



Afro-Ásia

ISSN: 0002-0591

revista.afroasia@gmail.com

Universidade Federal da Bahia

Brasil

Lemos Pacheco, Ana Cláudia

Raça, gênero e relações sexual-afetivas na produção bibliográfica das Ciências Sociais Brasileiras -
um diálogo com o tema

Afro-Ásia, núm. 34, 2006, pp. 153-188

Universidade Federal da Bahia

Bahia, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77003406>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



RAÇA, GÊNERO E RELAÇÕES SEXUAL-AFETIVAS NA PRODUÇÃO BIBLIOGRÁFICA DAS CIÊNCIAS SOCIAIS BRASILEIRAS — UM DIÁLOGO COM O TEMA*

*Ana Cláudia Lemos Pacheco***

*A mulata mítica como figura não apenas para ser pintada, mas sentida, como criatura não para ser esposável, mas para ser comida.*¹

Introdução

A produção bibliográfica sobre a questão racial brasileira vem de longo tempo. Só para se ter uma idéia, os primeiros estudos datam do século XIX com a introdução das teorias racistas ou científicas no Brasil.² A partir daí, abriu-se um leque de investigação sobre essa temática nas Ciências Sociais que perdura até os nossos dias.

* Este texto é uma versão reduzida do capítulo 2 da minha tese de Doutorado em Antropologia, em andamento, na área Estudos de Gênero do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, intitulada: “‘Branca para casar, mulata para f... e negra para trabalhar’: escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia”. Meus agradecimentos ao prof. João José Reis pelo incentivo na publicação deste artigo. Agradeço, também, aos pareceristas anônimos da Afro-Ásia, cujas sugestões foram valiosas.

** Doutoranda em Antropologia da Unicamp, professora substituta do departamento de Antropologia da Universidade Estadual de Feira de Santana, BA, e professora da UNIME, Lauro de Freitas, Bahia.

¹ Affonso Romano de Sant’Anna, *O canibalismo amoroso: o desejo e a interdição em nossa cultura através da poesia*, São Paulo, Brasiliense, 1985, p. 31.

² Ver um balanço dessa produção bibliográfica em: Renato Ortiz, *Cultura brasileira e identidade nacional*, São Paulo, Brasiliense, 1995; Mariza Corrêa, *As ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*, 2ª edição revista, Bragança Paulista, FAPESP/EDUSF, 2001; Antônio Sérgio Alfredo Guimarães, “Raça e os estudos de relações raciais no Brasil”, *Novos Estudos CEBRAP*, 54 (1999), pp. 147-156; e Laura Moutinho, *Raça, “cor” e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais “inter-raciais” no Brasil e na África do Sul*, São Paulo, UNESP, 2004, p. 452.



Entretanto, se a discussão sobre raça mereceu a atenção de vários intelectuais e pesquisadores brasileiros(as) e estrangeiros(as) nas Ciências Sociais brasileiras, o mesmo não se pode dizer sobre a questão da afetividade e, muito menos, sobre a afetividade baseada em critérios raciais e de gênero. Poucas são as pesquisas que levem em consideração tal articulação, sobretudo no que toca a questão das escolhas de parceiros afetivos.³

A relevância deste tema, na academia, surge só na década de 1980, quando um grupo de pesquisadores do Núcleo de Estudos da População da Unicamp, em destaque a pesquisadora Elza Berquó,⁴ analisou em sua pesquisa os padrões de nupcialidade entre os sexos, atentando, principalmente, para as diferenças étnico-raciais entre a população preta, parda e branca brasileira. Esses estudos indicam dados importantes sobre as chances de casamento entre mulheres e homens pertencentes ao mesmo grupo étnico ou de grupos étnicos diferenciados. Através de fontes demográficas e dados censitários, do período de 1960 a 1980, a autora demonstra que além da idade, a cor é um fator condicionante na preferência dos tipos de união e na disputa entre os sexos no “mercado matrimonial”.⁵

Esta pesquisa tornou-se uma grande referência para os estudos que têm como eixo a questão de ordem sexual-racial-afetiva na sociedade brasileira. Tal pesquisa apontou para os seguintes aspectos:

i) A miscigenação vem sendo realizada muito mais pela preferência afetiva de homens negros por mulheres brancas ou mulheres de pele clara do que de mulheres negras por homens brancos; ii) as mulheres negras (pardas e pretas) são as menos preferidas para uma união afetiva estável pelos homens negros e brancos, perdendo na disputa matrimonial-afetiva para as mulheres brancas; iii) como resultante desta disputa haveria um excedente de mulheres negras solitárias, sem parceiros para contraírem uma união; iv) por outro lado, as negras perfazem maioria (mais de 50%) entre as mulheres solteiras, viúvas e separadas.⁶

³ Com exceção do estudo de Laura Moutinho já citado na nota precedente.

⁴ Elza Berquó, *Nupcialidade da população negra no Brasil* (textos NEPO n° 11), Campinas, Núcleo de Estudos de População (NEPO)/Unicamp, 1987, pp. 1-45.

⁵ Ibid., pp. 43-44.

⁶ Segundo Berquó, *Nupcialidade*, p. 13: “Um corte transversal feito pelo censo de 1980 revelou que o contingente de mulheres casadas atingiu o maior valor entre as brancas, reduzindo-se



Outro aspecto importante encontrado na pesquisa citada revelou que as mulheres negras são as que casam (uniões consensuais) mais tardiamente e com menor intensidade se comparadas às mulheres brancas, aos homens brancos e negros. O que constata, segundo a autora, um alto índice de celibato entre as pretas e pardas.

Quanto às relações inter-raciais, verificou-se, também, a predominância de um modelo em que o marido é mais escuro do que a esposa, confirmando as pesquisas de Thales de Azevedo que demonstravam que a miscigenação tem sido realizada mais por parte dos homens negros com parceiras brancas ou com mulheres de pele clara do que ao contrário, ou seja, as negras, quando casam, casam-se dentro do seu próprio grupo racial.⁷

Nelson do Valle Silva, analisando dados do censo de 1980 acerca da seleção matrimonial dos grupos raciais entre os sexos, constata que o casamento exogâmico (fora do grupo) é maior entre brancos e pretos, menor entre pardos, sendo mais freqüentes os casamentos entre mulheres brancas e homens negros do que o inverso.⁸

Para Silva, uma das justificativas possíveis seria o desequilíbrio populacional entre os sexos, excesso de mulheres ou de homens nos grupos raciais. No entanto, isto não explicaria a preferência conjugal dos homens negros por mulheres de outros grupos raciais. Então, o que orientaria a preferência afetiva/matrimonial dos homens negros em relação às mulheres não-negras? O que orientaria tais escolhas?

Outro elemento importante encontrado na pesquisa de Azevedo e ressaltado por Silva⁹ seria que as escolhas matrimoniais entre os grupos raciais diferenciados dar-se-iam conforme também o *status* social. Azevedo constatou em sua pesquisa que homens negros têm preferência em casar com mulheres brancas cujo *status* social é inferior ao seu, ou seja,

bastante para as pretas [...] Em contraposição, é no universo destas que as proporções de solteiras, viúvas e separadas atingem os maiores valores totalizando mais de 50% de mulheres pretas sem cônjuge”.

⁷ Thales de Azevedo, *As elites de cor numa cidade brasileira: um estudo de ascensão social*, Salvador, Edufba, 1996 [1955], p. 186.

⁸ Nelson do Valle Silva, “Distância social e casamento inter-racial no Brasil”, *Estudos Afro-Asiáticos*, 14 (1987), pp. 54-83.

⁹ *Ibid.*, p. 31.

homens negros que adquiriram algum tipo de prestígio social, econômico ou educacional casavam-se com mulheres brancas pobres, com baixo grau de instrução. Em contrapartida, as mulheres negras e mestiças, por causa das barreiras do gênero, não conseguiam ter as mesmas chances de casamento inter-racial, não gozavam de prestígio social, portanto, restava-lhes o concubinato ou o celibato.¹⁰

Embora Silva admita que os homens negros tenham preferência afetiva por mulheres não-negras como um meio de ascensão social, acentua que a diferença de *status* (educacional) nas relações inter-raciais não é um dado facilmente perceptível na análise estatística entre esses grupos porque nem sempre este tipo de situação é recorrente. Pode-se encontrar em um ou em outro caso mulheres brancas ou negras com homens brancos ou negros cujo *status* educacional seja equivalente.¹¹

É necessário destacar que outros fatores foram analisados pelos autores, como: idade, região, taxa de endogamia como elementos que interferem nos padrões de casamento dos grupos raciais por tempo e região. Silva já chamou atenção com relação a estes aspectos nas suas pesquisas atuais. Para ele, o grau da endogamia/exogamia dos grupos raciais varia de acordo com os estoques populacionais de cada grupo, com a região (mais desenvolvida, menos desenvolvida) e com a distância sócio-espacial.¹²

Apesar da grande contribuição que os estudos demográficos vêm dando a esta problemática acerca das relações matrimonial-afetivas dos grupos raciais, consideramos que um estudo desta natureza focaliza muito mais os fatores de ordem populacional em detrimento dos fatores sócio-culturais, embora estes últimos não sejam desprezados na análise demográfica.

Sabemos que, no Brasil e na Bahia, são raras as pesquisas no campo sócio-antropológico que tratam destas questões,¹³ o que torna o

¹⁰ Azevedo, *As elites de cor*, p. 186.

¹¹ Silva, "Distância social", pp. 54-83.

¹² Ibid.

¹³ Ver, por exemplo, Moutinho, *Raça, "cor" e desejo*, p. 452; e Zelinda dos Santos Barros, "Casais inter-raciais e suas representações acerca de raça", (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 2003), p. 210.



alcance deste estudo relevante no campo de estudos das relações raciais e de gênero haja vista a importância de fatores sócio-culturais, como raça, gênero e afeto na construção e reconstrução da cultura brasileira. Enfim, sugerimos que o racismo e o sexismo¹⁴ são ideologias e práticas sócio-culturais que regulam as preferências afetivas dos indivíduos, ganhando materialidade no corpo racializado¹⁵ e sexuado,¹⁶ colaborando, especialmente, para a solidão de alguns segmentos de mulheres negras em Salvador, Bahia.¹⁷ Sendo assim, este artigo privilegia entender: como a produção bibliográfica clássica vem construindo a problemática acerca das preferências sexual-afetivas entre negros(as) e brancos(as) nas Ciências Sociais no Brasil? Quais são as pesquisas atuais que tratam dos aspectos relacionados à afetividade entre os negros e, em especial, da solidão de um segmento de mulheres negras no cenário baiano?

Um estudo sobre emoções e afetividade, segundo alguns autores da corrente da antropologia das emoções,¹⁸ aponta para a importância de compreender como sistemas de significados emocionais, sentimentais, afetivos são construídos em cada sociedade ou, dito de outra forma, de como os signos emocionais ganham significados em situações específicas e gerais.¹⁹ De certo que independentemente das interpretações teóri-

¹⁴ Sobre este aspecto, ver o texto de Verena Stolcke, “Sexo está para gênero assim como raça está para etnicidade?”, *Estudos Afro-Asiáticos*, 20 (1991), pp. 101-119.

¹⁵ Para uma discussão sobre corpo e racialização, ver o interessante livro de Franz Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*, tradução de Maria Adriana da Silva Caldas, Rio de Janeiro, Fator, 1983, p. 189.

¹⁶ Para uma discussão mais detalhada sobre corpo e gênero, ver o texto de Susan Bordo, “O corpo e a reprodução da feminilidade: uma apropriação feminista de Foucault”, in Alison M. Jaggar e Susan R. Bordo (orgs.), *Gênero, corpo, conhecimento* (Rio de Janeiro, Rosa dos Tempos, 1997), p. 348.

¹⁷ Referimo-nos à pesquisa de doutorado já citada na nota inicial deste artigo. Nesta pesquisa analisamos a trajetória de 25 mulheres negras solitárias, sem parceiros fixos: 12 ativistas políticas e 13 não-ativistas, em Salvador, Bahia. Sobre uma parte desta pesquisa, ver o artigo: Ana Cláudia Lemos Pacheco, “Raça, gênero e escolhas afetivas: uma abordagem preliminar sobre a solidão entre mulheres negras na Bahia”, *Revista Temáticas*, vol. 11, nº 21-22 (2003), p. 279.

¹⁸ Referimo-nos aos estudos de Michelle Rosaldo, “Toward an Anthropology of Self and Feeling”, in Richard A. Sweder e Robert A. LeVine (orgs.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion* (Cambridge, Cambridge University Press, 1984), pp. 244-263; Catherine Lutz e Geoffrey M. White, “The Anthropology of Emotions”, *Annual Review of Anthropology*, 15 (1986), pp. 405-436.

¹⁹ Ver Marcel Mauss, “L’expression obligatoire des sentiments”, in Mauss (org.), *Essais de Sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p. 482.



cas que existem em relação aos estudos das emoções na antropologia, há o entendimento de que a área das emoções, dos sentimentos, das escolhas afetivas, da conjugalidade, expressa formas de comportamentos interpessoais e padrões de conduta, isto é, a emoção tem um papel central na construção do mundo, ela expressa a própria cultura.²⁰ Focalizar os aspectos emocionais, que vão além do comportamento sexual, não é uma tarefa fácil de se fazer nas Ciências Sociais. Sendo assim, limitamos nosso foco nas discussões sobre conjugalidade, sexualidade e relações afetivo-conjugais, ressaltando que um estudo sobre emoções não se restringe a estas questões, porém estas não estão excluídas deste campo discursivo.

Partimos do princípio de que a “raça”,²¹ na qualidade de um campo discursivo, teve e tem um papel importante no imaginário acadêmico e social. Um imaginário social, ainda que recriado, mas que traz consigo uma marca das ideologias fortemente promulgadas no início do século XX, com as teorias do embranquecimento racial e, nos anos 1930, com a tese da democracia racial freyreana.

Se de fato existe um modelo democrático de relações inter-raciais como sugeriu Freyre, como poderíamos explicar a solidão afetiva de mulheres negras (pardas e pretas) no Brasil? Arriscamos a hipótese de que raça e gênero, quando combinados, são dois marcadores sociais que afetam mais as mulheres negras do ponto de vista de sua situação afetiva-sócio-econômica-cultural do que a outros grupos. Isso pode ser confirmado por várias pesquisas realizadas sobre a situação das mulheres negras na Bahia e no Brasil nas últimas décadas.²²

²⁰ Catherine Lutz, *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, p. 118.

²¹ O conceito de raça está sendo utilizado em dois sentidos: um, entre aspas, quando estivermos nos referindo ao conceito biológico; no segundo sentido: raça enquanto um constructo social, ou seja, uma categoria sociológica que opera, segundo Guimarães, “com seu potencial crítico: por meio dele, pode-se desmascarar o persistente e sub-reptício uso da noção errônea de raça biológica, que fundamenta as práticas de discriminação e tem na ‘cor’ (tal como definida pelos antropólogos dos anos 1950) a marca e o tropo principais”: Guimarães, “Raça e os estudos de relações raciais no Brasil”, p. 156.

²² Podem-se citar alguns estudos, como: Lélia Gonzalez, “O papel da mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica”, Los Angeles, mimeografado, 1979, p. 25; Idem, “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, in Luiz Antonio Machado Silva (org), *Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos* (Brasília, ANPOCS, 1983), p. 32; Sônia Giacomini, “Ser escrava no Brasil”, *Estudos Afro-Asiáticos*, 15 (1988), pp. 145-170; Luíza



As teorias raciais no Brasil: um breve diálogo

Do século XIX até início do século XX, várias foram as teorias interpretativas que se preocuparam em explicar o problema racial brasileiro. Por trás dessas explicações sócio-antropológicas estava subjacente a preocupação com o contato sexual-afetivo de mulheres e homens de “raças” e culturas diferentes. Neste período, viu-se o contato sexual-afetivo entre esses povos de forma degenerativa, um mal que deveria ser curado, a mestiçagem representaria um perigo para qualquer Nação que pretendia alcançar o mais alto grau de evolução racial e social. Ou então, tais teorias percebiam este contato (*melting-pot*) como um meio de embranquecer as populações não-brancas, como os africanos e seus descendentes, índios e mestiços que habitavam o Brasil.²³

Segundo Lilia M. Schwarcz, o século XIX foi marcado pelas teorias raciais. A tese da degenerescência racial baseava-se numa concepção de que existiam “tipos ou raças puras”. Acreditava-se que a mistura de “raças” seria maléfica porque traria uma degenerescência mental e física às espécies: “ou seja, as raças constituiriam fenômenos finais, resultados imutáveis, sendo todo cruzamento, por princípio, entendido como um erro”.²⁴ A preocupação com o contato sexual-afetivo interracial crescia à medida que as experiências de base científica na Europa atestavam uma possível degeneração física, psíquica e social entre os povos que se misturavam. “A eugenia, movimento científico e social, proibia e controlava *determinados tipos de uniões* entre povos diferen-

Bairros, “Mulher negra: o reforço da subordinação”, in João José Reis (org.), *Escravidão e invenção da liberdade - estudos sobre o negro no Brasil* (São Paulo, Brasiliense, 1988); Maria Aparecida Bento, “A mulher negra no mercado de trabalho”, *Revista de Estudos Feministas*, vol. 3, n° 2 (1995), pp. 479-488; Matilde Ribeiro, “Mulheres negras brasileiras: de Bertioiga a Beijing”, *Revista de Estudos Feministas*, vol. 3, n° 2 (1995), pp. 446-457; Maria de Lourdes Siqueira, “Iyámi, iyá, agbás: dinâmica da espiritualidade feminina em templos afro-baianos”, *Revista de Estudos Feministas*, vol. 3, n° 2 (1995), pp. 436-446; Nilma Lino Gomes, *A mulher negra que vi de perto: o processo de construção da identidade racial de professoras negras*, Belo Horizonte, Maza edições, 1995, p. 98; Cecília Moreira Soares, “Mulher Negra na Bahia no Século XIX”, (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 1994), p.126; Ana Cláudia L. Pacheco, “Raça, gênero e política na trajetória de uma mulher negra chamada Zeferina”, in Heloisa Buarque de Almeida *et alli* (orgs.), *Gênero em Matizes* (Bragança Paulista, EDUSF/CDPAH, 2002), p. 412; Osmundo de Araújo Pinho, “O efeito do sexo: políticas de raça, gênero e miscigenação”, *Cadernos Pagu*, 23 (2004), pp. 89-119.

²³ Lilia M. Schwarcz, *O espetáculo das raças*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993, p. 210.

²⁴ *Ibid.*, p. 58.



tes com a justificativa de considerá-los ameaças à civilização humana” (grifos meus).²⁵

Preocupado com a situação do Brasil, um grupo de intelectuais adotara as teorias racistas como parâmetros interpretativos acerca da realidade brasileira.²⁶ Entre esses autores, considerados precursores das Ciências Sociais, destacava-se o médico, mulato, Nina Rodrigues.²⁷ Rodrigues era um defensor radical da tese da degenerescência racial. Para ele, a miscigenação, o contato sexual e afetivo entre as “raças” jamais poderia ser uma saída para resolver os “males” da mestiçagem brasileira.

No início do século XX, o determinismo de cunho racial estava entrando em declínio. As mudanças sociais, econômicas e culturais do Brasil não atendiam mais às explicações pessimistas sobre o destino do povo brasileiro. Neste período, surgiu uma nova interpretação acerca da realidade brasileira. A teoria do branqueamento de Oliveira Vianna, ainda numa perspectiva do racismo científico, colocar-se-ia contrária à tese da degenerescência defendida pelo médico Nina Rodrigues.²⁸

A tese principal de Vianna era de que a miscigenação, como resultado do contato íntimo entre brasileiros e imigrantes europeus, levaria o Brasil ao branqueamento populacional. Para ele, a etnia branca “refinaria a raça e importaria aos tipos mestiços os seus caracteres somáticos como psicológicos”.²⁹

A obra de Vianna, apesar da perspectiva racista da época, *grosso modo* sugere algumas indagações acerca das relações sexual-afetivas e raciais no contexto atual brasileiro: será que esse imaginário acadêmico da “purificação racial”, promulgado nos séculos XIX até o início do século XX, colaborou para uma prática cultural das preferências matrimonial-afetivas? Será que a concepção do branqueamento ainda permanece forte no imaginário social de homens e mulheres, negros e brancos, e condicionaria às suas escolhas afetivas-racializadas? Ou ao contrário, será que tais práticas foram redefinidas, recriadas no contexto atual?

²⁵ Ibid.

²⁶ Sobre este grupo de intelectuais, ver Ortiz, *Cultura Brasileira*, p. 148.

²⁷ Nina Rodrigues *Os africanos no Brasil*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1932.

²⁸ Oliveira Vianna, *Raça e assimilação*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1932; Idem, *Evolução do povo brasileiro*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1933.

²⁹ Vianna, *Evolução do povo brasileiro*, p. 188.



A década de 1930

Na década de 1930, com o declínio das teorias do racismo científico, os estudos de Gilberto Freyre inaugurariam uma nova linha interpretativa acerca das relações raciais brasileiras. Freyre introduziu, de fato, um marco diferencial entre a sua teoria e as teorias racistas do século XIX. Isso não se deu simplesmente pela substituição do conceito de “raça” pelo conceito de cultura, mas pelo enfoque analítico empregado, por seu método atento aos “novos objetos” da história: a família, a intimidade, a sexualidade, presentes nas relações sociais e raciais cotidianas como apresentara em suas obras.³⁰

De acordo com esta nova abordagem, a miscigenação como resultante do contato entre negros(as), índios(as) e brancos(as) teria colaborado para uma maior reciprocidade racial-sexual-afetiva entre esses três povos que formaram o Brasil, atenuando, assim, as desigualdades raciais entre senhores e escravos no período colonial.

O pressuposto fundamental da tese freyreana é que a miscigenação “que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social [...] entre a casa grande e a senzala”.³¹ Esta teria sido propiciada por três fatores: a capacidade de mobilidade, de miscibilidade e de aclimatabilidade dos colonizadores portugueses explicaria a sua “facilidade” de adaptação aos trópicos, herdada da posição geográfica entre duas culturas, a europeia e a africana. Estas culturas teriam influenciado no seu caráter “indefinido” e “flexível”, tornando-os propensos à miscigenação. Aliada a esses fatores, a escassez de mulheres brancas possibilitaria uma maior reciprocidade entre as mulheres escravas e os colonizadores portugueses.

Por outro lado, dentro desta concepção, haveria uma moral sexualizante “desenfreada” dos escravos, que se caracterizava pela passividade política e por práticas de masoquismo sexual. O “sadismo do branco”, o “masoquismo da índia e da negra” e a “submissão do mole-

³⁰ Sobre a relação entre história e antropologia na obra de Freyre, ver o interessante artigo de Nilma Lino Gomes, “Gilberto Freyre e a nova história: uma aproximação possível”, in Lilia K. Moritz Schwarcz e Nilma Lino Gomes (orgs.), *Antropologia e história: debate em região de fronteira* (Belo Horizonte, Autêntica, 2000).

³¹ Gilberto Freyre, *Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, Rio de Janeiro, Record, 1995 [1933], p. 567.



que de cor ao senhor” revelavam, segundo Freyre, o caráter nacional do brasileiro, elástico, propenso também à mistura, ou como diria Da Matta, levavam a “triangular”, intermediar e negociar as posições polares do sistema racial brasileiro, sem entrar em conflitos abertos.³² Esta intermediação seria realizada pelo intercuro sexual de negras e índias com brancos portugueses, resultando em filhos mestiços bastardos e em concubinato, dando origem assim às famílias brasileiras.

Entretanto, se os trabalhos de Freyre foram inovadores, também não lhes faltaram críticas à forma como interpretaram e “adocicaram” o sistema racial colonial brasileiro. A crítica mais freqüente aos seus trabalhos é referente à criação do mito da democracia racial. A miscigenação seria uma “válvula de escape” que arranjaría e acomodaria os conflitos étnico-raciais entre as três raças que formaram o Brasil, camuflando a violência do sistema racial, patriarcal.

Outros autores criticam a obra freyreana por consolidar uma imagem estereotipada sobre a sensualidade e afetividade de negros e índios, especialmente da mulher negra/mestiça como objeto de desejo sexual.³³ Ou ainda têm criticado, na obra citada, o papel mediador (ou atenuador) e passivo que a mulher negra teria nas relações de reciprocidade racial-sexual-afetiva entre negros e brancos, anulando-se o papel ativo que esta tivera nas lutas de resistência contra o escravismo e a dominação patriarcal.³⁴

Sônia Giacomini contesta a tese de Freyre no que se refere à concepção de “liberdade sexual/sensual” da mulher negra no sistema escravista. Segundo esta autora, a lógica patriarcal-escravista se apropriou não só do trabalho da escrava como ama-de-leite, cozinheira, arrumadeira, mucama dos filhos da família branca, mas se apropriou também de seu corpo como mercadoria/objeto das “investidas sexuais dos senhores”:

³² Freyre, *Casa grande*, pp. 50-51; Roberto da Matta, *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*, Rio de Janeiro, Rocco, 1987, p. 82.

³³ Veja-se a respeito: Giacomini, “Ser escrava no Brasil”; Lélia Gonzalez, “Racismo e sexismo na cultura Brasileira”, mimeografado, 1980, p. 32; Idem, “O papel da mulher negra na sociedade Brasileira”, p. 25.

³⁴ Ver o artigo de Segura-Ramirez em que o autor analisa, na obra de Freyre, as articulações entre raça, gênero e masculinidade: Héctor Fernando Segura-Ramirez, “Gênero e raça em Casa Grande e Senzala e ‘democracia racial’ no Brasil contemporâneo”, *Revista Temáticas*, vol. 11, n° 21-22 (2003), pp. 127-158.



A lógica da sociedade patriarcal e escravista parece delinear seus contornos mais brutais no caso da mulher escrava. A apropriação do conjunto das potencialidades dos escravos pelos senhores compreende, no caso da escrava, a exploração sexual do seu corpo, que não lhe pertence pela própria lógica da escravidão.³⁵

Ainda de acordo com Giacomini, as relações entre senhores e escravas, das amas-de-leite com a família patriarcal não foram construídas sobre laços “suaves” de afetividade e reciprocidade, como afirma Freyre em *Casa Grande e Senzala*. Em sua pesquisa, a autora constata que o sistema escravista sobreviveu da exploração econômica dos escravos e das escravas; sobre estas últimas haveria uma conjugação da exploração econômica e sexual, o que as transformaria em “pau para toda obra”, objeto de venda e compra, amas-de-leite, mas também objeto de desejo dos senhores que saciavam suas taras através de ataques, estupros contra o corpo da mulher negra/mulata.

O sistema escravocrata marcado pelo poder patriarcal expressava-se também através da relação homem e mulher, escravo e escrava, senhora branca e escrava negra/mulata, pois estas últimas eram, segundo Giacomini, “saco de pancada das sinhazinhas porque, além de escrava, é [era] mulher”.³⁶ A senhora branca que, naquela sociedade, enquanto mulher também era oprimida e “não gozava de liberdade”, utilizava-se do seu poder de opressão sobre a escrava, para relegá-la a uma outra “condição feminina”.

A antropóloga Lélia Gonzalez acentuou que a estrutura do sistema escravista-patriarcal brasileiro não se constituiu sobre bases harmônicas, como supôs Freyre, em que a sexualidade-afetividade entre senhores e escravas cumpriria um papel atenuador dessas relações de desigualdades de cunho racial e sexual. Ao contrário, o racismo e o sexismo seriam os pilares nos quais estes sistemas de opressão foram gerados no escravismo e perpetuados após a Abolição.³⁷ O papel das mulheres negras em lutas organizadas contra a escravidão — as fugas, os motins, as rebeliões e a formação dos quilombos — demonstrava uma

³⁵ Giacomini, “Ser escrava no Brasil”, p. 153.

³⁶ Ibid., p. 164.

³⁷ Gonzalez, “O papel da mulher negra na sociedade Brasileira”.



reação à dita docilidade-cordialidade-submissão dos negros e das mulheres escravas contra a família patriarcal branca.

A figura da Mãe-Preta que emerge na obra freyreana como símbolo da “integração” entre as duas culturas — africana e portuguesa — seria, na interpretação de Gonzalez, uma entre outras formas de resistência da mulher negra e mulata na casa grande. A sua função enquanto re-passadora de um “conhecimento”, de um saber oral que teria “africanizado” a cultura portuguesa, se fazia necessária como uma estratégia de sobrevivência, muitas vezes, para se resguardar contra a violência praticada pelos filhos dos senhores (estupros, pancadas, beliscões) ou mesmo pelas senhoras brancas que maltratavam as suas mucamas devido a ciúmes do senhor. Sendo assim, tanto para Gonzalez quanto para Giacomini, não existia uma relação de afeto entre brancos e negras no Brasil Colonial e, sim, uma miscigenação “forçada” que foi construída através da violência física-sexual e psicológica praticada contra as mulheres negras como fruto da lógica do próprio sistema escravista.

Segundo David Brookshaw, as décadas de 1930 e 1940 foram fortemente marcadas por este imaginário social sobre o negro e a mulher negra/mulata na produção literária brasileira.³⁸ Para este autor, os romances de Jorge Amado se caracterizavam também pelo excesso de imagens estereotipadas acerca da sexualidade/afetividade das personagens negras/mulatas, tais como apareciam nas obras de Freyre. A moral sexualizante, tão presente na obra supracitada de Freyre, passa a ser a razão justificadora do regionalismo patriarcal e da construção da “brasilidade mestiça” nas obras de Amado, no período pós-1930. Referindo-se aos romances *Gabriela, Cravo e Canela* e *Tenda dos Milagres* de Jorge Amado, o autor conclui que:

Pode-se retirar conclusões semelhantes de sua caracterização da mulata. A ela não é permitido ser esposa ou mãe, pois é o símbolo da liberdade sexual. Ela não é respeitada nem como mulher nem como indivíduo. Sua função é atrair os homens, ser explorada por eles e em troca explorá-los para obter o que quer através do sexo.³⁹

³⁸ David Brookshaw, *Raça e cor na literatura brasileira*, Porto Alegre, Mercado Aberto, 1983, p. 142.

³⁹ Ibid.



Laura Moutinho, numa leitura diferenciada e bastante inovadora, observa que em uma das obras de Jorge Amado já citadas, as representações sociais acerca das relações afetivo-sexuais inter-raciais aparecem como desejos ou contatos irrealizáveis, posto que tais relações expressam a “dramatização dos conflitos presentes na sociedade brasileira [...] de um contato ‘tabu’”.⁴⁰ Na obra *Jubiabá*, segundo Moutinho, a proibição da relação afetivo-sexual da mulher branca, representada pela personagem Lindinalva, com o homem negro, representado pela personagem Balduino, é o elemento central em que se efetiva, através do controle da sexualidade feminina (a reprodução), a manutenção do *status quo* (privilégios de classe) e a preservação endogâmica racial. Em último caso, segundo a autora, a mulher branca simboliza, na referida obra, uma síntese de privilégios construída por um ideal de Nação que, quando colocada no possível contato, desejo ou amor pelo homem negro, torna-se uma ameaça ao capital social e cultural (sexual/racial) do homem branco, “o macho branco, rico” como detentor da grande empresa nacional.

Por outro lado, analisando a obra *Gabriela* de Jorge Amado, Moutinho percebe que o par: mulher negra/mestiça-homem branco não aparece sob a mesma égide da proibição inter-racial. Nesta representação literária os desejos do homem branco pela mulher negra não ameaçariam o *status quo*, posto que Gabriela, de acordo com Moutinho, expressaria um novo projeto nacional:

O relacionamento afetivo-sexual de Nacib e Gabriela demarca, de fato, a passagem do “patriarcalismo poligâmico” a um outro modelo de honra e família que retém, entretanto, a essência civilizatória do clássico casal colonizador. No final do livro, Nacib saboreia o novo status adquirido: mantivera sua honra masculina de um modo novo e inusitado, ganhara o respeito e admiração locais, mantivera seu negócio de cama e mesa com Gabriela, e podia, ainda, desfrutar os prazeres que as loiras e indígenas do Bataclam podiam proporcionar.⁴¹

Numa interpretação bastante sofisticada, Moutinho demonstra que no plano do imaginário social e literário da época, *Gabriela* representa

⁴⁰ Laura Moutinho, “Jorge Amado: desejo ‘inter-racial’ nos registros realista e ficcional”, in Moutinho, *Razão, “cor” e desejo*, pp. 138, 139.

⁴¹ Ibid., p. 146



a idéia de um Brasil mestiço, semelhante ao que formulou Gilberto Freyre em sua obra *Casa Grande e Senzala*. A mulher negra/mestiça, através de sua “erotização”, ou através da “confraternização sexual”, seria o símbolo máximo do Brasil moderno. Daí, no seu entendimento, Moutinho inverte o modelo hierarquizante representado pelo triângulo das raças de Da Matta, colocando a mulata (Gabriela) no ápice “como um negócio de cama e mesa, e na base as ‘raparigas’, ‘brancas’ e ‘indígenas’”. O intrigante dessa concepção de Moutinho, mesmo numa chave interpretativa diferenciada dos autores citados acima, é sua conclusão, quando constata que “a dominação da máquina colonial brasileira” se constituiu “com o protótipo do espécime masculino (branco-colonizador e colonizado) fundador da nação”.⁴² Em outras palavras, Moutinho reafirma como os constructos de gênero, raça e sexualidade/erotismo compõem os ingredientes fundamentais na base da formação da nação brasileira, em que a “mulata” no campo da sexualidade reafirma o mito freyreano: “branca para casar, mulata para f..... e negra para trabalhar”.

Concordando com as críticas desses autores acerca da obra *Casa Grande e Senzala*, porém indo além de suas conclusões, uma dúvida circunda este artigo: se existe um modelo harmonioso de relações inter-raciais-sexual-afetivas, por qual razão ele se realiza *mais* por parte dos homens negros com parceiras brancas ou socialmente brancas e menos por mulheres negras e homens brancos, como atestam algumas pesquisas?

E finalmente, se no Brasil realmente existe uma mentalidade na qual as relações raciais ganharam um caráter democrático e interpessoal, como sugeriu Freyre, como entender o isolamento afetivo (a solidão) de mulheres negras (pardas e pretas) em detrimento das preferências afetivas de mulheres brancas por homens negros e não-negros?

As interpretações sobre este fenômeno são múltiplas. Como vimos, para alguns autores, a miscigenação foi uma violência física e simbólica característica da ordem escravocrata. Emília Viotti da Costa argumenta que “a idéia romântica da suavidade da escravidão no Brasil” foi forjada sobre um código de uma intimidade entre senhores e escravos(as) que no início da colonização foi forçada e que depois passou a fazer

⁴² Ibid.



parte do cotidiano. Porém essa intimidade não era isenta de preconceito que separava as duas categorias.⁴³ Outros autores, que vamos analisar mais adiante, vão confirmar esta assertiva de Viotti em relação ao mito da democracia racial como falseamento da realidade.

Todavia, ainda que pese a crítica destes autores ao mito da democracia racial, a miscigenação entre negros e brancos, no Brasil, é um fato. Segundo algumas pesquisas já citadas de Berquó, por exemplo, a miscigenação é um fenômeno crescente no Brasil. A questão que nos parece mais profícua não é negar ou afirmar a miscigenação e sim compreender o porquê e como ela se processa. Um dos caminhos possíveis é reiterarmos a hipótese de que a tese da democracia racial freyreana teria germinado no imaginário social brasileiro a idéia de um modelo ou modelos de afetividade diferenciados entre negros(as)-mestiços(as) e brancos(as).

Como havíamos dito, o impacto das idéias freyreanas de que o Brasil seria uma democracia racial foi tão forte no cenário nacional e internacional que vários pesquisadores estrangeiros, alguns financiados pela Unesco, outros não, vieram ao Brasil com o intuito de constatar esse “fato”.⁴⁴ Nas décadas de 1940 e 1950, formou-se uma nova linha de estudos sobre as relações raciais brasileiras, liderada por autores como Donald Pierson, Ruth Landes, Marvin Harris ou Thales de Azevedo. Embora estes autores tivessem enfoques diferenciados sobre a temática racial, eles afirmavam, de modo geral, que no Brasil havia uma convivência racial harmônica. Segundo Antônio Sérgio Guimarães, o que definiu esta hipótese na época foi que “não apenas a ‘raça’ é definida por traços fenotípicos (a ‘cor’, em sentido lato) como também participariam da sua definição critérios sociais, como riqueza e, principalmente, a educação”.⁴⁵

⁴³ Emília Viotti da Costa, *Da senzala à Colônia*, São Paulo, UNESP, 1998 [1966], pp. 333-335, 570.

⁴⁴ Segundo Skidmore, os pesquisadores estrangeiros financiados pela Unesco foram Charles Wagley, Marvin Harris, Bem Zimmermann e Harry Hutchinson: Thomas Skidmore, “O Brasil Visto de Fora”, *Novos Estudos Cebrap*, 34 (1992), pp. 49-62.

⁴⁵ Antônio Sérgio Guimarães, “Cor, classes e status nos estudos de Pierson, Azevedo e Harris na Bahia: 1940-1960”, in Marcos Chor Maio e Ricardo Santos (orgs), *Raça, ciência e sociedade*, (Rio de Janeiro, Ed. Fiocruz/Centro Cultural Banco do Brasil, 1996), p. 145.



Para confirmar esta hipótese, estes pesquisadores escolheram a Bahia como laboratório para desenvolverem a sua pesquisa de campo, por considerarem que a Bahia era o lugar em que predominava a harmonia racial. Dentro deste campo de estudos destacam-se três autores que têm uma importância na problemática já colocada. As pesquisas de Pierson, Landes e Azevedo na Bahia não poderiam deixar de ser brevemente citadas.

Salvador: a “Roma Negra”

Antes de adentrarmos na produção bibliográfica sobre o tema, é necessário revermos brevemente alguns aspectos histórico-demográficos sobre a população de Salvador. Segundo Pierson, no século XVI, iniciou-se, na Bahia, um intenso tráfico de escravos do continente africano. A partir daí a Bahia seria um dos grandes pólos mundiais de tráfico de escravos transatlântico, constituindo-se mais tarde naquilo que alguns cronistas da época chamaram de “Roma Negra” devido à predominância de africanos e seus descendentes.⁴⁶ Embora os dados não sejam totalmente confiáveis, segundo Kátia Mattoso, em 1807, a composição racial da população de Salvador tinha 28% de mulatos e 52% de negros relativos a um total de 51.112 pessoas.⁴⁷

João José Reis acentua que “entre 1775 e 1807, um período de 32 anos, a cidade teria crescido 31%. A população africana e afro-baiana, incluindo escravos e livres, aumentou 39%, e sua proporção em relação ao total de habitantes pulou de 64% para 72%”.⁴⁸ Segundo o mesmo autor, em 1835, 29,8% dos habitantes de Salvador eram negros brasileiros nascidos livres e ex-escravos ou africanos libertos. Ou seja, segundo Reis, “se os escravos eram menos da metade da população, a soma de todos negros e mestiços, fossem escravos ou não, representava uma significativa maioria de 71,8%. Os [...] brancos constituíam a minoria racial de Salvador (28,2%)”.⁴⁹

⁴⁶ Donald Pierson, *Branços e pretos na Bahia*, São Paulo, Companhia Nacional, 1942, p. 241.

⁴⁷ Kátia Mattoso, *A cidade de Salvador. Bahia. Século XIX - Uma província no Império*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1992, p. 120.

⁴⁸ João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003, p. 22.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 25.



Com relação à mestiçagem, Azevedo observou que em 1950 havia cerca de 400 mil habitantes em Salvador, dos quais aproximadamente 20% eram pretos, 47% mestiços (mulatos) e 33% brancos. Um dos argumentos do autor é de que a mestiçagem foi propiciada pela interação sexual de brancos portugueses e brasileiros com mulheres africanas e pretas brasileiras. Para este autor um dos fatores explicativos foi a escassez de mulheres brancas no período da colonização.⁵⁰

Entretanto, Reis observa que ao longo da história da escravidão brasileira houve sempre um desequilíbrio numérico na razão do sexo entre os africanos. Segundo este autor, as péssimas condições da escravidão não permitiram aos escravos uma “descendência suficiente” ou a sua “nacionalização”. Uma das razões, segundo Reis, era porque “havia poucas mulheres escravas”. Em 1778, por exemplo, José da Silva Lisboa estimava, embora de forma um tanto exagerada, que havia uma taxa de masculinidade de trezentos homens africanos para cada cem mulheres.⁵¹ Estas “evidências” históricas poderiam contradizer a hipótese de que a escassez de mulheres brancas foi realmente um dos motivos fortes que possibilitou a miscigenação baiana, já que, como demonstrou Reis, havia mais homens africanos do que mulheres.

As variações do crescimento dos grupos de cor, sobretudo dos mestiços em Salvador, desde o século XVI, vêm chamando a atenção de vários especialistas sobre as relações raciais na Bahia e, nesse bojo, as relações sexual-afetivas entre homens e mulheres de cor e de “raças” diferentes. Essa diversidade racial e cultural da Bahia fez dela um dos principais cenários de investigação de pesquisadores estrangeiros e brasileiros que viam aqui as chances de “encontrar” uma verdadeira sociedade da harmonia racial e sexual. Foi com este intuito que Pierson, Landes e Azevedo escolheram a Bahia (Salvador) como cenário de sua investigação sócio-antropológica. Vejamos.

A obra de Donald Pierson, *Branços e Pretos na Bahia*, publicada em 1942, é considerada por muitos especialistas do tema como a pionei-

⁵⁰ Azevedo, *As elites de cor*, pp. 50, 185.

⁵¹ Reis, *Rebelião escrava*, p. 26. A situação em Salvador, entre 1811 e 1860, era mais equilibrada, estimando-se que a população escrava estava constituída por 56% de homens e 44% de mulheres.



ra na abordagem sobre cor e posição social.⁵² Nesta obra, Pierson inovou o debate racial destacando a importância de outros critérios sociais, além da cor, como fatores preponderantes na classificação dos indivíduos na hierarquia social. Mais do que as características fenotípicas (a cor da pele, cabelo, nariz e os lábios), a posição social (o poder aquisitivo, a escolaridade e o prestígio) é que definiria a inserção dos indivíduos nos lugares sociais.

Um dos argumentos-chave do autor era de que na Bahia não existia um conflito racial devido à capacidade de mobilidade social (vertical) que os indivíduos de cor possuíam dentro da estrutura social baiana. Isso se somava a outros elementos, como a característica tradicional da cidade de Salvador, onde predominavam as relações interpessoais e familiares herdadas do sistema patriarcal-colonial, o que a tornava ainda “primitiva”, afetuosa, calorosa e solidária para com os outros. Esta facilidade de interação com o outro, inclusive através da miscigenação, fez da Bahia (Salvador) uma cidade estável e isenta de conflitos, tanto do ponto de vista racial, quanto do ponto de vista econômico, político-social.

No esquema explicativo de Pierson, a cor estava atrelada à posição social dos indivíduos, porém a depender da competência individual, estes tendiam a perder sua identidade racial: “na determinação do ‘status’ social, a competência do indivíduo tende a superar a origem racial”.⁵³ Isso se expressava na inserção relativa das pessoas de cor em várias camadas sociais, na distribuição espacial, nas ocupações, nas camadas econômicas, nos espaços recreativos e de lazer, nas manifestações culturais, nas escolas etc. Pretos e mestiços, sobretudo estes últimos, quando adquiriam *status* tendiam a “branquear-se”, a assimilar a cultura do branco e o casamento inter-racial seria uma das estratégias dos indivíduos negros e mestiços para ascenderem socialmente.

Para Pierson, a miscigenação, como resultante das relações sexual-afetivas entre pessoas de cor diferentes, impediu uma dicotomia entre negros e brancos na sociedade baiana. Todavia, possibilitou um grau de interação entre eles através do casamento inter-racial e do “branque-

⁵² Ver Guimarães, “Cor, classes e status”, p. 146.

⁵³ Pierson, *Branços e pretos*, p. 15.



amento” das pessoas de cor na hierarquia social, ou seja, quanto mais uma pessoa tem prestígio e *status*, maior é a sua aproximação do padrão branco (fenotípico) e socialmente dominante, seja em termos de comportamento, seja em termos da sua inserção social.⁵⁴ Como demonstra Guimarães sobre o estudo de Pierson:

Para Pierson, em resumo, na sociedade baiana e brasileira em geral não existiam castas raciais ou mesmo grupos raciais *stricto sensu*, posto que brancos, pretos e mestiços eram encontráveis, de fato e em tese, ainda que em proporções diferentes, em todas as classes e grupos sociais. Como não existia uma “linha de cor” separando o contato e a interação entre os membros de uma classe e os grupos sociais entre si, o Brasil seria tipicamente uma sociedade multirracial de classes [...] A simplicidade dessa conceituação e sua obviedade apenas reproduziu em linguagem científica o que já era o senso comum de brasileiros e estrangeiros em 1940 sobre as relações raciais no Brasil: a saber, que as discriminações e as desigualdades no Brasil não eram propriamente raciais, mas simplesmente sociais ou de classe.⁵⁵

As décadas de 1930 e 1940 foram um período em que esta concepção foi predominante nas Ciências Sociais brasileiras. A antropóloga Ruth Landes, semelhantemente a Pierson, acreditava que a Bahia era também uma democracia racial, porém, diferentemente deste, Landes acreditava que na Bahia havia uma cultura matriarcal dentro dos cultos afro-baianos, que a autora sugestivamente chamou “a cidade das mulheres”.

Salvador: o enigma do matriarcado negro

Ruth Landes foi uma antropóloga norte-americana, da Universidade de Columbia, EUA. Chegou à Bahia, entre 1938/39, para realizar uma pesquisa etnográfica acerca das relações raciais em Salvador. Seu objetivo, semelhante aos dos pesquisadores de sua época, inclusive Donald Pierson, era entender como se processavam as relações entre negros e brancos na Bahia e constatar se realmente existia um conflito racial no Brasil tal como o que existia nos EUA.

⁵⁴ Ibid., p. 16.

⁵⁵ Guimarães, “Cor, classes e status”, p. 149.



Em *Cidade das Mulheres*, a autora deixa um rico legado de sua incursão etnográfica nos principais terreiros de Candomblé da Bahia. Numa descrição “densa” e detalhada, Landes observou o comportamento das pessoas negras nos cultos afro-baianos e destacou, pela primeira vez na tradição desses estudos, a significativa importância do poder feminino-negro dentro dos candomblés.⁵⁶

Como acentua Mariza Corrêa, o trabalho de Ruth Landes inauguraria naquela época o que hoje se denomina o campo de estudos de gênero pela “inversão da relação entre o princípio masculino e o princípio feminino [...] recobre, assim, uma série de outras inversões mais sutis”.⁵⁷ Estas inversões as quais Corrêa refere-se na obra *Cidade das Mulheres* estão relacionadas com o papel ativo e não submisso que as sacerdotisas negras desempenhavam nas casas-de-santo da Bahia, subvertendo a lógica da cultura patriarcal hegemônica em função do “matriarcado” religioso. Matriarcado esse que “feminilizaria” os homens nesses espaços de culto, enfatizando, dessa forma, a predominância de um homossexualismo masculino advindo da predominância de um poder feminino.

Sem dúvida, vários aspectos da obra de Landes poderiam ser aqui ressaltados diante da riqueza de detalhes com que esta autora procurou entender o cotidiano da vida dos negros na Bahia. Porém, interessa-nos, por agora, registrar como a autora percebeu as relações afetivas e sociais entre homens e mulheres negros neste culto. Ao destacar o poder das mulheres negras nas casas de Candomblé, Landes registrou algumas passagens da vida afetiva, das relações de gênero e do aspecto racial nelas embutido. Começemos pelo aspecto racial. No início do livro, Landes afirma:

Este livro acerca do Brasil não discute problemas raciais ali — porque não havia nenhum. Descreve, simplesmente, a vida de brasileiros de raça negra, gente graciosa e equilibrada, cujo encanto é proverbial na sua própria terra e imorredouro na minha memória.⁵⁸

⁵⁶ Ruth Landes, *Cidade das mulheres*, tradução de Maria Lúcia do Eirado Silva, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967 [1947].

⁵⁷ Mariza Corrêa, “O mistério dos orixás e das bonecas: raça e gênero na Antropologia brasileira”, in Mariza Corrêa (org.), *Antropólogas & Antropologia* (Belo Horizonte, Editora UFMG, 2003), p. 172.

⁵⁸ Landes, *A cidade das mulheres*, p. 2.



Como destacamos inicialmente, Landes fez parte de uma geração de pesquisadores das décadas de 1930 e 1940 que afirmavam a ausência de problemas raciais no Brasil. Assim como Pierson, Landes só conseguiu identificar problemas de ordem social. No seu relato, várias vezes a autora acentuou de forma dramática a miséria e a pobreza da população negra baiana durante a sua estadia no Brasil. Entretanto, não atribuía tal pobreza dos negros à sua condição racial. Ao contrário, em certa passagem de sua obra, a autora enfatiza que “a educação ou o dinheiro, isolada ou conjuntamente, retiram um indivíduo [de classe alta] do pitoresco grupo dos ‘negros’”.⁵⁹ Landes chegou, assim, à mesma conclusão de Pierson em relação à problemática racial: de que no Brasil não existia racismo e sim uma convivência harmônica entre as raças: “O Brasil me deu uma compreensão totalmente inesperada da facilidade com que diferentes raças poderiam viver juntas, de maneira civil e proveitosa”.⁶⁰

Em outro momento, Landes, referindo-se a Edison Carneiro, um jornalista “mulato” baiano, especialista nos estudos sobre religião afro, com quem teve uma profunda relação profissional, fraterna e, para alguns, amorosa, dizia que não se acostumava com o sentimento de classe que os brasileiros em geral nutriam, inclusive os negros como Carneiro. No seu argumento, isso se traduzia pela atestação de que existiam no interior do grupo negro pessoas que se diferenciavam do ponto de vista da educação, da ocupação, pela distinção familiar e pelo acúmulo de riqueza; estes fariam parte de uma aristocracia ou de uma “elite” negra.

Na concepção de Landes, no Brasil, para uma pessoa [um homem] tornar-se aristocrata independia de sua cor e isso “nem o impedia de casar-se com uma branca”.⁶¹ Achamos esta última proposição da autora muito oportuna para as questões centrais deste texto. Será que de fato a solidão entre mulheres negras baianas estaria associada às escolhas de um determinado grupo social de homens negros em ascensão social? Será que a posição social de homens e de mulheres negros interfere nas suas escolhas afetivas?

⁵⁹ Ibid., p. 22.

⁶⁰ Ibid., p. 2.

⁶¹ Ibid., p. 68.



Landes deixou algumas pistas em seu trabalho. Para ela, a miscigenação entre negros e brancos na Bahia já se dava “naturalmente”, mas quando se tratava de um aristocrata negro, referindo-se a Edison Carneiro, “todas [as mulheres] gostavam dele porque era um aristocrata”.⁶²

No entanto, a própria Ruth Landes, que era estrangeira, branca, norte-americana, conhecia casos de homens negros baianos que se casavam com mulheres brancas estrangeiras. O que não se sabe é se estes homens a que a autora referia-se eram necessariamente aristocratas. Nós, particularmente, desconfiamos. Acreditamos que as preferências afetivas/matrimoniais também se davam por outras razões além da classe social. Voltaremos a esta discussão mais à frente.

Relatando minuciosamente a vida das pessoas-de-santo, sobretudo das mulheres nos terreiros de Candomblé, Landes observou que as ialorixás (mães-de-santo) e as outras sacerdotisas (filhas-de-santo) eram mulheres negras que “comandavam” tudo dentro destes templos sagrados. Eram mulheres que gozavam de muito prestígio social e religioso dentro e fora dos terreiros. As suas influências eram tamanhas que Landes referia-se a estas como grandes matriarcas que contrariavam a cultura patriarcal da sociedade tradicional baiana.

É interessante perceber como Landes, em alguns momentos, descrevia as relações afetivas e de gênero dentro dos terreiros de Candomblé. Numa passagem do seu livro, a autora se choca com o nível da pobreza de algumas sacerdotisas e com as suas responsabilidades enquanto “mulheres chefes de família”. Constata que boa parte dessas mulheres negras, religiosas e pobres, vivia “solitária”, não tinham maridos para dividir as despesas da casa e nem a responsabilidade na educação com os filhos. No argumento de Edison Carneiro, com quem Landes dialogava no texto, isto acontecia porque: “Maridos? Não há muitos, e de qualquer modo não são de confiança [...] Hoje em dia não há trabalho bastante para todos os homens. Eles não ganham o suficiente para si, quanto mais para sustentar família”.⁶³

Como se vê, é intrigante que naquela época (década de 1930), em que Landes realizava a sua pesquisa, chamava-lhe a atenção a ausência

⁶² Ibid.

⁶³ Ibid., p. 48.



de homens (parceiros fixos, maridos) na vida dessas mulheres. Ficamos a perguntar se isso era algo recorrente nos espaços de culto afro estudados pela autora, mesmo estes sendo considerados como espaços constituídos por um poder feminino, ou se tal poder e prestígio exercido pelas mulheres religiosas criariam um obstáculo ou uma “parede” à sua vida afetiva? Em certa passagem, comentando com Edison Carneiro sobre a possível solidão de uma mulher-de-santo, por viuvez, este último observou que “a gente do candomblé nunca se sente sozinha. As outras sacerdotisas as completam”.⁶⁴

Entrevistando uma *makota* (mãe-pequena) de um terreiro de Candomblé de Salvador, perguntamos-lhe se se sentia sozinha. Ela nos relatou que “o Candomblé é uma grande família, eu nunca fico sozinha e nem me sinto sozinha”. No entanto, nos relatos de Landes ela observou várias situações distintas: sacerdotisas casadas, dentro do padrão visto como predominante (heterossexual), mas que mantinham uma relação conflituosa (inclusive em alguns casos de violência física) com o seu parceiro, devido a sua função (de prestígio) no Candomblé. Landes se deparou com mães-de-santo solitárias, sem parceiro, porém chefes de família; sacerdotisas casadas, também chefes de família; viúvas e outras com outros tipos de relações afetivas homossexuais.

Landes encontrou vários modelos de relações afetivas em sua pesquisa. Contudo, é necessário saber se estes modelos de relações afetivo-sexuais e de gênero correspondem à realidade atual da sociedade baiana. Acreditamos que algumas pesquisas antropológicas, na contemporaneidade, sobre arranjos familiares, parentesco, raça e relações de gênero têm aberto um leque de questões sobre a matrifocalidade nos meios populares em Salvador. Landes deu assim uma grande contribuição para pensarmos as questões centrais deste tema: será que há de fato um grupo de mulheres negras solitárias que chefiam as suas famílias e educam seus filhos, sozinhas? E que vivenciam um relacionamento amoroso instável?

A questão do matriarcado negro já vem sendo observada por vários especialistas do tema. Klass Woortmann, por exemplo, analisando

⁶⁴ Ibid., p. 53.



As elites de cor em Salvador, acentua como Thales de Azevedo constatou que na Bahia, desde o período de pós-abolição, há uma predominância de famílias chefiadas por mulheres [negras] sozinhas. Segundo Woortmann:

Em 1950, 45,5% de todas as mulheres adultas eram mães solteiras, comparadas à proporção de 29,95% em São Paulo! Azevedo associa essa elevada taxa à alta concentração, na Bahia, de descendentes de escravos colocados na precária situação de subproletariado miserável.⁶⁵

A constituição de famílias incompletas na Bahia ou chefiadas por mulheres sem parceiros tem sido foco de grandes controvérsias nas Ciências Sociais desde a década de 1930, com os estudos de pesquisadores norte-americanos como Melville Herskovits e Franklin Frazier. A controvérsia se deu em torno da origem da matrifocalidade. Para o primeiro autor, este tipo de organização familiar é uma herança africana trazida pelos escravos e recriada na Bahia. Para o segundo, este modelo resultou do desajustamento das redes familiares provocado pelo sistema escravista e continuamente com a constituição de um novo sistema competitivo. Controvérsias à parte, as poucas pesquisas contemporâneas que há sobre a organização familiar na Bahia têm apontado para a predominância deste modelo matricentrado entre a população negra-mestiça em Salvador, sobretudo sem a presença masculina.⁶⁶

Woortmann observa que esta forma de organização familiar não pode ser analisada sem levar em consideração as influências da cultura africana e suas formas históricas e simbólicas de organização social. Sendo assim, o autor levanta a questão da poliginia como um elemento característico da organização familiar dos grupos étnicos africanos que aportaram na Bahia no período do tráfico de escravos. Tal prática cultural africana pode, segundo o autor, ter influenciado neste modelo matricentrado no

⁶⁵ Klass Woortmann, *A família das mulheres*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1987, p. 244.

⁶⁶ Numa perspectiva historiográfica, ver as pesquisas de Kátia de Queirós Mattoso, *Família e sociedade na Bahia do século XIX*, tradução de James Amado, São Paulo, Corrupio, 1988; Isabel Cristina Ferreira dos Reis, *Histórias de vida familiar e afetiva de escravos na Bahia do século XIX*, Salvador, Centro de Estudos Baianos/EDUFBA, 2001, p. 163; e Maria Gabriela Hita-Dussel, "As casas das mães sem terreiro - etnografia de modelo familiar matriarcal em bairro popular negro da cidade de Salvador", (Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, 2004), p. 380.



interior das famílias negras baianas e ter influenciado também nas escolhas de parceiros afetivo-conjugais. Como demonstra Woortmann, “o que importa, no que concerne aos negros atuais, não é o número efetivo de arranjos poligínicos, mas a ideologia onde a patrifocalidade a um nível é compensada pela matrifocalidade a outro nível”.⁶⁷

Para Woortmann, a predominância nos meios populares de Salvador de famílias chefiadas por mulheres (negras) sozinhas ou solteiras estaria relacionada à prática poligínica dos africanos, embora, no nível sociológico, esta tenha sofrido uma “adaptação” à realidade social brasileira, o que o autor compreende como uma “poliginia disfarçada”. Esta poliginia ainda resistiria como um valor, uma ideologia de prestígio e de reafirmação de masculinidade, já que um homem “pode” ter várias mulheres. Entretanto, segundo este autor, a situação de pobreza ou de marginalidade dos pretos pobres de Salvador teria arrancado a autoridade do “pater” e reforçado a autoridade da mãe/mulher diante do grupo doméstico, promovendo, assim, uma rotatividade de parceiros masculinos afetivos.⁶⁸

Entretanto, a hipótese de Woortmann para explicar o matriarcado negro baiano como uma combinação da experiência histórica da escravidão, das condições da pobreza e de componentes do sistema cultural da religião afro-baiana não é totalmente satisfatória, pois ela não considera a ideologia racial-nacional que regularia as preferências afetivo-conjugais entre os parceiros e que impediria uma estabilidade afetiva das mulheres chefes de família. Em outras palavras, a poliginia como uma “herança” cultural dos africanos não estaria associada também a um outro imaginário em que as mulheres negras e pobres não são preferidas para uniões estáveis e sim para uma vida afetivo-sexual “desenfreada”?

Há também um outro elemento que não foi analisado por Woortmann, mas observado por Landes e Azevedo na Bahia. Trata-se da relação entre escolhas matrimoniais, ascensão social e “cor”. Este aspecto é também merecedor de atenção, haja vista que tais componentes sócio-culturais podem simultaneamente regular as preferências afetivas das mulheres negras e seus pares amorosos. Vejamos o trabalho de Azevedo.

⁶⁷ Woortmann, *A família das mulheres*, p. 271.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 278.



Casamento inter-racial e ascensão social

Na década de 1950, a UNESCO financiou várias pesquisas sobre as relações raciais no Brasil. Entre estas, destacava-se o trabalho do antropólogo baiano Thales de Azevedo. Seguindo a mesma linha de Pierson, de que a Bahia seria uma sociedade multirracial de classe, Azevedo investigou a relação entre classe, *status* e tipos raciais em Salvador. Sua análise pressupunha que na Bahia não existiam barreiras raciais rígidas impostas às pessoas de cor e sim problemas de desigualdades sociais (de classe). Este argumento era constatado pela mobilidade individual ascendente que negros e mestiços experimentaram na hierarquia social baiana. Assim, como Pierson, Azevedo acreditava que a Bahia (Salvador) era uma cidade de características bastante tradicionais, patriarcalistas, baseadas nas relações interpessoais e familiares, o que facilitava a reciprocidade inter-racial e afetiva entre negros(as) e brancos(as).

Semelhante a Pierson, Azevedo acreditava que os negros e mulatos, quando adquiriam *status* econômico, social e cultural (a educação), “perdiam” a sua cor e origem, tornando-se “brancos”, isto é, absorvendo os valores sociais da classe-média alta branca. O casamento inter-racial seria uma das estratégias de branqueamento social das pessoas de cor. Porém, diferentemente de Pierson, Azevedo investigou melhor o casamento inter-racial no contexto baiano. Sob este aspecto a sua análise contrasta com os estudos anteriores que afirmavam um predomínio de relações sexual-afetivas inter-raciais de homens brancos com mulheres negras. Vejamos.

De acordo com a pesquisa de Azevedo realizada sobre casamento inter-racial, em 1945, na Bahia, dos 222 pares observados, 34% eram da mesma cor, em 43% o homem era mais escuro que a mulher e em 22% esta era mais escura que o homem.⁶⁹

Em sua obra *As elites de cor*, o autor constatou que homens pretos e mulatos que experimentaram mobilidade social ascendente casavam-se com mulheres brancas ou de pele clara, cujo *status* sócio-econô-

⁶⁹ Azevedo, *As elites de cor*, p. 73.



mico era inferior ao deles; a cor branca da esposa seria uma forma de compensação social para a família do marido. Por outro lado, o casamento entre as mulheres de cor com homens brancos não se daria sob as mesmas condições de “troca”, pois, segundo o argumento do autor, os títulos e *status* da mulher preta não teriam um mesmo peso social (cor) para a família do cônjuge branco.

Isso se explicava, segundo Azevedo, porque na sociedade baiana, neste período, predominavam as relações familiares da linha da mãe ou esposa (matrilinear). Sendo assim, quando um rapaz se casava com uma moça, este era “adotado” pela família da noiva. No caso dos rapazes negros que se casavam com mulheres brancas, estes ascendiam socialmente ao integrar-se na família da esposa branca ou clara; enquanto que o homem branco que se casava com mulheres negras “descia” na escala social ao integrar-se à família destas. Azevedo conclui que a mulher de cor está mais exposta ao preconceito no casamento inter-racial: “o casamento de homem claro com mulher escura, sobretudo quando esta é muito mais pigmentada, sofre oposição forte em todas as camadas”.⁷⁰

O trabalho de Azevedo foi inovador ao perceber que “os intercassamentos são realmente o ponto crítico das relações raciais na cidade”.⁷¹ Embora chegasse à mesma conclusão de Pierson e de Landes, de que na Bahia não havia conflitos raciais, de que o que predominava era o mérito individual, admitiu que o casamento inter-racial é o “ponto crítico” em que o preconceito de classe e de raça (cor) se manifestara. Mesmo sem ter aprofundado esta assertiva na sua obra, Azevedo deixou implícito o imbricamento das relações de gênero, raça e classe nas preferências afetivo-sexuais entre mulheres e homens negros/mulatos e brancos. Diferentemente de Freyre, observou que as mulheres negras, as pretas, não eram tão preferidas afetivamente para a união conjugal inter-racial e como consequência atribui a aqueles fatores a redução das chances matrimoniais das negras, haja vista o preconceito racial, social e de gênero que as atingia em todos os “setores” da sociedade baiana.⁷²

⁷⁰ Ibid., p. 79.

⁷¹ Ibid., p. 80.

⁷² Para um trabalho mais atual sobre o tema, ver Ângela Figueiredo, *As novas elites de cor: estudo sobre liberais negros de Salvador*, São Paulo, UCAM/CEAA/ANNA BLUME, 2002, p. 90.



Algumas pesquisas recentes têm apontado os limites explicativos desses estudos clássicos acerca dos relacionamentos afetivo-sexuais. Moutinho, por exemplo, em sua obra já citada anteriormente, critica o enfoque utilitarista da produção bibliográfica desde Pierson, passando por Azevedo até os estudos de Fernandes no que se refere à argumentação de que homens negros e mestiços casam-se com mulheres brancas como um meio de ascensão social.⁷³ A autora questiona este tipo de argumento — fortemente presente nesta literatura, nos estudos demográficos dos anos 1980 e no senso comum — porque, segundo ela, além dos interesses materiais dos pares inter-raciais, sobretudo do homem negro pela mulher branca (o grande foco de atenção da autora), não reconhece outras razões que possam ser baseadas no afeto, no amor. Paradoxalmente, a autora não explica satisfatoriamente por que na sua pesquisa no Rio de Janeiro tem dificuldades em encontrar casais inter-raciais com a mulher mais escura e o homem mais claro.⁷⁴ Tais dificuldades são, ao nosso ver, reveladoras de um problema crucial que tentamos destacar a todo momento neste artigo, ou seja, como e por que tal preferência afetiva se dá mais no par homem negro e mulher branca do que o inverso?

Retomando o cenário baiano, a pesquisa de Zelinda Barros sobre casais inter-raciais em Salvador, na contemporaneidade, também nos lança algumas pistas acerca da problemática discutida. Com o enfoque semelhante ao de Moutinho, mas diferentemente desta, Barros procura demonstrar quais são as representações acerca da raça nos casais inter-raciais: os pares mulheres-negras/homens-brancos e homens-negros/mulheres-brancas. A sua pesquisa demonstra que as preferências afetivas dos casais não se regulam simplesmente pela classe (*status*) nem exclusivamente pela raça. Ao contrário, a autora mostra que as escolhas tanto dos homens negros como das mulheres negras por parceiros(as) afetivos brancos(as) são orientadas por uma gama de fatores, tais como: afinida-

⁷³ É interessante o estudo de Ângela Figueiredo, citado na nota anterior, em que a autora afirma não ter encontrado em sua pesquisa este tipo de estratégia nos homens negros que experimentaram mobilidade social ascendente. Ao contrário, a autora constata que, em alguns casos, o casamento inter-racial do homem negro com a parceira não-negra se dá como consequência de sua ascensão social e não como causa.

⁷⁴ Moutinho, *Razão, "cor" e desejo*, p. 29.



des de interesses, estética, condições sócio-econômicas, gênero, atração física-sexual etc.⁷⁵

Tanto o trabalho de Moutinho como o de Barros demonstram a importância de se entender as hierarquias de raça, gênero, prestígio social e sexualidade como elementos reguladores da nossa cultura nacional, escolhas estas que nas duas pesquisas aparecem perfiladas por tais recortes. A próxima análise que se segue procura identificar como raça, *status*, gênero e cor no meio popular em Salvador aparecem nas pesquisas sócio-antropológicas na década de 1990.

Voltando à questão da matrifocalidade em Salvador, ponto também analisado por Azevedo em *As elites de cor*, como mostrou Woortmann, as pesquisas na década de 1990 focaram sua análise na relação entre *status*, cor, parentesco e papéis de gênero.⁷⁶ Nessa linha, Michel Agier aborda a questão da matrifocalidade negra, apontando para a importância do papel masculino e da patrilinearidade na organização familiar de meio popular.⁷⁷

Agier sugere que um dos fatores que colaboram para a chefia feminina nas classes populares em Salvador está relacionado com o fracasso social do homem provedor. Este, vivendo numa situação de pobreza, não teria como sustentar sua prole ou exercer o papel de chefe de família, forçando, assim, as mulheres a uma assunção como provedoras do grupo doméstico. Todavia, segundo Agier, “o fracasso dos homens não cria uma valorização social positiva para as mulheres chefes de casa”.⁷⁸ Diferentemente de Woortmann e de Landes, Agier assinala o lado negativo da matrifocalidade, já que as chefes exercem papéis que em suas expectativas deveriam ser assumidos pelo homem, mas que, na ausência destes, criam “estratégias adaptativas” na condução dos grupos domésticos economicamente precarizados.

De acordo com Agier, o fracasso social e simbólico do homem provedor, que em Woortmann aparece sob a metáfora de “o galo que vai

⁷⁵ Barros, “Casais inter-raciais e suas representações”, p. 210.

⁷⁶ Woortmann, *A família das mulheres*, p. 271.

⁷⁷ Michel Agier, “O sexo da pobreza: homens, mulheres e famílias numa avenida em Salvador da Bahia”, *Tempo Social*, vol. 2, nº 2 (1990), p. 37.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 38.



cantar em outro terreiro”⁷⁹, é a base para a formação das “famílias parciais” e pela instabilidade matrimonial do mesmo. Os homens “fracassados” sócio e economicamente desistem ou fogem de seus lares e abandonam suas companheiras, forçando-as à sustentação das suas proles sozinhas.

Diferentemente de Woortmann, Agier tenta decifrar o enigma do matriarcado baiano ressaltando a posição social do homem no interior da família de classe popular; Woortmann prioriza a dinâmica do processo sócio-cultural do matriarcado, enfatizando o lado da sexualidade e do parentesco nos meios populares; Azevedo observa a questão das famílias parciais e da matrilinearidade na sociedade baiana, atentando para a mobilidade dos homens negros e suas preferências matrimoniais interraciais, enquanto Landes estava interessada em analisar o aspecto racial e de gênero, o aspecto positivo do poder das mulheres negras nos cultos afro-baianos e o cotidiano das relações afetivas.

Como foi visto, em todos os autores, apesar dos caminhos distintos de análise, percebeu-se uma preocupação com o fenômeno da matricentralidade. Todos eles deram uma contribuição significativa para pensarmos os vários ângulos da problemática da afetividade, da solidão entre as mulheres negras na Bahia: “chefes de família”, “mães solteiras”, “famílias parciais”, o que tais estudos sugerem, ainda que não priorizassem um estudo sobre a solidão, é que tal fenômeno pode ser um entre muitas peças importantes neste “quebra-cabeça”.

Duas outras pesquisas contemporâneas sobre a chefia feminina negra na Bahia merecem destaque: os trabalhos de Mary Garcia Castro e de Martha Maria R. Rocha dos Santos. Estas autoras, apesar de abordagens distintas, confirmaram ambas a existência de 20% e de 23,8%, respectivamente, de famílias baianas chefiadas por mulheres. Santos, por meio de uma abordagem quantitativa, afirma que em Salvador e área metropolitana as chefes de famílias em sua maioria são negras (pardas e pretas), representando um percentual de 82,3%, enquanto as brancas representam apenas 17%.⁸⁰

⁷⁹ Woortmann, *A família das mulheres*, p. 278.

⁸⁰ Mary Garcia Castro, “Family, Gender and Work: the Case of Female Heads of Household in Brazil - São Paulo and Bahia - 1950 / 1980”, (Tese de Doutorado, University of Flórida, 1989),



Castro acentua a importância de se entender vários fatores sociais na constituição do matriarcado baiano; entre estes, a autora aponta a dinâmica entre gênero, classe, raça e geração. Santos também confirma a importância dessas mesmas variáveis quando observa que “são as pretas que apresentam maior concentração entre as famílias com chefe feminino sem cônjuge”, e acrescenta, “na fase de maturação, as pretas são as que aparecem com os maiores índices, seja entre as que residem sozinhas com os filhos, seja entre as que residem com os filhos e outros parentes [sem cônjuge].” Além dos fatores já mencionados, a autora apresenta outras variáveis, como educação, renda, ocupação, que interferem na constituição das famílias chefiadas por mulheres na Bahia.⁸¹

Como já foi visto, estes estudos são importantes fontes de indicação sobre a solidão afetiva das mulheres negras baianas. Eles confirmam os estudos anteriores sobre o matriarcado negro: a) há um arranjo predominante na organização familiar na Bahia, de mulheres, em sua maioria, negras como chefes de família, sem cônjuge; b) a maioria das chefes é de meio popular; c) elas desempenham funções desvalorizadas socialmente, como os trabalhos domésticos precarizados etc. Uma observação torna-se necessária com relação a estes estudos: as mulheres negras que “comandam” seus grupos domésticos o fazem sem parceiros fixos ou sem cônjuge. Daí deduz-se a importância de tais pesquisas como indicadores da problemática aqui abordada.

Entretanto, a questão da matrifocalidade ou das “famílias parciais negras” não foram só tema de debate sobre o cenário baiano nas Ciências Sociais dos anos 1930-1950. Tal debate estava fortemente presente nos novos paradigmas explicativos acerca das relações raciais nos anos 1960 nas Ciências Sociais. Novos cenários passaram a ser o centro desse novo modelo explicativo que estava surgindo no sudeste brasileiro.

p. 180; Martha Maria R. Rocha dos Santos, “Arranjos familiares e desigualdades raciais entre trabalhadores em Salvador e Região Metropolitana – 1987/1989”, (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 1996), p. 152.

⁸¹ Martha Maria R. Rocha dos Santos, “Padrões de organização familiar em Salvador e na RMS: as famílias chefiadas por mulheres”, *Análise & Dados*, 2 (1997), p. 112. As citações são das páginas 113 e 116, respectivamente.



Novos cenários: novos paradigmas

No final dos anos 1950 e início dos anos 1960, a Escola de Sociologia da Universidade de São Paulo (USP) constituiria um novo paradigma acerca dos estudos sobre as relações raciais no Brasil. Os novos estudos sobre o negro formariam uma tentativa de desmontar os discursos anteriores que afirmavam uma suposta democracia racial ou mesmo a inexistência do preconceito racial no Brasil.

A tese dos intelectuais da USP, como Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso, Viotti da Costa, Octávio Ianni e outros, forneceu novas bases explicativas: afirmava que no Brasil havia preconceito de cor e desigualdade social. Os estudos desse grupo revelaram uma sociedade estruturalmente hierarquizada após o processo da abolição da escravatura e da inserção do segmento negro no novo sistema competitivo.

Nesse bojo, as abordagens acerca das relações afetivo-sexuais entre negros e brancos ganhariam uma outra roupagem. Esta abordagem refutou a tese de que as relações conjugais, afetivas ou sexuais entre pessoas de “raças” diferentes “suavizaram” as desigualdades raciais no Brasil, no período escravocrata e na sociedade moderna.

Para comprovar esta tese, Florestan Fernandes estudou a nova ordem social competitiva e demonstrou que esta havia desestabilizado socialmente o negro em todos os seus aspectos. Assim, o comportamento sexual e afetivo das pessoas de cor seria fruto de uma herança cultural escravista que foi se desestruturando no processo de escravização da mão-de-obra e depois com o advento da sociedade industrial moderna.⁸²

Na obra do autor, isso se explicita nos vários tipos de arranjos familiares e relações afetivas apontados nesse período. Primeiramente, a predominância da família negra “incompleta”, constituída pela mãe solteira, filhos e outros; secundariamente, o “amasiamento” dos “casais de cor” e, por último, as uniões sancionadas legalmente. O comportamento sexual e afetivo dos negros expressava a “debilidade dos laços sociais” (da família) e “a desorganização imperante no meio negro”,⁸³

⁸² Florestan Fernandes, *A integração do negro na sociedade de classes*, São Paulo, Editora Ática, 1978 [1965], vol. 1.

⁸³ *Ibid.*, p. 202.



gerada por uma ausência de canais de socialização, solapados pela escravização e a modernização.

No bojo de sua explicação, Fernandes observou que a mulher negra seria a grande base de sustentação da família negra. Sozinha e, muitas vezes, sem parceiros, esta seria a responsável (a chefe) na sustentação econômica e na educação dos filhos. Afirma que no plano sexual e afetivo as mulheres negras sofreram a penúria, a humilhação e a infelicidade por terem tido relações amorosas transitórias, não-estáveis. As suas experiências afetivas com homens negros e brancos seriam fruto da desorganização social do “meio negro”. Assim, prostituição, alcoolismo, poligamia e abandono seriam fatores anômicos do modo de vida da “população de cor”.

Fernandes demonstrou que as relações afetivas entre pessoas da mesma “cor”, como entre pessoas de “cor” diferentes, não constituem uma “confraternização dos sexos” e sim uma hierarquia que produz conflitos, tanto do ponto de vista da raça, quanto do ponto de vista do gênero. O abandono, a solidão entre as mulheres negras seria fruto dessa tensão social que as associa ao sexo, às relações transitórias, ao “amor físico”, afastando-as dos projetos de vida “conjugal” e do amor “verdadeiro”.⁸⁴

Embora esse trabalho seja uma importante obra de referência para outros estudos sobre afetividade entre negros no Brasil, não poderíamos deixar de destacar algumas críticas à suas formulações, tais como a rigidez teórica e explicativa pela qual se procurou classificar os arranjos familiares a partir do modelo dominante (da família imigrante europeia), sem perceber a sua mutabilidade histórica. Da mesma forma, observou-se o comportamento sexual e afetivo da “gente de cor” como “desviante” e fruto de uma situação “patológica” e “anômica” em relação ao comportamento social dos imigrantes europeus, considerado

⁸⁴ “A solidão, a penúria e a humilhação marcavam o caminho seguido pela mulher que tivesse a coragem indomável de ficar com o ‘fruto de suas fraquezas’ e de lutar pela sua sobrevivência. Os próprios parentes, apenas eventualmente, podiam ‘auxiliá-la’ com algum dinheiro ou confortá-la com algum ‘conselho’. Mesmo nas ‘maiores aflições’, quando ela via, desesperada, seu destino renascer na filha, ‘infelicitada’ por algum branco ou por algum namorado ou vizinho da mesma cor, eles não sabiam senão condená-la por deixar ‘a menina largada’”. Fernandes, *A integração do negro*, p. 207. Todos os grifos são do autor.



normativo. Tal perspectiva também percebia as práticas afetivo-sexuais da população negra como “promíscuas”, reproduzindo, assim, estereótipos preconceituosos e eurocêntricos em relação à família dos descendentes de africanos brasileiros.

Todavia, a grande contribuição deste estudo foi refutar a tese freyreana da democracia racial brasileira, demonstrando que a democracia racial é um mito, um falseamento ideológico da realidade. Outro aspecto foi com relação à discussão das “famílias parciais da gente de cor”, confirmando os trabalhos dos autores das décadas de 1930-1950 já citados, acerca do matriarcado negro no Brasil, atentando para os aspectos raciais, de gênero, classe e mobilidade social.

Além disso, Fernandes apontou para o problema da poliginia no “meio negro” como elemento negativo e reforçador da constituição das famílias negras parciais, das mulheres negras sem parceiros. Estas eram abandonadas pelos seus companheiros, “os homens de cor” que viviam os ditames do desemprego e da marginalidade da nova ordem social, relegando as mulheres negras à solidão e à tarefa árdua de lutar pela sobrevivência dos seus filhos.

Porém, paradoxalmente, esta abordagem acreditava que o racismo tenderia ao desaparecimento com o desenvolvimento da nova ordem social competitiva e que os negros e os mulatos se “ajustariam” à nova lógica acumulativa, principalmente, através dos mecanismos de ascensão social.

A década de 1970: uma nova interpretação

Na década de 1970, fecha-se o último ciclo da abordagem interpretativa clássica acerca das relações raciais no Brasil. Estas pesquisas retomam a problemática do negro na estrutura social: revelam um sistema de privilégios e exclusão baseado nos condicionantes raciais e afirmam existir uma nítida desigualdade entre negros e brancos na estrutura social no Brasil contemporâneo.⁸⁵ Tais pesquisas refutam as hipóteses anteriores

⁸⁵ Carlos Hasenbalg, *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal, 1979; Nelson do Valle Silva, “O preço da cor: diferenciais raciais na distribuição de renda no Brasil”, *Pesquisa e Planejamento Econômico*, vol. 10, nº 1 (1980), pp. 21-44.



de que o preconceito racial tenderia ao desaparecimento à medida que o sistema competitivo avançasse, proporcionando aos negros e aos mulattos acesso aos novos espaços ocupacionais através da mobilidade social destes na estrutura econômica brasileira.

Contrapondo-se à tese dos intelectuais da USP, esses mesmos estudos vão demonstrar que a desigualdade racial coexiste e se alimenta da desigualdade social. Isto se manifestaria na falta de oportunidades sociais, como na ocupação, na escola, nas diferentes formas de inserção e exclusão entre o segmento negro e o branco na estrutura social. Apesar de constatar estas barreiras sociais e raciais à mobilidade dos negros e mestiços, Silva, em especial, vai se debruçar para investigar a miscigenação como um fator importante para desvendar os mecanismos de ascensão ou não dos grupos negros. Sua contribuição é demonstrar que há uma estreita relação entre os critérios para se fazer uma seleção matrimonial e entre os componentes sociais e de cor que atuam nessa seleção.⁸⁶

Considerações finais: por um posicionamento crítico

Discutir a questão racial no Brasil é como andar em areia movediça, ou pisando no campo altamente minado, explosivo, tais quais são as tensões políticas e ideológicas subjacentes a este campo. Não é à toa que vários autores vêm se debruçando em decifrar, explicar e interpretar este quebra-cabeça complexo que são as relações raciais na sociedade brasileira. Cada peça forma uma “bricolage” deste sistema que, em vários momentos históricos e culturais distintos, nos coloca a pensar numa saída lógica para o que é quase insolúvel. Como vimos, as teorias explicativas sobre o nosso sistema racial são múltiplas. Da mesma forma, estas relações se complexificam, ainda mais, quando analisadas sob a ótica da sexualidade/afetividade das relações de gênero, raça e classe que as constituem.

Cada teoria representa os olhares nos quais esses marcos discursivos foram elaborados, produzidos contextualmente. Mais do que isso, eles representam, mesmo que nem sempre explicitamente, interesses

⁸⁶ Silva, “Distância social”, p. 83.



daqueles que escreveram e escrevem uma parte da nossa história, ou seja, de nós, negros, mulheres, índios, homossexuais e tantos outros grupos subalternos que estão na árdua luta política e discursiva de produzir conhecimentos sobre o seu próprio grupo. De fato, como bem nos mostrou Michel Foucault no seu estudo sobre a história da sexualidade: quem fala, quem pode falar, quais são os lugares e os pontos de vista de quem fala? Quem institui aquilo que Foucault denomina “o regime de verdade”?⁸⁷ Sobre esta insígnia foucaultiana podemos retornar à complexidade de discutir raça, gênero e afetividade no Brasil, como belissimamente mostrou Moutinho, pois o que está em jogo são as hierarquias de poder que prescindem à nossa construção de Nação.⁸⁸ É, de alguma forma, desmontar o grande empreendimento da máquina colonial branca masculina e outras formas de relações de poder que ainda têm na base da hierarquia racial, afetiva e social brasileira a mulher negra/mulata. Arriscamos a hipótese de que a afetividade produz muitas mais hierarquias do que reciprocidades, se correlacionada com o binômio gênero e raça, excluindo, assim, as mulheres negras desse campo “afetivo”. Compartilhamos com aquelas teorias que percebem que o racismo e o sexismo, combinados, regulam práticas históricas e colaboram para um imaginário social em que as mulheres negras, ainda, têm pouco poder de “escolhas” se comparadas com os outros grupos raciais.⁸⁹

⁸⁷ Michel Foucault, *Histoire da la sexualité I- La volonté de savoir*, Paris, Éditions Gallimard, 1976, p. 20.

⁸⁸ Moutinho, *Raça, “cor” e desejo*, p. 452.

⁸⁹ Ver, por exemplo, os autores já citados, Fernandes, *A integração do negro*; Gonzalez, “Racismo”; Idem, “O papel da mulher negra na sociedade Brasileira”; Berquó, *Nupcialidade*; e Silva, “Distância social”.