREENDIMENTOS SOCIAIS; TAKANO CIDADANIA (org.). **Racismos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano Editora, 2003a. p. 49-58.

\_\_\_\_\_. Mulheres em movimento. **Estudos Avançados**, v. 17, n. 49, p. 117-133, 2003b.

\_\_\_\_\_. Gênero Raça e Ascensão Social. **Revista Estudos Feministas**, v. 3, n. 2, p. 544-552, jan. 1995.

CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva Bento (org.). **Psicologia Social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. São Paulo: Vozes, 2009.

CASTRO, Camila Penna de. Ordem da interação, embaraço e a agência do self na obra de Erving Goffman. **Teoria e Sociedade**, v. 20, n. 1, p. 198-217, jan./jun. 2012.

CAULFIELD, Sueann. Raça, sexo e casamento: crimes sexuais no Rio de Janeiro, 1918-1940. **Afro-Ásia**, v. 18, p. 125-164, 1996.

CAVALLEIRO, Eliane dos Santos. **Do silêncio do lar ao silêncio escolar: racismo, preconceito e discriminação na educação infantil**. São Paulo: Editora Contexto, 2004.

\_\_\_\_\_. **Veredas das noites sem fim: socialização e pertencimento racial em gerações sucessivas de famílias negras**. Brasília-DF: Universidade de Brasília, 2013.

CGEE. **Mestres e doutores 2015: Estudos da demografia da base técnico-científica brasileira**. Brasília-DF: CGEE, 2016.

CHAGAS, Reimy Solange. **A união faz a força: expressões do mito familiar em famílias**

negras. São Paulo: Intermeios, 2014.

CODEPLAN. **Perfil do negro no DF**: escolaridade, ocupação e rendimento, e inclusão digital. Brasília-DF: CODEPLAN, 2017.

\_\_\_\_\_. **Pesquisa por Amostra de Domicílios - Distrito Federal - PDAD/DF - 2013**. Brasília-DF: CODEPLAN; SEPLAN; GDF, 2014.

COLLINS, Patricia Hill. **Black Feminist Thought**: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment. New York; London: Routledge, 2009.

\_\_\_\_\_. **Black Sexual Politics**: African Americans, Gender, and the New Racism. New York; London: Routledge, 2004.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Intersectionality**. Cambridge; Malden: Polity Press, 2016.

CONNELL, Raewyn. **Gender In World Perspective**. Cambridge, UK; Malden, MA, USA: Polity Press, 2009.

CONRADO, Mônica; RIBEIRO, Alan Augusto Moraes. Homem Negro, Negro Homem: masculinidades e feminismo negro em debate. **Revista Estudos Feministas**, v. 25, n. 1, p. 73-97, abr. 2017.

CORRÊA, Mariza. **As ilusões da liberdade**: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil. 3a. edição revista e atualizada ed. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2013.

\_\_\_\_\_. Repensando a família patriarcal brasileira: notas para o estudo das formas de organização familiar do Brasil. **Cadernos de Pesquisa**, n. 37, p. 5-16, mai. 1981.

\_\_\_\_\_. Sobre a invenção da mulata. **Cadernos Pagu**, n. 6-7, p. 35-50, 1996.

COSTA PINTO, Luiz de Aguiar. **O negro no Rio de Janeiro**: relações de raça numa sociedade em mudança. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, [1953] 1998.

COSTA, Rosely Gomes. Mestiçagem, racialização e gênero. **Sociologias**, n. 21, p. 94-120, 2009.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.

\_\_\_\_\_. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. **Stanford Law Review**, v. 43, n. 6, p. 1241, jul. 1991.

CRUZ, Ariane. **The Color of Kink**: Black Women, BDSM, and Pornography. New York: New York University Press, 2016.

CRUZ, Denise Ferreira da Costa. **Que leveza busca Vanda?**: ensaio sobre cabelos no Brasil e em Moçambique. 2017. 206 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade

de Brasília, Brasília-DF, 2017.

CURIEL, Ochy. **La nación heterosexual**: análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación. Bogotá: Brecha Lésbica; en la frontera, 2013.

DAMASCENO, Caetana Maria. “Cor” e “boa aparência” no mundo do trabalho doméstico: problemas de pesquisa da curta à longa duração. *In*: XXVII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, Natal-RN. **Anais** [...], Natal-RN: ANPUH 2013. Disponível em: [http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364682879\\_ARQUIVO\\_2013\\_TEXT\\_Oanpuh\\_CaetanaDamasceno.pdf](http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364682879_ARQUIVO_2013_TEXT_Oanpuh_CaetanaDamasceno.pdf). Acesso em: 23 de março de 2017.

DÁVILA, Jerry. **Diploma de brancura**. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

DAVIS, Angelique M.; ERNST, Rose. Racial gaslighting. **Politics, Groups, and Identities**, v. 4, p. 1-14, 23 nov. 2017.

DELIOSKY, Kathy. Normative White Femininity: Race, Gender and the Politics of Beauty. **Atlantis**, v. 33, n. 1, p. 49-59, 2008.

DIANGELO, Robin. White Fragility. **International Journal of Critical Pedagogy**, v. 3, n. 3, p. 54-70, 2011.

\_\_\_\_\_. **White Fragility: Why It’s So Hard for White People to Talk About Racism**. Boston, MA: Beacon Press, 2018.

DIXON, Angela R.; TELLES, Edward E. Skin Color and Colorism: Global Research, Concepts, and Measurement. **Annual Review of Sociology**, v. 43, n. 1, p. 405-424, 2017.

DOMINGUES, José Maurício. **Teorias sociológicas no século XX**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

DU BOIS, W. E. B. **The Souls of Black Folk**. New York, NY: Dover Publications, 2015.

DURHAM, Eunice R. Família y reproducción humana. *In*: NEUFELD, María Rosa (org.). **Antropología social y política: hegemonía y poder – el mundo en movimiento**. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires – Eudeba, 1999. p. 59-84.

EDMONDS, Alexander. No universo da beleza: notas de campo sobre cirurgia plástica no Rio de Janeiro. *In*: GOLDENBERG, Mirian. **Nu & vestido: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca**. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2007a.

\_\_\_\_\_. Triumphant Miscegenation: Reflections on Beauty and Race in Brazil. **Journal of Intercultural Studies**, v. 28, n. 1, p. 83-97, fev. 2007b.

ENGEL, Cíntia; PEREIRA, Bruna C. J. A organização social do trabalho doméstico e de cuidado: considerações sobre gênero e raça. **Revista Punto Género**, n. 5, p. 4-24, 17 nov. 2015.

EPSTEIN, Rebecca; BLAKE, Jamilia; GONZZLEZ, Thalia. *Girlhood Interrupted: The*

Erasure of Black Girls Childhood. **SSRN Electronic Journal**, 2017.

ERICKSON, Rebecca J. Why emotion work matters: sex, gender, and the division of household labor. **Journal of Marriage and Family**, v. 67, n. 2, p. 337-351, mai. 2005.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAUSTINO NKOSI, Deivison. O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo. In: BLAY, Eva Alterman (org.). **Feminismos e masculinidades: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. p. 75-104.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes: o legado da "raça branca"**. São Paulo: Globo, [1965] 2008.

\_\_\_\_\_. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972a.

FIGUEIREDO, Ângela. Carta de uma ex-mulata à Judith Butler. **Revista Periódicus**, v. 1, n. 3, p. 152, 2015.

\_\_\_\_\_. Fora do jogo: a experiência dos negros na classe média brasileira. **Cadernos Pagu**, n. 23, p. 199-228, 2004.

\_\_\_\_\_. "Cabelo, cabeleira, cabeluda e descabelada": identidade, consumo e manipulação da aparência entre os negros brasileiros. In: XXVI REUNIÃO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS, 2002, Caxambu. **Anais [...]** Caxambu: ANPOCS, 2002a. p. 1-14.

\_\_\_\_\_. **Novas elites de cor: estudo sobre os profissionais liberais negros de Salvador**. São Paulo: Annablume, 2002b.

FIGUEROA, Mónica G. Moreno; MOORE, Megan Rivers. Beauty, Race and Feminist Theory in Latin America and the Caribbean. **Feminist Theory**, v. 14, n. 2, p. 131-136, 1 ago. 2013.

FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. **Utopias de nós desenhadas a sós**. Brasília-DF: Brado Negro, 2015.

FLICK, Uwe. Triangulation in Qualitative Research. In: FLICK, Uwe; KARDOFF, Ernest von; STEIKE, Ines (orgs.). **A Companion to Qualitative Research**. London; Thousand Oaks; New Delhi, 2004.

FONSECA, Claudia. **Família, fofoca e honra**. Porto Alegre: UFRGS, 2004.

\_\_\_\_\_. **Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares**. Porto Alegre: UFRGS, 2000.

FORMIGA, Glêides Simone de Figueiredo. **No rastro de dores: trajetórias de vida e registros de superação em narrativas de mulheres negras com experiência de relações afetivo-sexuais com outras mulheres**. 2015. 246 f. Tese (Doutorado em Antropologia) –

Universidade de Brasília, Brasília-DF, 2015.

FOUCAULT, Michel. **A história da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FRANKENBERG, Ruth. **White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. **Cadernos de Campo (São Paulo, 1991)**, v. 15, n. 14-15, p. 231-239, 2006.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 30a. ed. Rio de Janeiro: Record, [1933] 1995.

GASKELL, George. Entrevistas individuais e grupais. *In*: BAUER, Martin; GASKELL, George (org.). **Pesquisa qualitativa com texto: imagem e som- um manual prático**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2002. p. 64-89.

GASTALDO, Édison. Goffman e as relações de poder na vida cotidiana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 23, n. 68, p. 149-153, 2008.

GIACOMINI, Sônia Maria. **A alma da festa: família, etnicidade e projetos num clube social da zona norte do Rio de Janeiro – o Renascença Clube**. Belo Horizonte; Rio de Janeiro: Editora UFMG; IUPERJ, 2006.

\_\_\_\_\_. Beleza mulata e beleza negra. **Revista Estudos Feministas**, n. 94, p. 217-227, 1994.

\_\_\_\_\_. **Mulher e escrava: uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil**. Petrópolis – RJ: Vozes, 1988.

GIDDENS, Anthony. **A transformação da intimidade sexualidade: amor e erotismo nas sociedades modernas**. São Paulo: UNESP, 1993.

GILLIAM, Angela; GILLIAM, Onik’a. Negociando a subjetividade de mulata no Brasil. **Revista de Estudos Feministas**, ano 3, n. 2, p. 525-543, 1995.

GILROY, Paul. **There Ain’t No Black in the Union Jack**. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

\_\_\_\_\_. **The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness**. London; New York: Verso, 1993.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. The Interaction Order: American Sociological Association, 1982 Presidential Address. **American Sociological Review**, v. 48, n. 1, p. 1-17, fev. 1983.

GOLASH-BOZA, Tanya. Does Whitening Happen? Distinguishing between Race and

Color Labels in an African-Descended Community in Peru. **Social Problems**, v. 57, n. 1, p. 138-156, 2010.

GOLDANI, Ana Maria. As famílias no Brasil contemporâneo e o mito da desestruturação. **Cadernos Pagu**, n. 1, p. 67-110, 1993.

GOLDSTEIN, Donna M. **Laughter out of Place: Race, Class, Violence, and Sexuality in a Rio Shantytown**. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2003.

\_\_\_\_\_. "Interracial" Sex and Racial Democracy in Brazil: Twin Concepts? **American Anthropologist**, v. 101, n. 3, p. 563-578, 1999.

GOMES, Janaina Damaceno. **Os segredos de Virgínia: estudo de atitudes raciais em São Paulo (1945-1955)**. 2013. 166 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

GOMES, Nilma Lino. Movimento negro, saberes e a tensão regulação-emancipação do corpo e da corporeidade negra. **Revista**, n. 2, p. 37-60, jul./dez. 2011.

\_\_\_\_\_. **Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

\_\_\_\_\_. Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou ressignificação cultural? **Revista Brasileira de Educação**, n. 21, p. 40-51, 2002.

GONZALEZ, Lélia. Lélia fala de Lélia. **Revista Estudos Feministas**, v. 2, n. 2, p. 383-386, segundo semestre de 1994.

\_\_\_\_\_. Entrevista com Lélia Gonzalez. **Jornal Nacional do Movimento Negro Unificado**, mai./jun./jul. de 1991.

\_\_\_\_\_. A categoria político-cultural de Amefricanidade. **Revista Tempo Brasileiro**, n. 92/93, p. 69-82, jan.-jun. 1988a.

\_\_\_\_\_. Por un feminismo afrolatinoamericano. **Isis; An International Review Devoted to the History of Science and its Cultural Influences**, v. ix, p. 133-141, jun. 1988b.

\_\_\_\_\_. **Odara Dudu = Beleza Negra**. Folder de Campanha de Lélia Gonzalez para Deputada Estadual pelo PDT/RJ. 1986. Arquivo Lélia Gonzalez.

\_\_\_\_\_. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Ciências Sociais Hoje**, v. 2, n. 1, p. 223-244, 1984.

\_\_\_\_\_. A esperança branca. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 21 de março de 1982a. p. 5.

\_\_\_\_\_. A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica. *In*: LUZ, Madel T. (org.). **O lugar da mulher: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982b. p. 89-106.

GORDON, Doreen. **A Beleza Abre Portas: Beauty and the Racialised Body among Black**

Middle-Class Women in Salvador, Brazil. **Feminist Theory**, v. 14, n. 2, p. 203-218, 2013.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Raça, cor, cor da pele e etnia. **Cadernos de Campo (São Paulo, 1991)**, v. 20, n. 20, p. 265, 30 mar. 2011.

\_\_\_\_\_. Raça, cor e outros conceitos analíticos. *In*: SANSONE, Livio; PINHO, Osmundo Araújo (org.). **Raça: novas perspectivas antropológicas**. Salvador: ABA; EDUFBA, 2008. p. 63-82.

HAKIM, Catherine. Erotic Capital. **European Sociological Review**, v. 26, n. 5, p. 499-518, out. 2010.

HALL, Stuart. Raça, o significado flutuante. **Revista Z Cultural - Revista do Programa Avançado de Cultura Contemporânea**, v. ano VIII, n. 2, 2013.

\_\_\_\_\_. The Spectacle of the “Other”. *In*: HALL, Stuart (org.). **Representation: Cultural Representations and Signifying Practices**. London; Thousand Oaks, CA; New Delhi: Sage, 1997a. p. 225-279.

HANCHARD, Michael. Racism, Eroticism, and the Paradoxes of a U.S. Black Researcher in Brazil. *In*: TWINE, France Winddance; WARREN, Jonathan W. (org.). **Racing Research, Researching Race: Methodological Dilemmas in Critical Race Studies**. New York; London: New York University Press, 2000. p. 165-186.

\_\_\_\_\_. **Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988**. Princeton: Princeton University Press, 1994.

HARDING, Sandra. **Objectivity and Diversity: Another Logic of Scientific Research**. Chicago: University of Chicago Press, 2015.

\_\_\_\_\_. “Strong Objectivity”: A Response to the New Objectivity Question. **Synthese**, v. 104, n. 3, p. 331-349, set. 1995.

HARRIS, Marvin. **Patterns of Race in the Americas**. New York: Walker and Company, 1964.

HEILBORN, Maria Luiza. Construção de si, gênero e sexualidade. *In*: HEILBORN, Maria Luiza (org.). **Sexualidade: o olhar das ciências sociais**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1999. p. 40-59.

\_\_\_\_\_. Entre as tramas da sexualidade brasileira. **Revista Estudos Feministas**, v. 14, n. 1, p. 43-59, 2006a.

\_\_\_\_\_. Experiências da sexualidade, reprodução e trajetórias biográficas juvenis. *In*: HEILBORN, Maria Luiza *et al.* (org.). **O aprendizado da sexualidade**. Rio de Janeiro: Garamond; Fiocruz, 2006b. p. 30-97.

HEILBORN, Maria Luiza; CABRAL, Cristiane S.; BOZON, Michel. Valores sobre sexualidade e elenco de práticas: tensões entre modernização diferencial e lógicas tradicionais. *In*: HEILBORN, Maria Luiza *et al.* (org.). **O aprendizado da sexualidade:**

reprodução e trajetórias sociais de jovens brasileiras. Rio de Janeiro: Garamond; Fiocruz, 2006. p. 207-264.

HERNTON, Calvin C. **Sex and Racism in America**. St Albans: Paladin, 1973.

HINE, Christine. Por uma etnografia para a Internet: transformações e novos desafios. **MATRIZES**, v. 9, p. 167-173, jul.-dez. 2015.

\_\_\_\_\_. **Virtual Ethnography**. London: Sage, 2000.

HINE, Christine; CAMPANELLA, Bruno. Por uma etnografia para a internet: transformações e novos desafios. **Matrizes**, v. 9, n. 2, p. 167-173, 2015.

HIRATA, Helena; KERGOAT, Danièle. Novas configurações da divisão sexual do trabalho. **Cadernos de Pesquisas**, v. 37, n. 132, p. 595-609, dez. 2007.

HOBBS, Mitchell; OWEN, Stephen; GERBER, Livia. Liquid Love? Dating Apps, Sex, Relationships and the Digital Transformation of Intimacy. **Journal of Sociology**, v. 53, n. 2, p. 271-284, jun. 2017

HOFBAUER, Andreas. Ações afirmativas e o debate sobre racismo no Brasil. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, n. 68, p. 9-56, 2006. Acesso em: 15 out. 2018.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**. São Paulo: Editora 34, 2003.

HOOKS, bell. **Salvation: Black People and Love**. New York: Harper Perennial, 2001.

\_\_\_\_\_. Representing Whiteness in the Black Imagination. *In*: FRANKENBERG, Ruth (org.). **Displacing Whiteness: Essays in Social and Cultural Criticism**. Durham, NC: Duke University Press, 1997. p. 165-179.

\_\_\_\_\_. The Oppositional Gaze: Black Female Spectator. *In*: BELTON, John (Ed.). **Movies and Mass Culture**. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1996. p. 247-264.

\_\_\_\_\_. Intelectuais Negras. **Revista Estudos Feministas**, v. 3, n. 2, p. 464-478, jan. 1995.

\_\_\_\_\_. **Straightening Our Hair**. New York: South End Press, 1989.

HORDGE-FREEMAN, Elizabeth. **The Color of Love: Racial Features, Stigma and Socialization in Black Brazilian Families**. Austin: University of Texas Press, 2015.

IANNI, Octávio. Raça e mobilidade social. *In*: CARDOSO, Fernando Henrique; IANNI, Octávio (org.). **Côr e mobilidade social em Florianópolis: aspectos das relações entre negros e brancos numa comunidade do Brasil meridional**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960. p. 155-190.

ITABORAÍ, Nathalie Reis. **Mudanças nas famílias brasileiras (1976-2012): uma perspectiva de classe e gênero**. 2015. 491 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de

Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

JARRÍN, Alvaro. **The Biopolitics of Beauty**: Cosmetic Citizenship and Affective Capital in Brazil. Oakland, CA: University of California Press, 2017.

KNAUTH, Daniela *et al.* As trajetórias afetivo-sexuais: encontros, união e separação. *In*: HEILBORN, Maria Luiza *et al.* (org.). **O aprendizado da sexualidade**: reprodução e trajetórias sociais de jovens brasileiras. Rio de Janeiro: Garamond; Fiocruz, 2006. p. 269-309.

KORSMEYER, Carolyn. **Making Sense of Taste**: Food and Philosophy. Ithaca; London: Cornell University Press, 2002.

LIMA BARRETO, Afonso Henriques de. **Clara dos Anjos**. São Paulo: Ática, [1948] 2011.

LOBATO, Josefina Pimenta. **Antropologia do amor**: do Oriente ao Ocidente. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

LORBER, Judith. Shifting Paradigms and Challenging Categories. **Social Problems**, v. 53, n. 4, p. 448-453, nov. 2006.

LORDE, Audre. **Sister Outside**. Berkeley, CA: Crossing Press, 2007a.

\_\_\_\_\_. Uses of the Erotic: The Erotic as Power. *In*: LORDE, Audre. **Sister Outside**. Berkeley, CA: Crossing Press, 2007b. p. 53-59.

LOURO, Guacira Lopes. Corpo, escola e identidade. **Educação & Realidade**, v. 25, n. 2, p. 59-76, 2000.

MACHADO, Marília Novais da Mata. **Entrevista de pesquisa**: a interação pesquisador/entrevistado. Belo Horizonte: C/Arte, 2002.

MAIA, Cláudia de Jesus. **A invenção da solteirona**: conjugalidade moderna e terror moral – Minas Gerais (1890-1948). 2007. 319 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Brasília, Brasília-DF, 2007.

MAMA, Amina. Sheroes and Villains: Conceptualizing Colonial and Contemporary Violence Against Women in Africa. *In*: ALEXANDER, M. Jacqui; MOHANTY, Chandra Talpade (org.). **Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures**. New York; London: Routledge, 1997. p. 46-62.

MCCLINTOCK, Anne. **Couro imperial**: raça, gênero e sexualidade no embate colonial. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2010.

MCKITTRICK, Katherine. **Demonic Grounds**: Black Women and the Cartographies of Struggle. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2006.

MEAD, George Herbert; MORRIS, Charles W. **Mind, Self, and Society**. Chicago:

University of Chicago Press, 1967.

MELO, Paula Balduino de. **Matronas afropacíficas: fluxos, territórios e violências: gênero, etnia e raça na Colômbia e no Equador.** 2015. 459 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília-DF, 2015.

MEYER, Dagmar Estermann; KLEIN, Carin; FERNANDES, Letícia Prezzi. Noções de família em políticas de “inclusão social” no Brasil contemporâneo. **Revista Estudos Feministas**, v. 20, n. 2, p. 433-449, ago. 2012.

MILLER-YOUNG, Mireille. **A Taste for Brown Sugar: Black Women in Pornography.** Durham, NC: Duke University Press, 2014.

MISKOLCI, Richard. **O desejo da nação: masculinidade e branquitude no Brasil de fins do XIX.** São Paulo: Annablume, 2013.

MONSMA, Karl. **A reprodução do racismo: fazendeiros, negros e imigrantes no oeste paulista, 1880-1914.** São Carlos: EdUFSCar, 2016.

MOORE, Henrietta L. **The Subject of Anthropology: Gender, Symbolism and Psychoanalysis.** Cambridge, UK; Malden, MA, USA: Polity Press, 2008.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro.** São Paulo: Editora Ática, 1988.

MOUTINHO, Laura. **Razão, “cor” e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais “inter-raciais” no Brasil e na África do Sul.** São Paulo: UNESP, 2004.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. *In*: BRANDÃO, André Augusto P. (org.). **Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira.** Niterói-RJ: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2004. v. 5. p. 15-34.

\_\_\_\_\_. (org.). **Superando o racismo na escola.** Brasília-DF: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado.** Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra S/A, 1978.

NASCIMENTO, Beatriz. A mulher negra e o amor. **Jornal Maioria Falante**, mar. 1990, n. 17, p. 3.

\_\_\_\_\_. Parte II - É tempo de falarmos de nós mesmos. *In*: RATTS, Alex (org.). **Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento.** São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006. p. 91-129.

NASH, Jennifer C. Re-thinking intersectionality. **Feminist Review**, v. 89, n. 1, p. 1-15, jun. 2008.

NELSON, Alondra. Bio Science: Genetic Genealogy Testing and the Pursuit of African

Ancestry. **Social Studies of Science**, v. 38, n. 5, p. 759-783, out. 2008.

NOBLES, Melissa. **Shades of Citizenship: Race and the Census in Modern Politics**. Stanford: Stanford University Press, 2000.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. O corpo da mulher negra. **Pulsional Revista de Psicanálise**, ano XIII, n. 135, p. 40-45, 1999.

\_\_\_\_\_. **Significações do corpo negro**. 1998. 143 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. **Tempo Social**, v. 19, n. 1, p. 287-308, 2007.

NORVELL, John M. A brancura desconfortável das camadas médias brasileiras. *In*: MAGGIE, Yvonne; REZENDE, Claudia B. (org.). **Raça como retórica: a construção da diferença**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

NOVAES, Joana V.; VILHENA, Junia de. De Cinderela a moura torta: sobre a relação mulher, beleza e feiura. **Interações**, v. 8, n. 15, p. 9-36, 2003.

NUNES, Brasilmar Ferreira. Elementos para uma sociologia dos espaços edificados em cidades: o “Conic” no Plano Piloto de Brasília. **Cadernos MetrÓpole**, v. 21, p. 13-32, 1o. sem. 2009.

NUNES, Davi. **A palavra não é amor, é dengo**. Disponível em: <https://ungareia.wordpress.com/2016/11/09/a-palavra-nao-e-amor-e-dengo/>. Acesso em: 2 nov. 2018.

ODA, Ana Maria Galdini Raimundo. Escravidão e nostalgia no Brasil: o banzo. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, v. 11, n. 4, p. 735-761, 2008.

OLIVEIRA, Cloves Luiz Pereira; BARRETO, Paula Cristina da Silva. Percepção do racismo no Rio de Janeiro. **Estudos Afro-Asiáticos**, v. 25, n. 2, p. 183-213, 2003.

OLIVEIRA, Luís Cláudio de. **Famílias negras centenárias: memórias e narrativas**. Rio de Janeiro: Mar de Ideias Navegação Cultural, 2016.

OLIVEIRA, Ualace Roberto De Jesus. Classes sociais e classes socioeconômicas: um estudo sobre os estratos sociais na região metropolitana de Salvador entre 2003 a 2010. **Estação Científica (UNIFAP)**, v. 6, n. 3, p. 85-96, jan. 2017.

OMI, Michael A. The Changing Meaning of Race. *In*: National Research Council (org.). **America Becoming: Racial Trends and Their Consequences**. Washington, DC: The National Academies Press, 2001. v. 1. p. 243-263.

OMI, Michael; WINANT, Howard A. **Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1980s**. New York: Routledge, 1994.

OSUJI, Chinyere. An African/Nigerian-American Studying Black-White Couples in Los Angeles and Rio de Janeiro. *In*: MITCHELL-WALTHOUR, Gladys L.; HORDGE-FREEMAN, Elizabeth (org.). **Race and the Politics of Knowledge Production: Diaspora and Black Transnational Scholarship in the USA and Brazil**. New York: Palgrave, 2016. p. 123-138.

\_\_\_\_\_. Confronting Whitening in an Era of Black Consciousness: Racial Ideology and Black-white Interracial Marriages in Rio de Janeiro. **Ethnic and Racial studies**, v. 36, n. 10, p. 1490-1506, out. 2013a.

\_\_\_\_\_. Racial “Boundary-Policing”. **Du Bois Review**, v. 10, n. 1, p. 179-203, mar. 2013b.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. **Mulher negra: afetividade e solidão**. Salvador: EDUFBA, 2013.

\_\_\_\_\_. Raça, gênero e relações sexual-afetivas na produção bibliográfica das Ciências Sociais Brasileiras – um diálogo com o tema. **Afro-Ásia**, n. 34, p. 153-188, 2006.

OYEWUMI, Oyeronke. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the Challenge of African Epistemologies. **Jenda: A Journal of Culture and African Women Studies**, 2, n.1, 2002.

PAIXÃO, Marcelo *et al.* (org.). **Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil; 2009-2010: Constituição Cidadã, seguridade social e seus efeitos sobre as assimetrias de cor ou raça**. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2010.

PARKER, Richard Guy. **Corpos, prazeres e paixões: a cultura sexual no Brasil contemporâneo**. São Paulo: Editora Best Seller, 1991.

PASCHEL, Tianna S. **Becoming Black Political Subjects: Movements and Ethno-Racial Rights in Colombia and Brazil**. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2016.

PATEMAN, Carole. **The Sexual Contract**. Stanford, CA: Stanford University Press, 1988.

PEELE, Jordan. **Get Out**. EUA: Universal Pictures, 2017.

PEREIRA, Ana Claudia Jaquette. **Pensamento social e político do movimento de mulheres negras: o lugar de ialodês, orixás e empregadas domésticas em projetos de justiça social**. 2016. 235 f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

PEREIRA, Bruna Cristina Jaquette. “Entre luzes e som, só encontro, meu corpo, a ti”: corpo e vivências afetivo-sexuais de mulheres negras a partir da obra de Beatriz Nascimento. *In*: MACHADO, Carlos *et al.* (org.). **Democracia e desigualdade: registros críticos**. Porto Alegre-RS: Zouk, 2017. p. 17-42.

\_\_\_\_\_. Quando falamos de amor: afetividade e sexualidade pelo olhar de intelectuais negras. *In*: BRAGA, Ana Catarina; LIMA, Sávio Queiroz (org.). **Mulheres e suas lutas no Brasil: relatos e vivências cotidianas**. São Paulo: Árvore Digital, no prelo.

\_\_\_\_\_. **Tramas e dramas de gênero e de cor: a violência doméstica contra mulheres negras.** Brasília-DF: Brado Negro, 2016.

PERLONGHER, Néstor. **O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

PEROSA, Graziela Serroni. A aprendizagem das diferenças sociais: classe, gênero e corpo em uma escola para meninas. **Cadernos Pagu**, n. 26, p. 87-111, 2006.

PETRUCELLI, José Luis. Seletividade por cor e escolhas conjugais no Brasil dos 90. **Estudos Afro-Asiáticos**, v. 23, n. 1, p. 29-51, jun. 2001.

PIERSON, Donald. **Branços e pretos na Bahia: estudo de contacto racial.** São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1971.

PILÃO, Antonio Cerdeira; GOLDENBERG, Mirian. Poliamor e monogamia: construindo diferenças e hierarquias. **Revista Ártemis**, v. 13, n. 1, p. 62-71, jan.-jul 2012.

PINHO, Osmundo Araújo. Race Fucker: representações raciais na pornografia gay. **Cadernos Pagu**, n. 38, p. 159-195, 2012.

\_\_\_\_\_. Relações raciais e sexualidade. In: PINHO, Osmundo Araújo; SANSONE, Livio (org.). **Raça: novas perspectivas sociológicas.** Salvador: ABA; EDUFBA, 2008. p. 257-283.

PINHO, Osmundo de Araújo. O efeito do sexo: políticas de raça, gênero e miscigenação. **Cadernos Pagu**, v. 3, n. 23, p. 89-119, dez. 2004.

PINHO, Patrícia. Afro-Aesthetics in Brazil. In: NUTTALL, Sarah (org.). **Beautiful/Ugly: African and Diaspora Aesthetics.** Durham, NC; London: Duke University Press, 2006. p. 266-289.

PINHO, Patricia. White but Not Quite: Tones and Overtones of Whiteness in Brazil. **Small Axe**, v. 13, n. 2, p. 39-56, jul. 2009.

PINTO, Elisabete Aparecida. **Etnicidade, gênero e educação: a trajetória de vida de Laudelina de Campos Mello (1904-1991).** 2015: Anita Garibaldi, 2015.

\_\_\_\_\_. **Sexualidade na identidade da mulher negra a partir da diáspora africana: o caso do Brasil.** 2004. 283 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2004.

PIZA, Edith. Porta de vidro: entrada para a branquitude. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (org.). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil.** Petrópolis-RJ: Vozes, 2009. p. 59-90.

POLI, Moema de. Repensando as uniões inter-raciais no Brasil. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, v. 13, n. 4, p. 1051-1057, dez. 2006.

PRAVAZ, Natasha. *Brazilian Mulatice: Performing Race, Gender, and the Nation.* **The**

**Journal of Latin American Anthropology**, v. 8, n. 1, p. 116-147, 2003

QUIVY, Raymond; VAN CAMPENHOUDT, Luc. **Manual de investigação em Ciências Sociais**. Lisboa: Gradiva, 1995.

RAMOS, Jair de Souza. Ciência e racismo: uma leitura crítica de Raça e assimilação em Oliveira Vianna. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, v. 10, n. 2, p. 573-601, ago. 2003.

RATTS, Alex. **Eu sou Atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

REZENDE, Claudia Barcellos. Imaginando o bebê esperado: parentesco, raça e beleza no Rio de Janeiro. **Etnográfica: Revista do Centro de Estudos de Antropologia Social**, v. 20, n. 2, p. 231-249, 2016.

RIBEIRO, Alan Augusto Moraes; FAUSTINO, Deivison Mendes. Negro tema, negro vida, negro drama: estudos sobre masculinidades negras na diáspora. **Transversos: Revista da História**, n. 10, p. 163-182, ago. 2017.

RIBEIRO, Carlos Antonio Costa; SILVA, Nelson do Valle. Cor, educação e casamento: tendências da seletividade marital no Brasil, 1960 a 2000. **Dados**, v. 52, n. 1, p. 7-51, 2009.

RIBEIRO, Jucélia Santos Bispo. Brincadeiras de meninas e de meninos: socialização, sexualidade e gênero entre crianças e a construção social das diferenças. **Cadernos Pagu**, n. 26, p. 145-168, 2006.

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. **Bagoas – Estudos gays: gêneros e sexualidades**, v. 4, n. 5, p. 17-44, nov. 2012.

ROCHA, Emerson Ferreira. **Os códigos da raça**: uma perspectiva teórica sobre o racismo. 2010. 182 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2010.

\_\_\_\_\_. Riqueza e status entre mulheres negras no Brasil. **Sociedade e Estado**, v. 32, n. 1, p. 217-244, abr. 2017.

RODRIGUES, Cristiano dos Santos. **Movimentos negros, Estado e participação institucional no Brasil e Colômbia em perspectiva comparada**. 2014. 250 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

ROSA, Waldemir. **Homem preto do gueto**: um estudo sobre a masculinidade no rap brasileiro. 2014. 90 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília-DF, 2014.

ROTTENBERG, Catherine. Passing: Race, Identification, and Desire. **Criticism**, v. 45, n. 4, p. 435-452, 2004.

RUIZ, Jorge Ruiz. Sociological Discourse Analysis: Methods and Logic. **Forum**,

**Qualitative Social Research**, v. 10, n. 2(26), p. 1-30, mai. 2009.

SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SALEM, Tania. “Homem... já viu, né?”: representações sobre sexualidade e gênero entre homens de classe popular. *In*: HEILBORN, Maria Luiza (org.). **Família e sexualidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004. p. 15-61.

SANTOS, Jocélio Telles dos. Nação Mestiça: Discursos e práticas oficiais sobre os afro-brasileiros. **Luso-Brazilian Review**, v. 36, n. 1, p. 19-31, Summer, 1999.

SANTOS, Rosa Maria Rodrigues dos. De café e de leite. *In*: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (org.). **Psicologia Social do racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis-RJ: Vozes, 2009. p. 121-130.

SCALON, Maria Celi. Cor e seletividade conjugal no Brasil. **Estudos Afro-Asiáticos**, n. 23, p. 17-36, 1992.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Famílias inter-raciais**: tensões entre cor e amor. Salvador: EDUFBA, 2018.

\_\_\_\_\_. Sim, nós somos racistas: estudo psicossocial da branquitude paulistana. **Psicologia & Sociedade**, v. 26, n. 1, p. 83-94, 2014.

SCHUCMAN, Lia Vainer; MANDELBAUM, Belinda; FACHIM, Felipe Luis. Minha mãe pintou meu pai de branco: afetos e negação da raça em famílias interraciais. **Revista de Ciências HUMANAS**, v. 51, n. 2, p. 439-455, jul.-dez. 2017.

SCHULLER, Kyla. **The Biopolitics of Feeling**: Race, Sex, and Science in the Nineteenth Century. Durham, NC: Duke University Press, 2017.

SCHUTZ, Alfred. **Fenomenologia e relações sociais**. 1979: Zahar, 1979.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e a questão racial no Brasil – 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SHAKUR, Assata. **A Message to my Sisters**. [S.l.]. 11 mar. 2005. Disponível em: <http://www.hartford-hwp.com/archives/45a/669.html>. Acesso em 15 de fevereiro de 2017.

SHERIFF, Robin E. **Dreaming Equality**: Color, Race, and Racism in Urban Brazil. New Brunswick, New Jersey, and London: Rutgers University Press, 2001.

SILVA, Eliana Gesteira da; FONSECA, Alexandre Brasil. Ciência, estética e raça: observando imagens e textos no periódico O Brasil Médico, 1928-1945. **História, ciências e saúde – Mangueiras**, v. 20, n. supl., p. 1287-1313, 2013.

SILVA, Nelson do Valle. Distância social e casamento inter-racial no Brasil. **Estudos Afro-Asiáticos**, v. 14, p. 54-83, set. 1987.

\_\_\_\_\_. Estabilidade temporal e diferenças regionais no casamento interracial. **Estudos Afro-Asiáticos**, n. 21, p. 49-60, 1991.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves. Crianças negras entre a assimilação e a negritude. **Revista Eletrônica de Educação**, v. 9, n. 2, p. 161-188, 2015.

SLENES, Robert W. **Na senzala, uma flor – Esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste século XIX**. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

SMITH, Clarissa; ATTWOOD, Feona; MCNAIR, Brian (org.). **The Routledge Companion to Media, Sex and Sexuality**. Abingdon, Oxon; New York: Routledge, 2018.

SORJ, Bila. Arenas de cuidado nas interseções entre gênero e classe social no Brasil. **Cadernos de Pesquisas**, v. 43, n. 149, p. 478-491, 2013.

SOUZA, Claudete Alves da Silva. **A solidão da mulher negra: sua subjetividade e seu preterimento pelo homem negro na cidade de São Paulo**. 2008. 174 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

SPINK, Mary Jane P. Pessoa, indivíduo e sujeito: notas sobre efeitos discursivos de opções conceituais. In: SPINK, Mary Jane P.; FIGUEIREDO, Pedro, BRASILINO, Jullyane. (orgs.). **Psicologia social e personalidade**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais; ABRAPSO, 2011.

STEPAN, Nancy Leys. **“A hora da eugenia”**: raça, gênero e nação na América Latina. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2005.

STOLER, Ann Laura. **Race and the Education of Desire**. Durham, N. C.; London: Duke University Press, 1995.

STOLKE, Verena. O enigma das interseções: classe, “raça”, sexo, sexualidade: a formação dos impérios transatlânticos do século XVI ao XIX. **Revista Estudos Feministas**, v. 14, n. 1, p. 15-42, abr. 2006.

SUAREZ, Joana. Professora acusa escola de omissão em crime de racismo. **O Tempo**, Contagem-MG. 19 de julho de 2012. Disponível em: <https://www.otempo.com.br/cidades/professora-acusa-escola-de-omiss%C3%A3o-em-crime-de-racismo-1.321267>. Acesso em: 08 de maio de 2018.

TEIXEIRA, Moema de Poli. **Família e identidade racial: a questão da cor nas relações e representações de um grupo de baixa renda**. 1986. 144 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1986.

TEIXEIRA, Moema de Poli; BELTRÃO, Kaizô Iwakami; SUGAHARA, Sonoê. Além do preconceito de marca e de origem: a motivação política como critério emergente para classificação racial. In: PETRUCCELLI, José Luis; SABOIA, Ana Lucia (org.).

**Características étnico-raciais da população:** classificações e identidades. Rio de Janeiro: IBGE, 2013. p. 101-123.

TELLES, Edward E. **Race in Another America:** The Significance of Skin Color in Brazil. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2004.

TELLES, Edward E.; PERLA. **Pigmentocracies:** Ethnicity, Race, and Color in Latin America. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2014.

THAYNÁ, Yasmin. **Kbela.** Brasil, 2015. Disponível em:  
<https://www.youtube.com/watch?v=LGNIn5v-3cE>

TOMÁS, Maria Carolina. Relações raciais nas famílias brasileiras. **Revista Brasileira de Estudos de População**, v. 33, n. 3, p. 703-710, dez. 2016.

\_\_\_\_\_. **Interracial Marriage in Brazil:** a Discussion about Local Marriage Market, Parents' Characteristics, and Household Chores. 2012. 139 f. Tese (Doutorado em Sociologia e em Demografia) – University of California, Berkeley, 2012.

TRAVERSO-YÉPEZ, Martha A.; PINHEIRO, Verônica de Souza. Socialização e gênero na adolescência. **Revista Estudos Feministas**, v. 13, n. 1, p. 147-162, jan.-abr. 2005.

TURRA, Cleusa; VENTURI, Gustavo. **Racismo cordial:** a mais completa análise sobre o preconceito de cor no Brasil. Folha de S. Paulo/Datafolha. São Paulo: Editora Ática, 1995.

TWINE, France Winddance. Racial Ideologies, Racial Methodologies, and Racial Fields. *In:* TWINE, France Winddance; WARREN, Jonathan W. (org.). **Racing Research, Researching Race:** Methodological Dilemmas in Critical Race Studies. New York; London: New York University Press, 2000. p. 1-34.

\_\_\_\_\_. **Racism in a Racial Democracy:** The Maintenance of White Supremacy in Brazil. New Brunswick, NJ; London: Rutgers University Press, 1998.

VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose:** antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

VELOSO, Álvaro G. La entrevista en profundidad individual. *In:* CERÁON, Manuel C. (org.). **Metodologías de investigación social.** Santiago: Lom Ediciones, 2006. p. 219-231.

VIANNA, Claudia; FINCO, Daniela. Meninas e meninos na educação infantil: uma questão de gênero e poder. **Cadernos Pagu**, n. 33, p. 265-283, 2009.

VIANNA, Hermano. **O mistério do samba.** Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

VIEIRA, Nanah Sanches. **O trabalho da babá:** trajetórias corporais entre o afeto, o objeto e o abjeto. 2014. 151 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de Brasília, Brasília-DF, 2014.

VIVEROS VIGOYA, Mara. Dionísios negros: corporalidad, sexualidad y orden socio-racial en Colombia. *In:* FIGUEROA MUÑOZ, Mario Bernardo; SANMIGUEL A., Pío

Eduardo (org.). **¿Mestizo yo?** Bogotá: CES/Universidad Nacional, 2000. p. 95-130.

WADE, Peter. **Race and Sex in Latin America.** London; New York: Pluto Press, 2009.

WARREN, Jonathan W. Masters in the Field: White Talk, White Privilege, White Biases. *In:* TWINE, France Winddance; WARREN, Jonathan W. (org.). **Racing Research, Researching Race: Methodological Dilemmas in Critical Race Studies.** New York; London: New York University Press, 2000. p. 135-164.

WAZANA, Tompkins Kyla. **Racial Indigestion: Eating Bodies in the 19th Century.** New York: New York University Press, 2012.

WILLIAMS, Erica Lorraine. **Sex Tourism in Bahia: Ambiguous Entanglements.** Champaign, IL: University of Illinois Press, 2013.

WINTERS, Lisa Ze. **The Mulatta Concubine: Terror, Intimacy, Freedom, and Desire in the Black Transatlantic.** Athens, GA: University of Georgia Press, 2016.

WOLF, Naomi. **The Beauty Myth.** New York: Random House, 2002.

WYNTER, Sylvia. Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man and Its Overrepresentation – An Argument. **CR: The New Centennial Review**, v. 3, n. 3, p. 257-337, 2003.

YOUNG, Robert C. G. **Desejo colonial: hibridismo em teoria, cultura e raça.** São Paulo: Perspectiva, 2005.

ZANELLO, Valeska. **Saúde mental, gênero e dispositivos: cultura e processos de subjetivação.** Curitiba: Appris, 2018.

ZUBERI, Tukufu. **Thicker than Blood: How Racial Statistics Lie.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001.

## **Anexo I – Instrumentos de coleta de dados**

### **1. Roteiro de entrevista**

#### **Parte I. Identificação e caracterização socioeconômica**

1. Nome:
2. Idade:
3. Escolaridade:
4. Ocupação:
5. Com quem mora:
6. Situação conjugal:
7. Cidade de residência:
8. Local de nascimento:
9. Raça/cor (autodeclaração espontânea e categorias do IBGE + heteroclassificação):
10. Renda mensal da casa:
11. Filhos/as:
12. Religião:

#### **Parte II. Questões sobre as vivências afetivo-sexuais de mulheres negras**

1. Infância e adolescência
  - a) Primeiro amor; primeira vez em que se apaixonou;
  - b) Primeira relação sexual;
  - c) Primeiro namoro;
  - d) Outras experiências: paixões, sexo, namoro;
  - e) A escola: encontros afetivos e sexuais;
2. Vida adulta
  - a) Envolvimentos no ambiente do trabalho;
  - b) Filhos/as;
  - c) Outras experiências: paixões, sexo, namoro;
  - d) Caracterização das pessoas com quem fez/faz sexo e tem relacionamento:
    - a) idade, raça/cor, classe social, como é/era a relação.

### 3. Questões transversais

- a) Influência de raça/cor seus relacionamentos ou envolvimento com outras pessoas;
- b) Vida sexual e afetiva atual;
- c) Espaços em que teve/tem encontros afetivos e sexuais;
- d) Estratégias de conquista
- e) Internet e aplicativos
- f) Autoimagem
- g) Vivências almejadas: perfil do/a parceiro/a; modelo de relacionamento; sonhos.
- h) Valores: sexo casual; sexo antes do casamento; monogamia; traição; relacionamentos abertos;
- i) Conselhos e ensinamentos de familiares e de amigos/as;
- j) Classe social dos/as parceiros/as;
- k) Idade dos/as parceiros/as;
- l) Raça/cor dos/as parceiros/as e outras figuras (ex.: rivais):
- m) Como são:
  - os homens negros;
  - as mulheres negras?
  - as mulheres brancas?
  - os homens brancos?
- o) Outros problemas e questões.

## 2. Questionário do *survey*

### Parte I. Identificação e caracterização socioeconômica

Nome completo:

Idade:

Local de residência:

Estado civil:

Renda aproximada da unidade doméstica:

Escolaridade:

Religião:

Como se identifica quanto a raça/cor?

## **Parte II. Questões sobre o uso de aplicativos de paquera**

- 1) Quais aplicativos de paquera você usa ou já usou?
- 2) Quando você começou a usar os aplicativos? O que você queria quando começou? O que procurava?
- 3) Como foi sua experiência geral com o(s) aplicativo(s)?
- 4) As suas expectativas foram cumpridas? Explique.
- 5) Aconteceu algo que não esperava?
- 6) Que tipo de pessoas se interessaram mais por você? Indique por favor o gênero (homem ou mulher), raça (negro/a ou branco/a), idade, classe social e outras informações que considerar relevantes.
- 7) Como as pessoas te abordam/abordavam? Como era a conversa entre vocês?
- 8) Alguém já fez referência ao fato de você ser negra? Se sim, o que a pessoa disse?
- 9) Alguém já disse algo sobre sua raça/cor, cabelo, nariz, formato de corpo ou qualquer outro indicador racial? Se sim, o quê?
- 10) Você parou algum momento de usar aplicativos? Se sim, quando parou e por quê?
- 11) (Se ainda não indicou nas respostas anteriores) Você teve experiências positivas nesses aplicativos? Qual foi a sua melhor experiência? Conte sobre elas.
- 12) (Se ainda não indicou nas respostas anteriores) Você teve experiências negativas nesses aplicativos? Qual foi a sua pior experiência? Conte sobre elas.
- 13) Há outras informações e relatos que gostaria de fornecer?

## Anexo II – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

Você está sendo convidada/o a participar da pesquisa “Gênero e raça na intimidade”, de responsabilidade de Bruna Cristina Jaquetto Pereira, sob orientação da profa. Tânia Mara Campos de Almeida. A pesquisa integra minha tese de Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Sociologia, na Universidade de Brasília (UnB). Caso aceite fazer parte da pesquisa, assine ao final deste documento, que possui duas vias.

As entrevistas serão gravadas, mas o seu nome não será divulgado, sendo mantido rigoroso sigilo mediante a omissão total de informações que permitam identificá-la(o). Os dados provenientes de sua participação na pesquisa, tais como questionários, entrevistas ou arquivos de gravação, ficarão sob minha guarda.

Você é livre para recusar-se a participar, retirar seu consentimento ou interromper sua participação a qualquer momento. A recusa em participar não irá acarretar qualquer penalidade.

Você pode pedir esclarecimentos durante e após a conclusão da pesquisa através dos contatos: (61) 98270-7835 e brunacjpereira@gmail.com.

Eu, \_\_\_\_\_, declaro que, após ter recebido os esclarecimentos pela pesquisadora e ter entendido o que me foi explicado, concordo em participar desta pesquisa.

\_\_\_\_\_  
Assinatura do(a) participante

RG:

\_\_\_\_\_  
Assinatura da pesquisadora  
Bruna Cristina Jaquetto Pereira

Local: \_\_\_\_\_.

Data: \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 201\_\_.

### Anexo III – Perfil das participantes da pesquisa

**Tabela 1 – Perfil das participantes da pesquisa**

Nome	Idade	Tez	Estado civil	Orientação sexual	Classe social	Ocupação
<b>Entrevistadas</b>						
Antônia	52	Clara	Casada	Heterossexual	Baixa	Dona de casa (ocasionalmente, diarista)
Aurora	29	Escura	União estável	Homossexual	Média	Estudante (pós-graduação)
Berenice	56	Escura	Solteira	Heterossexual	Alta	Funcionária pública (administração pública)
Carla	39	Clara	Casada	Heterossexual	Média	Assistente educacional
Conceição	38	Clara	Casada	Heterossexual	Média	Comunicadora
Elza	50	Escura	Solteira	Heterossexual	Baixa	Trabalhadora doméstica
Glória	24	Clara	Solteira	Heterossexual	Média	Assistente social
Ivone	31	Clara	Solteira	Homossexual	Baixa	Vendedora ambulante
Jurema	33	Clara	Solteira	Heterossexual	Alta	Funcionária pública (segurança pública)
Luiza	33	Clara	Casada	Bissexual	Alta	Estudante (pós-graduação)
Nina	23	Escura	Solteira	Heterossexual	Média	Estudante (graduação)
Sandra	27	Clara	Solteira	Heterossexual	Média	Funcionária pública (administração/políticas públicas)
Solange	40	Clara	Solteira	Heterossexual	Baixa	Desempregada (ocasionalmente, diarista)
Teresa	32	Clara	Casada	Heterossexual	Alta	Funcionária pública (administração)
<b>Respondentes do survey</b>						
Samira	27	Clara	Solteira	Homossexual	Média	Estudante
Ágata	25	Clara	Solteira	Bissexual	Alta	Estudante

Martina	25	Clara	Solteira	Bissexual	Média	Profissional liberal
Nísia	23	Clara	Solteira	Heterossexual	Alta	Estudante
<b>Colaboradoras</b>						
Yasmin	31	Clara	Casada	Heterossexual	Alta	Funcionária pública
Suzana	25	Clara	Solteira	Heterossexual	Média	Comunicadora
Leonor	29	Escuro	Solteira	Homossexual	Baixa	Autônoma